

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

PLATON VE LACAN DOLAYIMINDA ARZU SORUNSALI

Doktora Tezi

Emrah AKDENİZ

Ankara-2012

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

PLATON VE LACAN DOLAYIMINDA ARZU SORUNSALI

Doktora Tezi

Emrah AKDENİZ

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Sabri Büyükdüvenci

Ankara-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

PLATON VE LACAN DOLAYIMINDA ARZU SORUNSALI

Doktora Tezi

Emrah AKDENİZ

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri
Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi.....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../20....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı Soyadı

.....

İmzası

.....

TEŞEKKÜR

Birbirine uzak görünen iki düşünürün varoluş serüvenine ilişkin düşünsel “yoldaşlıklarına” tanıklık etme iddiasındaki bu tezin zorlu ve bir o kadar da heyecanlı yazım sürecinde karşılaştığım kimi güçlüklerin üstesinden gelmemde gerekli desteği esirgemeyen ve bana özgür bir çalışma ortamı sağlayan danışman hocam sayın Prof.Dr. Sabri Büyükdüvenci ile düşünsel ve moral desteğini -moral sözcüğünün ima ettiği her iki anlamda da -daimi olarak hissettiren hocam sayın Doç.Dr. Ertuğrul R. Turan’a teşekkürü bir borç bilirim.

I.BÖLÜM

Varlığa Özlem: Platoncu Arzu Diyalektiği

Giriş.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
1.1.Bilgelik Yolunda Bir Ölümlü: Lysis	7
1.1.1.Sevginin (Philia) Açılımı	7
1.1.2.Sevginin Erekbilimsel Yapısı.....	10
1.1.3.Lysis'in Çıkmazı	13
1.2. Tanrılar Katında bir Ölümlü: Phaedrus.....	18
1.2.1.Şehir Surlarının Dışında, İlissus Kıyısında	20
1.2.2.Lysias'ın Söylevi.....	26
1.2.3.Sokrates'in İlk Konuşması	33
1.2.4.Sokrates'in İkinci Konuşması	41
1.2.4.1.Çılgınlık ve Aşk	44
1.2.4.2. Ruhun Ölümsüzlüğü	46
1.2.4.3. Aşk ve Güzellik.....	53
1.3.Ölümsüzlük Şöleninde İki Ölümlü: Aristofanes ve Diotima/Sokrates	56
1.3.1.Bedenin Logosu: Aristofanes.....	60
1.3.1.2.İnsanın Mitik Kökeni	63
1.3.1.2.1.Tam İnsanoğlu.....	64
1.3.1.2.2.Yarım İnsanoğlu.....	65
1.3.2.Ruhun Logosu: Diotima/Sokrates	69
1.3.2.1.Erosun Mitik Kökeni.....	78
1.3.2.1.1.Yok(oluş)/Beden ve Güzelin Aşkı	79

1.3.2.1.2.Var-lık/Ruh ya da İyinin Aşkısı.....	85
1.3.2.1.3.Daimonik Eros ya da Ölümsüzlük Arzusu.....	88
1.3.3.Erotik ya da Trajik	97

II. BÖLÜM

Varlıktaki Boşluk: Lacancı Arzu Diyalektiği

Giriş.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
2.1.Tutsaklık, Simgeselin Tekrar Mantığı: Kreon	107
2.1.1.İlksel Kayıp ve Haz İlkesi.....	110
2.1.2.İmgeselin Ağında Yanılsamanın Narsisistik Öznesi.....	114
2.1.3.Arzunun Yasal Temeli: Kökensel Eksiklik ve İyi İlişkisi.....	119
2.2. Varlık Etiği, Şeyin Arzusu: Antigone	123
2.2.1. İki Ölüm Arasında.....	127
2.2.2. İyinin ve Kötünün Dönüşümlü İlişkisi.....	131
2.2.3. Mutlak Yok-oluş Arzusu ve Güzel	134
2.2.3.1. Acı.....	139
2.2.3.2. Haz	144
2.2.3.3. Acının Hazzı	147
2.3. Trajik Eros.....	151

III. BÖLÜM

Yokluktaki Varlıkta Birleşen Arzu(lar)

Giriş.....	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
3.1.Lacan ve Sınır	155
3.1.1.Bilimsel Söylemin Açmazı	159

3.1.2. Alternatif Bir Söylem olarak Trajedi	168
3.1.3. Sessizlikten Sözcüklere Dönüş ya da Trajik Deneyim	171
3.2.Lacancı Trajik Kahraman ya da Erotik bir Çıkış Anlatısı	176
3.3.Platon ve Sınır.....	181
3.3.1.Diyalektik Söylemin Açmazı (Varlık Yanılgısı)	184
3.3.2.Mitik Söylem ve Varlığın Yolu	193
3.3.3.Sözcüklerden Sessizliğe Dönüş ya da Olanaksızın Deneyimi	196
3.4.Platoncu Trajik Kahraman ya da Erotik bir Çıkış Anlatısı	201
Sonuç.....	205
 ABSTRACT.....	 209
ÖZET	211
KAYNAKÇA.....	213

I.BÖLÜM

Varlığa Özlem: Platoncu Arzu Diyalektiği

Arzunun *neliği* ve *nasıllığı* sorunu, odağında insanın düşünsel etkinliğinin bulunduğu felsefi geleneğin, karşılaşmak ve hesaplaşmak zorunda kaldığı bir konu olagelmıştır. Arzunun ne olduğu sorusunun Platon’dan modern düşüncenin başlangıcı olarak düşünülebilecek döneme ve bu dönemin kimi düşünürlerine ve oradan da modern söylemin çözümlemesini yapan yapısalcı ve yapı-sökümcü düşünceye uzanan bir hatta kimi zaman ana konu olarak ama böyle olmadığı durumlarda da ana konunun ayrılmaz bir parçası olarak sorunsallaştırıldığı ve konumlandırıldığı görülebilir. Bu bağlamda “*Arzu nedir ve düşüncenin gelişimi içinde filozoflarca neden bu denli önemsenmiştir?*” sorusunu şüphesiz ele alınan filozoflar bakımından değişen ve benzeşen yönleriyle yanıtlamak ve yorumlamak olanaklıdır. Bununla birlikte arzunun “özüne”, “doğasına” ilişkin yazdıklarından ve bunlardan çıkarılabilecek benzer sonuçlar bakımından özellikle iki düşünürün ön plana çıktığı söylenebilir: Platon ve Lacan. Aralarında zamansal olarak neredeyse yirmi beş asra yakın bir aralık bulunan bu iki düşünür arzunun düşüncelerinde oynadığı birincil ve yaratıcı rol nedeniyle birleşirler. *Şölen*’de Sokrates aracılığıyla aşkın ya da arzunun bir *eksikliğin* arzusu olarak hep kendinde olmayana yöneldiğini, dolayısıyla ancak sahip olmadığı şeye ilişkin bir yönelimselliğin ifadesi olduğunu ileri süren Platon sadece aşka değil, temelde insana ve insan olmanın beraberinde getirdiği ilişkiselliğin, bilginin ve bilgeliğin doğasına dair ipuçları verir.(Platon,2000:199d/200e) Bu ilişkiselliğin anlamını insanı belirleyen bir *eksiklik* üzerinden insanın insanla, kutsalın alanı olarak tanrılarla, yeryüzüyle ve buradaki konumuyla ilgili olarak gerçekleştirdiği yaşamsal etkinlikleri oluşturur. Platon’un düşüncesi aracılığıyla “*Arzunun bileşenleri nelerdir?*

Arzu bir sebep mi yoksa sonuç mudur? Sokrates'in bilgeliği nerede yatar? Bilgiyle arzunun ilişkisi nedir? Arzu olmaksızın varoluşu açıklamak olanaklı mıdır?" türünden varoluşun kökenine ilişkin soruları gündeme getirmek ve bu bağlamda *eksikliğin* varoluşun özünde ve Platon'un düşüncesinde ne denli belirleyici bir vurguya sahip olduğunu görmek olanaklıdır. "Eros'un iki farklı parçayı bir bütün haline getiren bir aracı, bir daimon olduğu" (Platon, 2000:202e) savı ile Sokrates'in Diotima'yı ima ederek aşka ilişkin öğrendiği her şeyi bir kadında öğrendiğini ileri süren savı ilkin arzunun aslında *arada-bulunan* bir varoluşa bağlı olduğunu, ikincil olarak da *başkalığın, farklılığın, ötekinin* açığa çıktığı *ayrimsal* bir söylemin böylesi bir varoluştan ayrı tutulamayacağını dile getirir. Bu bağlamda Platon'un söyleminde *ayrimsal* olanın göz ardı edilemez bir önemi olduğunu ve erotik olanın bizzat *ayrimsal* olanın açılımına denk düştüğünü söylemek olanaklı olmaktadır. Bu bakımdan Platon'un felsefi söylemi Lacan'ın sadece psikanalitik kuramın ve deneyimin bütünüyle sınırlandırılmayacak zenginlikteki, merkezi değil bir tür merkezsizliği ön plana çıkartan arzu söylemiyle kesişir. Lacan'ın belirli bir merkeze ait olmamayı dile getirmekte kullandığı arzu söylemi, temeli *eksiklik* anlamında *boşluk* olan ve *benliğini* ardına geçemediği ama hep berisinde kaldığı bu kökensel *eksiklik* içinden imgesel yansımalarla kuran ve bu anlamda özünü oluşturan *boşlukta* birbirinin içine geçmiş katmanların yapılandığı psişik ve dilsel, merkezsiz bir varoluşa işaret eder. *Eksikliğin* söylemi olarak arzunun söylemi barındırdığı çağrışımlar göz önünde tutularak söylenecek olursa *ayrımın* söylemi olarak yaratıcı bir biçimde işler ve bu söylem bağlamında Platon'la Lacan'ın dile getirdiklerinde vurgu bir tür *kökensel kopuş* üzerinde yoğunlaşır. Diotima'nın kişiliğinde Platon'un Sokrates aracılığıyla dolayımamada bulunduğu *ayrimsallık*, Lacancı bir perspektif

bağlamında arzunun nedeni olarak görülen ö/Öteki olarak anne aracılığıyla kurulan ve bu bakımdan eksik varoluşun doğasını karakterize eden ilksel ve kurucu bir ilişkiye dair yorumlanabilir.¹ Bu bağlamda Platon'un diyaloglarının dramatik yapısını ve bu dram sahnesinde dile getirilenleri devreye sokulan Lacancı arzu söylemi aracılığıyla insanın arzu belirlenimli ya da *yok-luk* yönelimli “doğasına” ilişkin kökensel bir açılımın ifadesi olarak yorumlamak olanaklı görünmektedir. Böylesi bir açılımın her iki düşünür için de benzer olduğu ileri sürülebilecek yanını ise insan varoluşunun *kopuş* ya da *ayrılma* ile birlikte yüz yüze kaldığı ve denetim altına alamadığı bir yazgıyla bağlanmış olması oluşturur. Bu yazgıyı Platon'un söylemi bağlamında varoluşun *burada-bulunuşunu* anlamlandıran bir Öteki olarak, Lacancı söylem bağlamında ise özneyi kuran bir Öteki olarak düşünmek olanaklıdır. Her iki durumda da söz konusu olan kendi kendine yetemeyen, tek olamayan, eksik, yitimli, temelini kaybetmiş, yabancılaşmış bir varoluştur ve bu varoluşsal durum *özneliğe* işaret etmektedir.² Platon'un da Lacan'ın da arzu söylemlerinde özne tamamen kapsanması ya da tüketilmesi ve bu anlamda denetim altına alınması söz konusu olmayan aşkınsal bir Öteki dolayımında belirginleşen ve ancak böylesi bir Öteki aracılığıyla olduğu hale gelen bir oluşumu ifade eder. Bu bağlamda Platon'da ideaların alanı olarak *mitos*'un Lacan'da ise tanrıların alanı olarak *Şey*'in, Öteki'nin

¹ Bu bağlamda Lacan'ın metinlerinin İngilizce çevirilerinde olanaklı olan ama dilimizde vermenin olanaklı olmadığı bir kelime oyunu söz konusudur. Yeni-doğanın anneyle bağlantısı, annenin bebeğin özneleşme sürecinde oynadığı imgesel ve simgesel roller bakımından onunla kurmak zorunda kaldığı ilişkinin yanı sıra annenin ait olduğu Ötekiliğe yapılan vurguyu da akla getirmesi bakımından “*mOther*” biçiminde çevrilmektedir. Bebeğin anneyle kurduğu ilişki aslında anneden kopmanın ve böylece bir daha anneyle birleşmenin olanaksız oluşunun, yani özneleşmenin ve kaybedilen birlik anlamında kayıp arzu nesnesiyle kurulmaya çalışılan olanaksız ilişkinin ifadesidir. Bu kopuş bağlamında ayırım daima vardır ve Lacancı algoritmada üzerine çizgi çekilen öznenin anlamı öznenin bizzat kopuştan kaynaklanan oluşturu bir ayırımın ve temelsizliğin ifadesi olmasıdır.

² Özne terimi düşünceye her ne kadar yolunu Descartes'in açmış olduğu moderniteyle birlikte girmiş olsa da Platon'un diyaloglarında varlık bulan karakterleri Lacancı arzu söylemi aracılığıyla özne olarak yorumlamak ve dolayısıyla burada bir anakronizmanın söz konusu olmadığını ileri sürmek olanaklı görünmektedir; arzunun belirleyici olduğu bir düzlemde sadece yabancılaşmış, kökenini arayan devinim halinde özneler vardır; bu bağlamda Platon'un söyleminin hakikati arayan, kökenini kaybetmiş öznelerinden söz etmek olanaklıdır.

alanı olarak dile gelmez, dilin sınırları içine çekilemeyen, adlandırılmayan, yani arzunun alanına işaret ettiği söylenebilir. Bu bağlamda her iki düşünürün söylemlerinde arzunun ancak bilinemez, ulaşılamaz bir Öteki bağlamında anlaşıldığı ileri sürülebilir. Aracılığıyla devinimin olduğu, anlamsal kurgunun çatıldığı, iç içe dünyaların açıldığı bilin(e)mez Öteki, her iki düşünürde de parçalanmışlığın ve ayrı düşmüşlüğün merkeziz kıldığı öznenin eksikliğini kapatma olanaklılığına işaret eder. Bu durumu Kearney'den ödünç alarak yorumlayacak olursak öznenin gerek Platon gerekse de Lacan'da “(...) *lettre, l'etre, l'autre* (...)” (Kearney, 1993: 280) üçlüsünün geçiş hattında olmasında aramak gerekir. Her iki düşünürün arzu söylemi mutlak anlamda, aşılabilir bir Ötekiliği ön plana çıkartır. Odağında dile sahip öznenin olduğu bir varoluş tasarımı, gösteren, daima bir kaybı, şimdi, burada olmayı, yani bir Ötekiliği imler ve bir daha ele geçirilemeyecek kökensel bir kaybın ikamesi olarak var olur. Bu durumda daima bir yokluğu imleyen dil, yerine geçtiği temel eksikliği, boşluğu kapatmaya, doldurmaya çalışacak biçimde işler. Söz bu bağlamda Varlığa ulaşmak ister ve özneyi de içine alan kesintisiz bir devinime aracılık eder. Bu devinimi sağlayansa kopmuş ve ayrılmış olmanın kökeni ya da yurdu olarak okunabilecek Ötekidir. Bu bağlamda Platon'un ve diyaloglarının önemi tam da sözün, özü yokluk olan Varlığı karşılayamaması hakikatinde ortaya çıkar. Odağında söz olan diyaloglarında Platon sözün peşinden hakikate, başka bir deyişle bütüne ulaşmaya çalışan karakterleri resmeder. Diyalog bu yönüyle yaşamın açılımı olarak görünür. Varlığa ulaşamayan sözün, yerine geçtiği “doluluğu” bir eksiklik karakterinde tekrar etmeye başladığı yer diyalogların sahnesidir. Dil kendini tamamlayamayan hakikatin kesintisiz tekrarlar zinciri olarak işler ve söz, devinimini sözü karşılıklı olarak alıp veren iki yitimli özne aracılığıyla varlıkla ve ö/Ötekiyle

olan, temelini kopuşun belirlediği kökensel ilişkide gerçekleştirir. Böylece yitimlilikleri içinde özneler eksikliklerinin yarattığı arzu aracılığıyla birbirleriyle etkileşim içinde bilgeliğin ardı sıra açılan olanaklılığa yürürler. Bu bağlamda Platon'un ve Lacan'ın arzu söylemlerinde ulaşılması olanaklı olmayacak bir yansıtım (projeksiyon) olarak varlığın, yetkinliğin, bir-leşmenin vurgusu bulunur ve her iki düşünür de kayıp olanın dilde yeniden var edilebileceğinde ve arada-olmanın böylesi bir daimonik arayışa karşılık gelmesinde birleşir görünürler.

Jacques Lacan 1950'li yılların başında ilkin Freud'un psikanaliz tekniği üzerine verdiği semineriyle başlayan ünlü seminerler dizisini 1970'li yılların başlarında verdiği Kadın cinselliği üzerine olan XX. Semineriyle sonlandırır. Merkezinde uyumsuz ve parçalanmış bilincin devingen kıldığı bir öznenin soruşturulduğu, yaklaşık yirmi yıla yayılan mesleki ve düşünsel yaşamı, zamanla ayrıntılanan, dönüşen ve bazen de soru konusu edilen problemle bağlantılı olarak gelişen bir vurgu değişikliğinden payını alır; fakat gene de tüm bu değişimlere ve dönüşümlere rağmen özne ve özneyi denetim altına alınamayan bir biçimde belirleyen “Gerçek/Şey/Jouissance” “kavramı” Lacan'ın kuramında ve uygulamalarında sahip olduğu merkezi konumu kaybetmez. Lacan Freud'dan devralarak deşmeye çalıştığı *Gerçeği* felsefe, edebiyat, bilim ve psikanaliz tarihinden kimi isimlerin metinleriyle girdiği diyalog üzerinden yeniden yorumlar ve böylece *sözün* durmak bilmez devinimiyle düşüncenin derinliklerine dalan öznenin önü sıra açılan olanaklılıklar anlamında “hakikatin” peşinden gitmeye çalışır. Bir giriş niteliğinde kurulan bu cümleler eşliğinde düşünülecek olursa Lacan'ın arzu söylemini arkasına alan bu tezin vurguda bulunmaya çalışacağı temel nokta Lacancı bir söylem üzerinden okunan bir

Platon'un aslında arzuyu ön plan alan bir filozof olduğu yönündedir. *Arada-olan* bir varoluş olarak insan, arada oluşunu imleyen söze/dile bağlanmıştır ve yaşamı kökensizliğinin yansıması olan bir dilsellik içinde kurulmaktadır; böylece insanın aynı zamanda *yok-lukça* belirlendiğı, *yok-lukça* belirlenmeninse arzu dolu bir varoluşa işaret ettiğı ve bunun da diyalogların kökensel anlamına ışık tuttuğunu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda diyaloglar bizim yeryüzündeki varoluşumuzu, bu varoluşun özü olan erotizmi, eş deyişle trajikliğimizi açmaktadır. Başka bir deyişle Platon'un diyalogları Lacancı bir yorumlamanın pusulasında kendini yalnızca dil olarak dilde gösteren arzunun, doldurulamaz bir *yok-luğun*, dindirilemez bir özlemin ifadesi ve ikamesi olmaktadır. Tez bu söylenenler bağlamında Lacancı bir arzu söyleminde belirginlik kazanan bir Platoncu arzu söyleminin olanaklılığına ve bu olanaklılığın açığa çıkardığı trajik varoluşa odaklanmaktadır. Bu odaklanmanın üç bölüme yayıldığı tezin ilk bölümünde Platon'un *Lysis*, *Phaedrus* ve *Şölen* diyaloglarına bakılarak Platon'un arzu söylemi belirginleştirilmeye çalışılmaktadır; tezin ikinci bölümünde Lacan'ın düşüncesinde, özellikle de erotikle trajiğin ilgisi bakımından önemli bir yer tutan VII. Seminer göz önünde tutularak Lacan'ın arzu söylemine ışık tutulmaya çalışılmaktadır. Tezin son bölümü her iki düşünürü "aynının tekrarını" olanaklı kılan dilsel/ayrımsal mantık aracılığıyla "benzerlikleri" bakımından değerlendirmeye odaklanmaktadır. Sonuç olarak "Platon ve Lacan bağlamında Arzu Sorunsalı" başlığını taşıyan tez kendini Lacan'ın diyalogu aracılığıyla dönüşen bir Platon'a, dönüşen bir Platon üzerinden de arzu kavramına ilişkin bir okuma ve anlama çabası olarak konumlandırmayı amaçlamaktadır.

1.1.Bilgelik Yolunda Bir Ölümlü: Lysis

Lysis, sevginin, Phaedrus ve Şölen diyaloglarında olduğu gibi doğrudan doğruya ele alındığı ve bilgi, iyi, arzu gibi Platon'un felsefi düşüncesinde temel öneme sahip kavramlarla iç içe örülerek çözümlenmeye çalışıldığı erken dönem diyaloglarından birisidir. Bununla birlikte gerek Phaedrus gerekse de Şölen'in tersine olay örgüsünün belli bir sonuca ulaş(a)madan bırakıldığı çözümsüz bir metindir. Oylum olarak diğer iki diyalogla karşılaştırıldığında bir hayli geride kalan diyalogun her şeye rağmen daha sonra Phaedrus'ta ama özellikle de Şölen'de işlenen kimi baskın temaları gelişmeye açık bir biçimde ele alması nedeniyle erotik diyaloglar kümesi içinde göz ardı edilemeyecek denli ön plana çıktığını söylemek ya da söz konusu metni azımsanamayacak bir değere sahip olduğu biçiminde yorumlamak olanaklı görünmektedir. Diyalog bir bakıma arkadaşlığın özünün sorgulanması bağlamında sevginin ve sevginin ne olduğunun sorgulanması bağlamında da arzunun devinimsel, yaratıcı, var etmeye dönük doğasını açılar.

1.1.1.Sevginin (Philia) Açılımı

Karakter olarak Lysis'in merkeze konduğu diyalogun ana kahramanı sorgulamayı yapan Sokrates'tir. Diyalog Lysis karakteri üzerinden dostluğun, dolayısıyla da sevginin ilgili tarafları içine alan ikili bir ilişki biçimi olduğu savıyla açılır. Burada önemli olan iki ucun olduğu, uçlarda tarafların olduğu ikili, kutupsal bir ilişkinin varlığıdır. Savın dayandığı nokta Sokrates-öncesi Empedoklesçi evren tasarımıyla dile getirilen "benzer olan benzer olanı çeker" yasasıdır. Çekimin, dolayısıyla sevginin benzerlik üzerinden olduğu biçimindeki sava karşı üç temel karşı-sav

geliştirilir (Platon, 1986:213e-215c) Eğer benzer benzeri çekiyorsa bu her tür benzer ilişkisi için geçerlidir; bu durumda kötü de benzerini, yani kendisi gibi kötü olanı çeker; ama burada kötünün zarar veren bir doğaya sahip olduğu öncülünden yola çıkılarak kötünün kötünün dostu değil ancak onun düşmanı olabileceği sonucuna ulaşılır. Demek ki bu sonuç göz önüne alındığında benzerin benzere dost olduğu ve bu nedenle sevginin benzerlerin ilişkisi üzerinden anlaşılabilmesi savı daha derin bir sınamaya tabi tutulmalıdır. (Platon, 1986:214b-c) Peki o zaman eğer kötüler söz konusu olduğunda ilişki biçimi dostluk olmuyorsa iyi ile iyinin benzerlik ilişkisinde durum nedir? İyi iyi ilişkisine ilişkin çözümleme Lysis diyalogu açısından arzu sorunsalının da ilk defa ortaya çıktığı bölümdür. İkinci sav iyinin iyiyle benzerlikten dolayı dost olamayacağını çünkü benzer oldukları sürece birbirlerinden karşılıklı olarak bir şey alamayacakları, dolayısıyla da birbirlerinden bir yarar elde edemeyeceklerini ileri sürer. Bu durumda dostluk ya da sevgi iyinin iyiyle olan ilişkisini de kapsamaz. Üçüncü olarak iyi kendine yeten olmasından dolayı kendisi gibi bir başka yeterli iyi ile ilişki kurma gereksinimi duymaz. Kendine yeten kendinde doldurması gereken bir eksiklik olmadığı için olmayan bu eksiği doldurmasına yardımcı olacak bir ötekine başvurmak zorunda kalmaz; çünkü o zaten kendi kendisine yetmektedir, böyle olduğu içindir ki eksikliğini duymadığı benzerine ilişkin bir eğilim de geliştirmez, eğilimin geliştirilmediği noktada sevgi de oluşmaz sevginin olmaması aynı zamanda dostluğun da olmaması anlamına gelir ki bu durumda iyiler olarak benzerlerin birbirlerinin dostu olmadığı sonucuna bir kere daha varılmış olur.(Platon,1986:214e-215b) Sonuç olarak eksikliğin olmamasının işlev dışı bıraktığı fayda boyutu sevginin arzuyla olan içsel bağlantısının açığa çıkmasını sağlar.

Gelinen bu noktadan sonra Sokrates ve diyalogun diğer kişilerinden Meneksenos'un arasındaki sevginin zıtların çekimini içeren türden bir ilişki biçimi olduğu savının tartışması da daha önceki tartışmada kötünün hiç kimsenin dolayısıyla iyinin de dostu olamayacağı sonucuyla bağlantılandırılarak geçersiz sayılır.(Platon, 1986:216a-216b) Sokrates sevgi ya da dostluğun benzerlerin ve karşıtların ilişkisinde olanaklı olamaması üzerine bir üçüncü seçenek daha olabileceğinden söz eder; bu ne benzerin ne de karşıtın ama *arada-olanın* yani ne iyi ne de kötü olanın iyi ile olan ilişkisidir.(Platon,1986:216d) Sokrates bu önermenin geçerli olup olmadığını sınamak için gündelik yaşam akışından iki örnek verir: bunlardan ilki ne iyi ne kötü sınıfına sokabileceğimiz bedenin bir iyi olarak hekimlik sanatıyla olan ilişkisidir; fakat bu ilişkideki sorun şudur: bedenin hekimlik sanatıyla ilişki kurmasının olanağından ancak bir hastalıkla bağlantısı varsa söz edilebilir; yani ne iyi ne de kötü olanın iyi ile ilişkisi devreye ancak bir kötünün girmesiyle gerçekleşir. İkinci örnek ise ne iyi ne de kötü olan insan ruhunun iyi olarak bilgiyle kurduğu ilişkidir; ama burada da bu ikili ilişkinin olanağı, beden hekimlik ilişkisi örneğinde olduğu gibi, bir üçüncü öğeye gereksinim duyar; bu da bilgisizliktir; insan ruhu ancak bilgisiz olduğu sürece, yani bilgidен yoksun olduğu sürece bilgiyi arzulayan, onu elde etmek isteyen bir çaba içine girer; bu durum ne iyi ne de kötü olanın iyi olan ile ancak bir kötü aracılığıyla ilişki kurmasıdır.(Platon,1986:217a-b,218a-b) Platon burada ruh, bilgi ve bilgisizlikten kurulu arzu üçgeninin devinimine ilişkin şimdilik yalnızca ima düzeyinde kalan bir anlayışı/kavrayışı özellikle de Şölen diyalogunda çok daha ayrıntılı ve gelişmiş bir biçimde ele alır ve bir bakıma tanrısal ve insani doğa arasındaki parçalanıp kopmuş ilişki diyalektiğini gözler önüne serer.³ Sevginin

³ Bu parçalanma diyalektiği III. Bölüm'de Platon'da olanaksızın deneyiminin ele alındığı alt başlıkta

dostluk üzerinden açılımının benzerle benzerin ilişkisinden karşıtların ilişkisine oradan da arada-olanın iyi ile ilişkisine geçmesi Sokratik düşünce çizgisini farklı bir noktaya getirir; bu, ilk dostun ya da sevgilinin tepe noktasında bulunduğu bir sıradüzen düşüncesinin gündeme geldiği ve diyalog açısından da kritik olan noktadır.

1.1.2. Sevginin Erekbilimsel Yapısı

Gelinen nokta sevginin ya da dostluğun nesnesiyle nedenine ilişkin devinimsel bir kavrayışın ortaya çıkmasıdır; daha önceki örnekler de düşünüldüğünde bir ilişki durumunun olduğu yerde bir seven ve bir sevilen vardır; ama sevenin iyi olan bir sevileni sevmesi bir kötü dolayımında olmaktadır ki bu, son çözümlemede olan bitenin kötü dolayımında oluşacak bir sonul iyi ile bağlantılı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Yani bir hastanın hekimi sevmesi hastalık nedeniyle ve hastalık dolayımında da sonul olarak sağlık nedeniyle olmaktadır. Bu dolayımsal bir ilişkidir ve Platonik düşünce akışında sevenin bir sevileni sevmesinde bir kökene doğru geri gidiş etkinliğinin söz konusu olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır; çünkü sevilenin sevildiği her durumda sevilen hep bir başka sevilen dolayımında sevinecek, hep başka bir sevilen dolayımında sevilen bu sevilen de başka bir sevilen dolayımında sevilerek bu sevme sevilme örüntüsünün *ad infinitum* devam etmesine neden olacaktır. Bu zincirleme durum seven sevilen ilişkisinde ereksel bir yapılanış ya da işleyiş olduğunu ilk defa göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu işleyişte ya da devinimsellikte göze çarpan şey kökene gidişin bitimsiz bir doğaya sahip olmadığı ve başka bir şey için değil ama yalnızca kendisi için istenen ve diğer her şeyin de ondan

gösterilmeye çalışılacaktır.

dolayı istendiği bir temel şeyin olduğu kabulüdür. Bu temel Sokrates’in *ilk dost*⁴ diye kavramsallaştırdığı seven sevilen ilişkisindeki zincirin devinime geçmesinin nedeni olarak görülen ve erekselliği kuran **temeldir**. Glidden’ın da belirttiği gibi aslında “*arkhe* ve *aition* olarak *proton philon* Platon’un Formları ile birlikte açıklayıcı rolü paylaşır”(Glidden, 1981:56) Bu bağlamda Sokrates nesnesine göre iki tür sevgiden/dostluktan söz eder: bir şeyin kendisi için değil de başka bir şey uğruna sevildiği türden sevgi ile yalnızca bir şeyin kendisi uğruna sevildiği türden sevginin olduğu sevgi. Bu bağlamda “ne iyi ne de kötü olanla ilk dost arasındaki sevgi *içsel bir sevgi* olarak, ne iyi ne de kötü olan ile yararlı olan arasındaki sevgi ise *dışsal bir sevgi* olarak düşünülebilir.”(Wolfsdorf, 2007:242) Sokrates’e göre yararın işlevselliğini gözetken sevgi türüne ait dışsal sevgi içsel, otantik sevginin bir görüntüsüdür.(Platon, 1986: 219c-220d)⁵ Otantik, temel konumundaki sevginin doğası arzusun doğasıyla aynıdır. Arzu yoksunluktur ve ancak elinde olmayanı, yoksunu olduğu şeyi arzular. Arzu sevginin nedeni olduğu içindir ki yoksun olan yoksunu olduğu şeyi sevip arzular.(Platon, 1986: 221e1-2)⁶ Sevginin arzuyla bir kötü ya da eksiklik üzerinden yarattığı ortaklık aslında Penner ve Rowe’un da belirttiği gibi “*philia* ve *erosu* iyiyi istemenin/arzulamanın belirli türleri olarak yorumlamanın olanağını açar.”(Penner, Rowe 2007:212) Bu, Platon’un düşüncesinde en tepede artık her şeyin ondan dolayı istendiği bir iyinin (agathon) bulunduğu ve bu

⁴ Platon’un Sokrates aracılığıyla gündeme getirdiği ünlü *Proton Philon* kavramı- ki gerek Phaedrus’ta gerekse de Şölen’de farklı biçimlerde (örneğin iyi, güzel, doğruluk gibi) ama -işlev olarak kökensel neden işleyişinde anlaşılıyor. Örneğin Gorgias’ta Polos’la Sokrates arasındaki diyalogun ilgili pasajında varılan nokta şöyledir: “İyi, tek (gerçek) arzu nesnesidir” (Gorgias:467c5-468c7)

⁵ Bu ikili ayrımın Vlastosçu bir bakış açısından nasıl hedef alındığını bir sonraki alt başlıkta göstermeye çalışacağım.

⁶ Bu noktada örneğin Wolfsdorf daha ilkel düzeydeki isteğin (epithumia) arzusun daha genel bir koşulu olarak ya da dostluğun, philia gibi daha genel bir koşulun görünümlerinden biri olarak, düşünülebileceğini söyler (Wolfsdorf, D.2007:244) Epithumia’yı özellikle Devlet diyalogunda Platon erosun negatif işleyişi olarak ele alır; yani bedensel olanın yönelimselliği içinde devinime yol açan ve iştah diye çevirebileceğimiz genel biçim olarak.

istemenin de Lysis'te kötüyle eşleşen bir aracı bağlamında devinime geçtiği hiyerarşik ve erekbilimsel bir yapının varlığını görünür kılar. Diyalogda arzunun devinimini sağlayan şey eksiklik ya da yoksunluk koşulunu oluşturan kötüdür denilebilir. Nihai bir kendinde iyiyi(agathon) sevmek(philon) yani “*proton philon*”u, kendisinden başkası erek edinilemez bu nirengi noktasını, eksiklik dolayımında koşulsuz olarak erek edinmek Plâtoncu bilgelığın ne tür bir karaktere sahip olduğunu da ortaya çıkarır: Burada artık varlıktan (to **onta**) kopmuş ve bir eksiklikle eyleme geçirilmiş bir *failin* sevme yoluyla (philon) kavuşmaya çalıştığı bir yüksek iyi (agathon) kavrayışı vardır; bu tepe noktası, ilk dostluğun aynı zamanda bilgelığe açılan kapı olduğunun ve buraya ulaşma çabasının ancak sonu gelmeyecek bir sevgi ile olanaklı olduğunun ifade edilmesinden başka bir şey değildir; bunun en açık örneği diyalogda Sokrates'in bilgelikle ilgili olarak söyledikleridir:

“...bilgiye erenler Tanrı da olsalar insan da artık bilgiyi sevmez, ayrıca kötü denecek kadar bilgisiz olanlar da bilgiyi arzulamaz diyebiliriz; çünkü kötü ve bilgisiz olanlar bilgiyi sevmez. Demek geriye bilgisizlik denen kötülüğün henüz akılsız ve cahil hale getirmediği kimseler, henüz bilmedikleri şeyi bilmediklerini kabul edenler kalıyor. İşte bu yüzden bilgiyi sevenler ne kötü ne de iyi olanlardır. Kötü olanlar ve iyi olanlarsa, tersine, sevmezler bilgiyi; demin karıştın karıştın dostu olmadığını; benzerin benzerin dostu olmadığını söylemiştik çünkü.” (Platon 1986:218a)

Sokrates aracılığıyla dile getirilen bu düşünceler hem diyalogun hem de Platon'un erotik bilgi etkinliğine bakışın merkezini oluşturur. Bilgiye ulaşmış olmak, bilgisizliğin denk düştüğü boşluğu doldurarak yetkin duruma gelmiş olmayı, yani arzunun, dolayısıyla da bilgelik sevgisinin ortadan kalkmasına neden olur; benzer şekilde mutlak yoksunluk içinde olanların da bu bağlamda düşünülen bilgiye ilişkin türden yoksunluğu ortadan kaldıracak bir isteği olmayacaktır; oysaki böylesi bir yoksunluğun harekete geçirici bir yanının olması gerekir; ama hiçbir devinim olmaz; çünkü mutlak yoksunluğun olduğu yerde mutlak bir farkına varamayıp, mutlak bir

unutuluşun içinde bulunuş vardır; bu durumdan kurtuluş ne iyi ne de kötü olanın, yani ne bilgiyi mutlak bir anlamda elinde tutarak adeta tanrısal bir doğaya sahip olanın ne de bilgiyle hiçbir şekilde ilgisi olmadığı için fazlasıyla noksan bir doğaya sahip olanın, başka bir deyişle *arada-olanın* bilgiye ve bilgeliğe açık olmasından geçer.⁷ Böylece arada-olan, *fail* olarak eksikliğini gidermenin yoluna girerek bu yolda en iyiye ulaşmanın, nirengi noktasına varmanın, olmanın (ta onta) ve oldurmanın çabasını güder.

1.1.3.Lysis'in Çıkmazı

Lysis diyalogunun, ele aldığı kavram konusunda, yani dostluk ve sevgi konusunda belirli bir sonuca var(a)madığını ve Plato'nun *corpus*'u içinde *aporetik* diyaloglar sınıfına konabileceğini ileri sürmek eros ilkesinin Platon'da ne kadar merkezi bir yere sahip olduğu göz önüne alındığında ileri sürülmesi pek de olanaklı görünmeyen bir savdır; her ne kadar Platon'un metinleri özellikle de Schleiermacher ile başlayan sınıflandırma çabasının doğal bir sonucu olarak uzunca bir süre gelenekselleşmiş bir mantığa göre gruplandırılmaya çalışılmışsa da Lysis'in bütününe bakıldığında sonu getirilmeden bırakılan birçok savın bir çözümsüzlükten öte Platon'un düşüncesine ilişkin son derece zengin içerimleri ortaya koyduğunu ve bunların Phaedrus ya da Şölen gibi diyaloglarla belirli bir koşutluk içinde okunabileceğini söylemek olanaklıdır. Bununla birlikte örneğin Vlastos gibi bir Platon uzmanı Lysis'in içerdiği çıkmazın çözümsüz bırakılan savlardan çok Platon'un sevgi görüşünden

⁷ Açık olmak ve bilgelik yoluna girmek gerek Phaedrus gerekse de Şölen diyaloglarında benzer, hatta birbirini tamamlayıcı sayılabilecek biçimlerde ele alınır; Lysis'te olduğu gibi bu iki metinde de soruşturmaya güzel bir ya da birkaç konuşmacı-muhatap dolayımında girmenin ve böylece belli formlarla sanki bir tür *anımsama* bağlantısı üzerinden ilişki kurmaya çalışmanın Platon'un başka birçok diyalogunda da bulunabilecek koşutlukların başında geldiğini düşünmek olanaklı gibi görünüyor.

kaynaklandığını ileri sürer. Bu eleştirinin hedef aldığı temel sav Sokrates’in Lysis’in 215b-c pasajlarında dile getirdiği “(...) eğer insanın hiçbir şeye gereksinimi yoksa bir eğilim hissetmez (...) eğilim hissetmediğinde de sevemez” yollu savıdır. Buradaki bakış açısı Vlastos’a göre “*sevgiye ilişkin egoistik bir bakış açısıdır* ve bu bağlamda Sokrates’çi âşık diğerlerini kendileri uğruna, oldukları kişi olarak sevme yeteneğine sahip değildir.” (Vlastos, 1981:8-9) Burada nasıl bir yeteneksizlikten söz edilmektedir ve Platoncu failin yeteneksiz bir âşık olduğunu söylemek ne denli haklıdır? Aslında bu noktada erotik olanın Lysis bağlamında Platoncu bir ereksellikte nasıl bir ilişkisi olduğunun ve bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz ikili ayırımın anımsanması önemlidir. Wolfsdorf’un değindiği bu ayırım metinde sözü edilen iki farklı sevgi türü olduğuna ilişkindi: bunlardan içkin sevgi olarak kavramsallaştırılabilecek asli sevginin öne çıkan özelliği sevilenin yalnızca kendisi için seviliyor olması, dışsal sevgi olarak kavramsallaştırılabilecek olan sevginin ise işlevselliğe bağlı olarak kendisi için değil de hep bir başka şey için seviliyor olması idi; yani; bir bakıma özsel olan ve böyle olduğu içindir ki hakiki olan ile bu hakikatin görüntüsü olan iki ayrı sevme türü söz konusu idi. Böyle bir ayırımın olmasının temel nedeni Platoncu nesneler düzenine içkin olan hiyerarşik yapıdır ve tam da bu noktada Vlastos’a göre Platoncu erosun yarattığı çıkmaz belirlemektedir:

“(...) sevginin, diğer bütün nesnelerin onun uğruna sevildiği ilk [ya da uç] nesnesi; bu şey hakikaten ve gerçekten sevilen tek şeydir-ya da kesin olarak sevilmesi gereken tek şey. Bu şey uğruna sevilen diğer nesnelerin sanki bu ilk nesnenin bir yığın imgeleriymiş gibi yanıltıcı olabileceği konusunda Sokrates bizi uyarır. Gerçekte bu **proton philon** olmadıkça, sevdiğimiz bir adamı kendisi için sevmek, Kant’ın ifadesiyle, onu kendi içinde erek olarak sevmek yanlış olacaktır. Durum buysa eğer bizi diyalektiğiyle iyileştirip yanılsamayı bozacak ve “hakikaten” sevdiğimiz aslında başka bir şey olduğunu bize gösterecek Sokrates gibi bir filozofa gereksinimimiz var gibi görünüyor. Peki, ama o zaman her şeyin üzerinde yer alan bu **proton philon** nedir? Sokrates’in söylemeye hazır görüldüğü tek şey bunun “iyi” olduğu ve “herhangi bir insan için iyi” derken de Sokrates’in insanı mutlu kılan şeyi” anladığıdır.” (Vlastos, 1981:10-11)

Bu durumda iyi olana ulaşma çabası ve mutluluk eşdeğerdir ve ilişkide bulunan her şey bu nihai iki erek dolayımında hiyerarşik bir değere ve anlama sahiptir.⁸ Vlastos burada psikolojik ve moral bağlamda olmak üzere iki sonuçtan söz edilebileceğini dile getirir: İlişkide bulunan şeyle kurulan ilişki eğer o şey insan-dışı bir nesne ise ve ancak dolaylı olarak, yani dışsal bir sevginin nesnesi olarak gerçekleşiyorsa burada ilişkinin psikolojik sonucu söz konusudur; fakat Platonik çıkmaz, sevgi nesnesinin bir insan olması durumunda ortaya çıkar; çünkü insana yönelik bir erosun olduğu yerde Vlastos aynı erosun “belirli bir ad taşıyan, bütün ve yeri doldurulamaz” bir bireye yöneltilmiş bir erostan öte bir nitelikler öbeğine, aşığın “doğru ya da yanlış” ama bir kişiye yüklediği güzellik algısına, anlamlar bütününe yöneltilmiş bir eros olduğunu ileri sürer.(Vlastos, 1981:28) Bu ikinci tür erotik yönelimde ilişkinin moral olarak noksan olduğu sonucu ortaya çıkar.

“Kişi somutluğu içinde düşünen, hisseden, istekte bulunan, umut eden ve korkan bir varlıktır ve dolayısıyla sevgi ilişkisinin mükemmel, yetkin bir sevginin nesneleşmesine yönelik olması bu somut kişileri sevginin merkezi özneleri olmaktan alıkoyar; çünkü böyle bir durumda bu sevgi ilişkisinin yöneldiği özneler için var olması gereken duygu ve hissetme koşulu ortadan kalkar. Öyle ki bu sevgi biçiminde seven ve sevilen arasındaki ilişki sanki bir ölümlü ile bu ölümlünün yöneldiği “*kutsal bir imge*” arasında gerçekleşir.(Vlastos,1981:32)

Lysis diyalogunda ve diğer erotik diyaloglarda ortaya çıkan temel problem Vlastos’un da vurguladığı gibi bu yetkin idea tasarımı karşısında adeta bir hiç konumuna indirgenen ve aslında erosun belki de en önemli işlevi yerine getirmesinde olmazsa olmaz koşul olarak düşünülebilecek olan bireyleri yok sayan, ortadan kaldıran eros tasarımıdır. Böyle bir kuramsal çerçevenin ete kemiğe bürünmüş kişileri bizzat aşkın, sevginin -ama burada düşünüldüğü biçimiyle- belli bir ideal

⁸ Nihai ereğin (proton philon) son çözümlemede İdea olduğu açıktır. Bu durumda filozoflar da *arzuyla* hakikatin peşinde koşanlardır:

“-Bilgeliği sevenlerin gerçeğin ve hakikatin de aşığı olduğunu yadsıyabilirler mi?

-Bu canavarca olurdu dedi.

- Peki ya resmettiğimiz kadarıyla filozofun doğasının en yükseğe ve en iyiye yakın olduğunu yadsıyabilirler mi?

-Elbette hayır. (Platon, Devlet 2005:51d1-4)

form üzerinden, kusursuz bir formu anımsatması nedeniyle önemsiyor görünmesi bu kişilerin *oldukları kişi olmaları* nedeniyle sevginin ve arzunun nesnesi olmaları olasılığını ortadan kaldırır; hatta ve hatta böyle bir olasılığı anlamsız kılar. Artık burada söz konusu olan, yitimliği içinde devinen ve bu yitimsizliğin olanaklı kıldığı **arzu** ile yarım kalmışlığına, parçalanmışlığına, yeryüzündeki sıkışıp kalmışlığına, daha doğrusu *arada-kalmışlığına* bir miktar da olsa deva arayan *failin, sevenin* kendisine bu devanın, bu çarenin yolunu açacak olan sevgiliyle karşılaşmasıdır; aşkın⁹ olana ulaşma çabasında olanın, bu yola girmiş olanın, arada-olmaklıkla eksikliğinin arzusunu kendini bütünlemek yoluna sokmuş olanın kendisine yetkin olanı, hakikati anımsatacak olanı, yalnızca bu hakikat nedeniyle sevmesi, ulaşılacak istenenin sevilende değil bu sevilenin anımsattığı *proton philon*'da, ilk dostta olması anlamına gelir; bu noktada mutluluk ilk dosta ulaşmaktır; bu dostun parlak ışığının soluk birer yansıması olarak düşünülebilecek olan gelip geçici “dostların” ya da sevgilerin ancak ve ancak bu ilk dost nedeniyle göreceli bir anlamları ve değerleri olabilir.

Aslında Lysis'te çok da işlenip derinleştirilmemiş bu bakış açısı Platon'un düşüncesinde genel olarak ortaya çıkan, görünür olan iki uçlu, iki kutuplu evren tasarımını gözler önüne serer. Bu iki kutupluluk gelip geçici olan ile kalıcı olanın, özsel olmayanla özsel olanın, ölümlülerle ölümsüz olanın, yitimli olanlarla mutlak yetkinliğin alanının birbirine değmeye çalıştığı birbirinden ayrılmış, kopmuş iki uca ilişkin bir evren tasarımıdır:

⁹ Âşık, aşkın olana ancak âşık olunan aracılığıyla, âşık olunanın âşıkta uyandırdığı *çılgınlık, esin* ya da sezgisel temellere dayanan bir *anımsama* ile ulaşır; bu durumda âşık olunan, bir tür uyarıcı konumunda aşkın olana içkin bir aşkın –hakiki olanın- yansıması ya da görünümü olarak düşünülür ki bu tam da Vlastos'un gerek moral gerekse de psikolojik bakış açılarından sorunlu gördüğü esas Platonik açmazdır.

“Platon’un düşüncesi sevgiyi aynı bilgiyi epistemolojide, dünya-düzenini kozmolojide; tekil olan ile evrensel olanın, zaman ile sonsuzluğun ve duyular dünyası ile düşünce dünyasının ilişkilerini ontolojide konumlandırması gibi konumlandırır. Bu alanların hepsinde analitik örüntünün öğeleri aynıdır: bir uçta aşkın Form, diğer uçta zamansal birey ve arada bireylerin içkin karakterleri, oluşun anlık, gelip geçici sahnesinde sonsuzluğun yansıması ve her yerde Platon’un Form’a öncelik tanınması. Epistemolojide Form bilginin nesnesiyken duyulur tekiler yalnızca düşük dereceli zihinsel başarının, yani sanının başarısıdır. Kozmolojide yalnızca Formlar parlak düzeni bütünüyle temsil ederlerken, kaba bir zorunluluğun içine tutsak düşmüş fiziksel bireyler de sadece düzenliymiş ya da anlaşılabilirilmiş gibi dururlar. Ontolojide gerçekliğin dereceleri söz konusudur ve yalnızca Formlar en yüksek dereceye sahiptir. Sevgi kuramında da Form ile yitimsel/zamansal bireyin rolleri benzer şekildedir: birey İdea kadar sevilabilir olamaz; İdea, ama yalnızca idea kendisi uğruna sevilir; bireyse yalnızca akışın içinde bir anlığına da olsa ideal yetkinliği kendisinde kopya edebildiği kadarıyla sevilir.”(Vlastos:1981,33-34)

Sevgi sanki bu iki kutuplu evren tasarımıyla birbirinden ayrılmış gibi duran uçları birleştirmeye, birbirine kavuşturmaya çalışan üçüncü bir terim gibidir ve Platonik tasarım düşünüldüğünde bir araya getirmeye dönük işleyişi nedeniyle sevginin/eros ilkesinin dışarıda bırakılması olanaksız görünmektedir ve bu tasarımda ancak sevilenin esiniyle, sevilmesiyle bilgiye ulaşmanın, dolayısıyla da bilgeliğin olanağı söz konusu olmaktadır. Bu durumda sevgi üçlü bir yapıda işleyen ve sevileni her ne kadar bir anlık görüntü olarak düşünse de devre dışında bırakamayan kapsayıcı, yaşamsal bir etkinliktir. Vlastos’un bu bağlamda yapmış olduğu eleştiri aşılacak yolun ancak yolu aşacak olanlarla *yol* olacağı, anlamına ancak diyalogun ucunda yer alanların dolayımında kavuşacağı gerçeği göz önüne alındığında sağlam bir eleştiri gibi durmaz; Platonik çıkmaz olarak düşünülen aslında tam da belli bir duruşun, felsefi kavrayış biçiminin görünümüdür ve tanrılar katında, kutsal kökenli bilgiyle, eş deyişle bilgelikle ilişki kurmanın yolu ancak bu üçlü ilişki ağı içinde olanaklıdır.

1.2. Tanrılar Katında bir Ölümlü: Phaedrus

Phaedrus diyalogu Lysis bir yana bırakılacak olursa erotik diyaloglar içinde Şölen’le kurulabilecek ilişki açısından ayrı bir önem taşır. Metnin yoğun mitolojik anlatımı sevginin, *felsefi eylemsellik*le olan kökensel bağına yapılan vurguyla ön plana çıkar. Mitosla logosun biraradalığı Platon’un diğer diyaloglarında olmadığı kadar güçlü ve farklı bir tarzda ele alınarak işlenir.¹⁰ Platoncu logos hiç de düşünüldüğü ya da ileri sürülebileceği gibi logosun dışında yer alabilecek akıldışı gibi görünen bir alanı devre dışı bırakan bir logos değildir; tersine söylenmesi olanaksız gibi görüneni bir bakıma *söylenebilir*in sınırları içine dâhil eden bir logostur ve bu bağlamda mitik olanın işlevinin diyaloglarda ne denli merkezi bir rol oynayabileceğini göstermesi açısından Phaedrus karakteristik bir Platon diyalogudur.¹¹ Friedlaender’in de belirttiği gibi “Mitik söylemler kavramsal çözümlemeyi şart koşar ve mitik olanı insan varoluşu ve bilgisine koyulmuş sınırın ötesine taşır. Mitoloji ancak Logos’un koyduğu argüman çizgilerinin mit tarafından ileri taşındığı gösterilebilirse anlamlı olur.” (Friedlaender:1958, 189) Phaedrus’a bakıldığında aksını *sevginin* oluşturduğu inişli çıkışlı bir hat üzerinde *ruh*, *idealar* ve *bilginin* karşılıklı etkileşimi gözler önüne serilir. Burada söz konusu olan “güzel görüngüsüdür; güzelin adalet, ölçülülük ve

¹⁰ Mitoslar Platon’un karşıt karakterleri sahneye koyduğu diyaloglarında kritik bir yer tutar; Mitik söylem belki de başka hiçbir biçimde dile getirilemeyecek denli derin bir düşünüşün ifadesi olarak düşüncenin tıkanmış yolu açarak düşünceye akış sağlama işlevi görür. Örneğin öğrenmenin aslında belirsiz bir anımsamadan başka bir şey olmadığının ileri sürüldüğü Menon diyalogunda idealar, öğrenme ve anımsama ilişkisi diyalogun tam da çıkmaza girdiği bir noktada devreye sokulan mitik anlatımla çözüme kavuşturulur.(Menon,81b-d) Bu bağlamda Menon idealar, öğrenme ve anımsama ilişkisinin mitolojik öğelerle desteklendiği ilk diyalogdur. Bununla birlikte mitik söylemin Platon’da derin bir düşünüşün ötesinde ne anlama geldiği ve nasıl bir işlevinin olduğu tezin üçüncü bölümünde gösterilmeye çalışılacaktır.

¹¹ Platon’da rasyonel olanla irrasyonel olanın ilişkisi Şölen’den çok Phaedrus’da ele alınır ve bu konuda, Platon’a ilişkin yazılıp çizilenlere şöyle bir bakıldığında görülebileceği üzere, durulan açılar ya da vurgulanan noktalar üzerinden birbiriyle çelişen ya da uyum gösteren yorumlar baş gösterir. Ben göndermede bulunduğum kaynaklarla bağlantılı olarak irrasyonel olanın Platon’da ne derece önem taşıdığını ve irrasyonelin etkisi olmaksızın rasyonel olanın etkisiz kalacağını ve bu bakımdan özellikle de Phaedrus’un irrasyonelle yaptığı vurgunun göz ardı edilemez derecede ön planda olduğunu göstermeye çalışacağım.

doğru gibi diğer ‘idealarla’ ilişkisindeki konumudur; ruhun kutsal olanlarla (divinities) ilişkisi ve bilginin olanağının koşullarıdır.”(Nicholson:1998,10) Erostan, arzudan, çok uzak bir geçmişin yer yer parlar gibi görüldüğü sönmeye yüz tutmuş anılardan çıkış almayan, özel türden kutsal bir *deliliğin* dokunup esinlemediği bir düşünsel çaba felsefi olmaktan ya da bilgece bir eylem biçiminden uzaktır ve aslında bu biçimiyle de işe yaramazdır. “Erosun olmadığı felsefe hakiki olanı açma konusunda başarısızdır.”(Nicholson:1998,10) Bu aslında batı düşünce tarihi içinde Platon’un düşünce dizgesine atfedilen özellikler düşünüldüğünde sanki Platon’a ait değilmiş gibi hatta daha da ötesi kendi içinde çelişikmiş gibi duran bir sav gibi görünmekte, çoğunlukla aklı ve aklın önceliğini vurguladığı ileri sürülen bir Platon’un akla uzak, aklı dışlar gibi görünen bir ilkeyi nasıl olup da kendi düşünce dizgesinin odağına aldığı, alabildiği bir sorun gibi düşünülebilmektedir. Oysa ortada bir sorundan çok bir bütünlük vardır. Platon’un söyleminde *logos* ve *alogos* birbirini geçerli kılarak Platoncu bir evren ve insan tasarımı olanaklı kılmaktadır. Bu söylenenler bağlamında Phaedrus’la Şöleni tema olarak birbirlerini tamamlayan diyaloglar olarak düşünmek olanaklıdır. Platon üzerine çalışan uzmanların yapmış oldukları tarihlendirmeler göz önüne alındığında Phaedrus’un Şölen’den hemen sonra yazılmış olduğu görülür; ama bu zamansal ardardalık tematik olarak belirleyici değildir; eğer her iki metnin yazılış tarihleri birbirinden farklı olsaydı aralarında tematik bütünlük açısından gene de birarada alınmalarını gerektiren bir koşul olurdu. Böyle bir durumda Phaedrus’ta ele alınan sevgi temasının ve bu kavramın etrafında örüntülenen diğer temaların Şölen’de ele alınan temalarla zamansal değil ama tematik bir *öncelik sonralık* ilişkisi içinde olduğu söylenebilir. Phaedrus sanki Şölen’de ulaşılmak istenen ama daha ötesine değinilmeyen düzeyin anlatımını sunar

ya da başka bir deyişle Şölen bir yükselişin öyküsünü kurgularken Phaedrus bir düşüşün ve bu düşüşten önce görülen hayalin öyküsünü anlatır.

1.2.1.Şehir Surlarının Dışında, İlissus Kıyısında

Phaedrus'ta da diyaloga aynı Lysis gibi doğrudan bir anlatımla girilir; oysa Şölen'de tercih edilen dolaylı bir anlatım biçimiydi. Gerek Lysis'te gerekse de Phaedrus'ta sahnenin açılışı “*Nereden geliyor ve nereye gidiyorsun?*” sorusuyla başlar; çift katmanlı bir okumaya açık düşünüldüğünde soruyu ilkin muhatabın *fiziksel* olarak gelip gitmekte olduğu yere ilişkin bir soru olarak, ikincileyin de kelimenin mecazi anlamında *kişioğlunun* nereden gelip nereye gitmekte olduğuna ilişkin bir *nelik* sorusu olarak yorumlamak olanaklı görünmektedir. “Bu soru insan ruhunun nihai olarak nereden nereye gittiğine, yazgısını tanımlayan kökenine ve akıbetine ilişkin bir sorudur; dolayısıyla da ruhun sınırını belirlemeye yönelik bir soru olarak anlaşılabilir.”(Sallis:1996,108) Soruyu soran kişi Sokrates, soru sorulan kişi Phaedrus'tur. Phaedrus Kephalus'un oğlu Lysias'ın söylevini dinlemekten dönmektedir ve bu söylev tam da Sokrates'in uzmanı olduğu bir konuya, yani aşka ilişkindir. (Platon:1972,227c-3)¹² Bu noktada ilginç olan Phaedrus'un Şölen diyalogunda da üstlendiği roldür; çünkü her iki diyalogda da Phaedrus erosa ilişkin konuşmayı başlatan karakter olarak sahneye çıkar. Şölen'de üzerine övgüler düzülmesi gerekecek derecede eskil ve önemli bir tanrı olarak gördüğü aşka ilişkin

¹² En büyük arzusunun “*kendini bil*” diyen Delfik kehanetin peşinde giderek hakikate ulaşmak olduğu ve hakikatin de *en azından bilmediğimi biliyorum* savında somutlaştığı Sokratik tavır, eros söz konusu olduğunda sanki kesintiye uğrar. Lysis'te 204b-c'de Şölen'de 177d-e'de ve Phaedrus'ta da 227c'de Sokrates'in en iyi bildiği konunun eros olduğu yollu açık bildirimler erotik olanın Platon'un düşüncesinde ne denli kökensel bir yere sahip olduğunu gösterir. Her üç diyalog da doğrudan doğruya erosla ilgilidir ve eros konusunda neredeyse tanrı vergisi bir yetenek ve esinle ödüllendirilmiş olan Sokrates eros'un gündeme geldiği her defasında sorgulamayı ya da araştırmayı kaçınılmaz bir biçimde kendini bilmeye ilişkin bir sorguluma haline dönüştürerek erosa logosun nasıl bir sınır ilişkisi içinde olduğunu gösterir.

ilk övgüyü düzen ve katılımcıların hepsinden görüşlerini teker teker sunmalarını isteyen Phaedrus kendi adını taşıyan diyalogda da Sokrates'i onda bir merak uyandırarak aynı konuda konuşmaya kışkırtan karakter rolündedir. Bu noktada Sallis'in Phaedrus adının anlamı üzerine yapmış olduğu kökenbilimsel yorum son derece ilginç bir açılıma işaret eder:

“Açılış sorusunda Sokrates Phaedrus'u adıyla çağırır. Onun adı (phaidros) ‘ışıldayan’, ‘parlayan’, ‘aydınlık’ anlamlarına gelir. Yani, adı düşünüldüğünde Phaedrus aydınlık saçan, parıldayandır. Ve elbette diyalogda ulaşılmak istenen ilkesel nokta özellikle Phaedrus'ta vücut bulan bir ışımaya aracılığıyla bir aydınlanma, bir parlama yoluna ulaşmaktır, burada söz konusu olan başka bir şeyin kendini parlamada bildirmesi ya da sunmasıdır. Kendini sunan, bildiren bu şey için Sokrates ‘varlık’ (ousia) adını kullanır. *Phaedrus* varlıkla-yani ‘güzelle’(to kalon) onun öne çıkıp parlamasında ilgilenir.” (Sallis:1996,106)

Hakikate ulaşmanın yolu, yani var olanla varlığının aydınlığında karşılaşmanın yolu ancak böyle bir karşılaşmayı kişide uyandırabilecek olan bir uyarıcıyla yani bir güzelle olanaklı olur. Phaedrus Sokrates için adının çağrıştırdığı üzere tam da aşk konusunda hakikate ulaşmanın yolunu açacak ve sayesinde unutulmuş ve anımsanmayı bekleyen bir alanı aydınlatıp parlatacak güzelin örneğidir ve Sokrates'in sorusu bağlamında Phaedrus'un gittiği yer hem uzamsal hem de anlamsal bakımlardan erosla kurulabilecek bağlantılar düşünüldüğünde önemlidir. Bununla birlikte Sokrates'in Phaedrus'la eros üzerine bir diyaloga girmesinin çok daha kapsayıcı bir nedene dayandığını ileri süren Rhodes, demokratik ve tiranik eğilimlerin ifadesi olarak düşünülebilecek manipülatif bir söylemin içinde gizlenen erotik olmayan bir eros söyleminin¹³ savunucusu olan Lysias'ın hayranı Phaedrus'un

¹³ Demokratik ve tiranik bir erosu sevgiliye âşık olmanın ön plana çıktığı soylu doğadaki bir erostan ayıran temel nokta demokratik erosun, yöneldiği kişiyi bir aşk konusu olarak değil de sadece zevk nesnesi olarak istemesidir; böyle bir yönelişte ön plana çıkan yalnızca erosun iştah tarafıdır. Demokratik-tiranik eros sevmez ve istismar ettiği kurbanlarından yalnızca zevk almaya bakar; burada söz konusu olan yanıltıp aldatan bir eros-logostur. Bu erotik ilişki, iki yetişkin arasında kurulabileceği gibi bir yönetenle/tiranla yönetimi altındaki halk arasında ya da bir demagogla ilişkide olduğu topluluk arasında da kurulabilir. Yuvasından düşen ruh, sakatlanmış bu erosu bağrına basarak yükseklerdeki güzelin sahici mutluluğunu unuttur ve salt iştaha yönelik bir doyumun hayaller yaratan besinini doymak bilmez bir biçimde yiyip bitirir. (Rhodes:2003,428)

ruhunu sağaltmanın Sokrates'in asıl amacına işaret ettiğini düşünür. (Rhodes: 2003,424) Savunmak için gidilen savaşlar haricinde ölüme mahkûm edildiğinde bile şehrini çepeçevre saran surların dışına adım atmaya istekli görünmeyen Sokrates'in Phedrus'la logos'un kök salıp biçimlendiği şehirden dışarı, doğaya çıkması aslında tam da dışına çıkılan şehri içten içe çürüten bir logosun, demokratik ve tiranik erosun var ettiği bir logosun sorgulanması anlamına gelir ki aslında bu bağlamda kurtarılmak istenen ruhla sağaltılmak istenen politik düzenin ruhu arasında ayrı başına düşünülemez bir koşutluk kurulmuş olur.¹⁴ Sokrates'in Phaedrus'la kurduğu felsefi ilişkinin kökeninin ontolojik mi yoksa politik mi olduğu ve surların dışına çıkışın hangi okumayla daha “anamlı” olabileceği sorusu/sorunu eğer her iki okumanın da metni anlamada birbirini tamamlayıcı anlamlar ürettiği görülürse ortadan kalkar; Platon'da toplumu oluşturan bireylerle devlet arasındaki bağın organik bir bağ olduğunun kabulü ve bireylerin hakikatle kurdukları ilişkinin ontolojik karakteri bir anlamda politik alanla ontolojik alanın nasıl bir içiçelik ilişkisinde olduğunu göstermek açısından önemlidir.¹⁵ Phaedrus pelerininin altında sakladığı ve üzerinde Lysias'ın aşka ilişkin söylevinin yazılı olduğu parşömenle birlikte Sokrates'i İlissus kıyısı boyunca ileride bir çınar ağacının bulunduğu dinlence noktasına dek yürümeye ikna eder; böylece hem sevgilisi Eryksimakhos'un babası Akumenus'un sağlıkla ilgili olarak kendisine salık verdiği yürüyüş öğüdünü tutmuş olacak hem Lysias'ın eşsiz ve benzersiz olduğunu düşündüğü aşka ilişkin söylevini Sokrates'e aktarıp onun bu söylev konusundaki düşüncelerini öğrenecek

¹⁴ Rhodes gene bu bağlamda örneğin Şölen'in tiranik eros için bir sağaltım olarak yorumlanabileceğini ileri sürerek politik vurguyu ön plana çıkartır(Rhodes:2003,18) Şölen'deki Alkibiades karakteri de erotik olanla kurduğu ilişki bakımından Phaedrus'taki Lysias karakterinin erosla kurduğu ilişkiye benzer bir ilişki biçimini gerçekleştirir. Bu nedenle her iki karakterin de aynı erotik söylemden pay aldığını söylemek olanaklı gibi görünmektedir.

¹⁵ Bu bağlamda Lysias'ın aşka ilişkin kılışal söyleminin politik ve ontolojik içerimlerini bir sonraki alt başlıkta serimleyip tartışacağım.

hem de aktarmış olduğu söylev karşılığında Sokrates'ten aynı konuya ilişkin başka bir söylev dinlemek isteyecektir. Bu kırsal uzamın ve tartışma başlamadan önce konunun girişı olarak iş görecektir olan mitolojik anlatıya ilişkin bölümün diyalogda ne anlama gelebileceğı ya da nasıl yorumlanabileceğı üzerine farklı düşünceler bulunmaktadır. Öncelikle bu giriş öncesi mitolojik anlatının nasıl geliştiğine bakalım: Phaedrus akarsuyun yanı sıra yürürken altında oturup gölgesinde tartışabilecekleri ulu çınarın görünmesiyle birlikte Sokrates'e tam da şu anda bulundukları yerin kuzey yeli Boreas'ın Erekteus'un bakire kızı Orethya'ya vurulup onu kaçırdığı yer olup olmadığını sorduktan sonra Sokrates'in bu tür mitoslara inanıp inanmadığını öğrenmek ister:

“Phaedrus: ...fakat söyle bana Sokrates, gerçekten de bu öykünün gerçek olduğuna inanıyor musun?

Sokrates: Eğer öyle olduğuna inanmasam benim de bilimle uğraşanların yaptığı gibi yapmam gerekir. Bakirenin Pharmacia ile oynarken nasıl olup da aniden çıkan kuzey yeliyle(Boreas) kayalıklardan düşerek eceliyle karşılaştığını ve olan bitenin başka bir kaynağa göre, Areopagus'ta gerçekleşmiş olabileceğı biçiminde bilimsel bir açıklama yapabilirdim. Doğrusu, böyle kuramları, Phaedrus çekici buluyorum; fakat bu zeki ve akıllı insanların kesinlikle kıskanılmaması gerektiğini düşünüyorum; nedeni basit: onlar sürekli olarak bize insan başlı atların, ateş püsküren canavarların, tüm şu saymaya gerek yok ama Gorgonlar'ın, Pegasuslar'ın ve diğer sayısız inanılmaz söylence canavarlarının görünüşüne ilişkin gerçekleri açıklamak zorundadırlar. Eğer bizim şüpheli, yalınkat bilimiyle bunların her birini olasılık düzeyine indirgemeye çalışırsa epeyce bir zamana ihtiyacı olacaktır. Benimse dostum böyle bir şey için kesinlikle zamanım yok ve sana bunun neden böyle olduğunu da söyleyeceğim: Ben Delfi'deki yazıtın dediğı gibi daha henüz “kendini bil” öğüdünü bile tutamazken ve bu konuda bilgisizliğim devam ederken böylesi ikincil konuları araştırmayı gülünç buluyorum. Sonuç olarak da bu tür şeylere kafa yormuyor, süregelen inançları kabulleniyor ve araştırmalarını, biraz önce de söylediğim gibi, daha çok kendime yöneltiyorum ve böylece Tayfun'dan daha karmaşık, kibirle şişmiş bir yaratık mıyım yoksa göğün dingin, Tayfuna benzemeyen bir doğayla kutsadığı daha basit ve yumuşak bir varlığı mıyım anlamaya çalışıyorum.”(Platon: Phaedrus,229c-230b)

Phaedrus'la Sokrates arasında gelişen bu konuyu, metnin bütünü açısından anlamlı ve belirleyici olmadığı gerekçesiyle olduğu gibi bırakarak mitosların üzerinde pek de durmadan ya da mitik öğelerin metnin bu noktasında görmekte olduğu işin ne olduğunu çok da kurcalamadan geçmek olanaklıdır. Örneğin Hackforth bu pasajla ilgili olarak Prof. J.Tate'in Platon'un metnindeki örtük anlamları yadsımanın hiçbir

temeli olmadığı yollu savını dile getirdikten sonra her durumda bir anlamlar çokluğunun olanaklı olduğunu ve olası seçenekler arasında karar vermek için kendisine dayanabileceğimiz bir ilke bulunmadığı için de kişinin enerjisini metinde bu türden, yani aslında olmayan şeyleri bulmak için harcamaması gerektiğini belirtir. (Hackforth:1972,26) Sallis ise sözcükler düzeyinde düşünerek ve metine Heideggerci bir şiddet uygulayarak pasajın anlamını farklı bir okumaya açar: Bilgililer (oi sophoi) ve açıklama yapmak, icat etmek (sophidzomai) sözcükleri arasındaki ilişki açıklama yapmak/icat etmek fiilinin ikili bir anlama sahip olması nedeniyle aslında Sokratik bir ironiyi ima eder. Sözcük açıklama yapmak, ustaca bir biçimde bir olaya ilişkin bir açıklama oluşturmak anlamının yanı sıra aldatmak, ustaca hile yapmak anlamlarına da gelir; dolayısıyla bilimsel açıklamayı yapanlar aslında aynı zamanda usta bir manevrayla bir tür hile de yapmaktadırlar. İlgili pasaj açısından bu, bilgililerin mitik şeyleri doğal olgulara indirgemedeki ustalıklarına işaret eder. Burada ilginç ve vurucu olan nokta bilimsel açıklamaya sığınanların açıklama biçimini oluştururken, yaratırken aynı zamanda açıklama getirdikleri şeylerin üzerini aldatıcı biçimde örtmesidir. Orethya ile Boreas arasındaki mitolojik ilişkinin bir neden-sonuç ilişkisine indirgenmesi aşk denen ve bir tür deliliğe işaret eden çılgınlık durumunun bilimsel/bilgisel bir olgu kategorisi içinde gizlenmesine, böylece gözden kaçmasına neden olur. Açıklama/Aldatma aşkın lafını etmez ve böylece aslında Orethya'nın ölümüyle bir tanrı tarafından sevilmesindeki çılgınlığı birbiriyle ilişkilendirmeyerek mitin nihai sonun tanrıların eşliğine yükselmek olduğu yollu alternatif dile getirimini gizlemiş olur.(Sallis: 2003,114-115) Ya da başka bir şekilde dile getirilecek olursa mitik olan aslında bir bakıma dile getirilemez olanın dile getirilmesine olanak sağlar: “Eskil söylenlerin sevdalısı Sokrates sahneye adımın atar ve görünür olanda

görünmez olanın şeklini çizer.” (Mattei, 2001:69) Rhodes’a göre ise burada, mitle ilgili olarak alınabilecek iki farklı tutumdan söz edilebilir: ya mitin gerçekliğini araştırma konusu edinmek ki bu aslında yanlış soruyu sormaktır; çünkü bunu sorgulamak insan anlayışının ötesindedir; ya da doğru soru sormak ki bu da “*kendini bil*” öğüdüne ilişkindir. “*Kendini bil*” öğüdü önemlidir; çünkü bizzat varoluşun temeline ilişkin bir sorudur. Kişinin özerk, kendi kendisinin temeli olan bir varlık olmaması Sokrates’in karşısına iki seçenek çıkartır: insan ya Tayfun’dan daha fazla eğilip bükülmüş, karmakarışık vahşi bir hayvandır ya da kutsal bir doğadan ve Tayfuna benzemeyen bir yazgıdan pay alan uysal ve basit bir hayvandır. İnsanın bu ikinci türden varoluşa ait olduğu Sokrates’in ikinci konuşmasındaki büyük mitle gösterilir. Böylece ruhun neliğine, bilinemez kutsal deneyimin nasıl bir şey olduğuna ilişkin söz söylemek de olanaklı hale gelir. İşte mitin gerçek işlevi imgeler ya da eğretilmeler aracılığıyla ruhun yolculuğu sırasında nelerle karşılaştığını betimleyerek uysal ve basit varlıklar olarak kutsal bir yazgıyı nasıl paylaştığımızı anlamaya çalışmaktır. (Rhodes: 2003,434) Grame’nin de dile getirdiği gibi bu söylenenler bağlamında “mitlerin arkeolojisi Sokrates için yalnızca onun kendine ilişkin bilgisine katkıda bulunduğu ölçüde bir değere sahip olabilir aksi takdirde bir zaman kaybı olurdu.”(Nicholson: 1998,21) Adluri’nin yorumu ise gene kendini bil öğüdü bağlamında gerçekleşen bir sınır ihlaline ilişkindir: “Yunan mitinde Tayfun evrensel düzeni sarsarak Zeus’un koyduğu kuralı tehdit eder. Tayfun gibi bir varoluş Sokrates’in Atina’nın temellerini sarsması anlamına gelebilir. Onun kendine ilişkin bilgisi bir sınır aşmaya işaret ederek mahkûmiyete yol açar.” (Adhuri: 2011,107) Surların dışına, logosun varlık bulduğu yerleşim yerinin dışına çıkarak mitik bir halenin örtüsüyle sarmalanmış mitik bir uzama gelmek, Sokrates’in logosu burada da

arayacağı, sorgulayacağı gerçeğini değiştirmez; çünkü Sokrates her zaman logosun peşindedir ve “(...) ağaçlarla kırların ona öğretebileceği hiçbir şey yoktur.” (Platon: Phaedrus,230d-e) Bununla birlikte bu mitik uzamda ardına düşülen logosun nasıl bir logos olduğu ve bu farklı logosun ortaya çıkışında kırsal, şehir dışı uzamın oynadığı öncelikli rol göz önüne alındığında ağaçlarla kırların aslında “*kendini tanı*” öğüdüyü bağlantılı olarak belli bir düşünce biçimini uyandırıcı işleve sahip olduğu açık hale gelir; fakat mitik olanla bu bağlantının açık hale gelmesi için öncelikle Lysias’ın söylevinin özelliklerinin ve burada soru konusu edilen erosun nasıl bir doğaya sahip olduğuna bakmak gerekir.

1.2.2.Lysias’ın Söylevi

Lysias’ın söylevi diyalogda ele alınan erosun ve bu erosla bağlantılı olarak gelişen özel türden düşünme biçiminin, yani erotik düşüncenin etkinlik alanına girmenin ilk basamağı olmak gibi merkezi bir görevi üstlenir. Diyalogun bütününe egemen olan eros temasına giriş Lysias’ın Phaedrus tarafından okunan söylev metniyle olur. Lysias’ın söylevi bir gencin ne tür bir aşığa yanıt vermesi gerektiğine ilişkindir ve bir tür öğüt havası taşıyan, ikna etmeye yönelik biçemiyle yararın ön planda olduğu, aşkın etkisinde kalmış bir âşık tarafından değil de kendine hâkim ve aşkın ele geçir(e)mediği bir âşık tarafından sevilmenin avantajlarına yoğunlaşan bir söylevdir ve gerek içeriğiyle gerek biçemiyle “Lysias aşkın ideolojisini tersyüz etmeye çalışır.”(Nicholson: 1998,114) Bu tersyüz etme stratejisi erosa bütünlüğü içinde bakmak yerine onu *işlevselliğin* baskın olduğu bir söylemin içinde eritmekle gerçekleştirilir. İşlevselliğe, fayda ve avantaja vurgunun yapıldığı Lysias’çı erosun temel savları şöyledir:

I-Âşık kösnül bir istemenin yoğunlaştırdığı duyguların egemenliği altındadır; bu tür duygularsa gelip geçicidir; gün gelir aşığa yön veren bu duyguların yoğunluğu sona erer; oysa aşkın büyüüne kapılmayan bir âşık ilgilendiği adayla arkadaşlık ilişkisini, denetimi altına alamadığı duygularının önlenemez baskısı üzerinden değil ama kendi özgür iradesi üzerinden kurar. (231a2) Sevenin arzusu sonlandığında denetim altında tutamadığı duygularının etkisi altındayken yapmış olduklarından dolayı pişmanlık duyar; oysa aşkın yoğun duygularının etkisi altına girmeyen için böyle bir durum söz konusu değildir; çünkü o bunu aşkın dayattığı bir zorunluluk duygusuyla değil bir tür kişisel ilgi düşüncesiyle yapar. (231a4)

II-Âşık, ilişkileri söz konusu olduğunda bu ilişkilere ilişkin bir gelir gider hesabı tutarak bir gelir-gider dengesi kurmaya çalışır ve yekûnu topladığı zaman diğer tarafa yaptığı harcamanın kazanımlarına göre çok daha fazla olduğuna hükmederek aradaki açığı kapatacak biçimde davranmaya yönelir. Oysa âşık olmayanın kurduğu ilişki aşk duygusunun zorlamasına bağlı olmadığı için gelir-gider hesabında herhangi bir dengesizlik söz konusu değildir ve bu durumda da aşk duygusunun hükmünde olmayan kişinin enerjisinin tümünü karşı taraf için harcaması doğaldır. (231a5/231b2-7)

III-Aşığın arkadaşlığı, başkalarının nefretini uyandıracak bile olsa, sevgiliyi sözcükler ve yapılp edilenler düzeyinde tatmin etmeye yöneliktir ve arzunun gelip geçici doğası düşünüldüğünde başka birisine karşı alevlenecek yeni bir arzunun, sönen arzunun nesnesi olan eski sevgiliyi incitme olasılığı ortaya çıkar. Oysa arzunun baskısıyla zorlanmayanın ilişkisinde yeninin lehine eskisininse aleyhine

döner bir olasılık söz konusu değildir; çünkü burada ilişkinin yöneleni olan tarafın yönelimi arzusunun gelip geçici yönetimine bağlı değildir.(231c1-6)

IV-Bu konuda deneyimli hiç kimsenin sağaltamayacağı denli bunaltıcı bir sefaletten acı çekmek anlamına gelen aşka bulaşmak akılsızca bir iştir. Öyle ki âşıklar bile hasta olduklarını ve kendi kendilerine hâkim olamadıkların kabul eder ve bu hastalıklarından kurtulduklarında da hastayken vermiş oldukları kararlardan vazgeçerler.(231d2-4)

V-Âşık olan tarafından sevimli olmak âşık olmayan tarafından sevimli olmak âşık olanın sayıca daha az, âşık olmayanınsa daha çok olması nedeniyle daha akla yakın görünmektedir; çünkü böylece âşık olanın değil de âşık olmayanın tatmin edilmesinde karar kılınması halinde arkadaşlığa değer birisini bulma olasılığı çok daha yüksek olacaktır. (231d8-11)

VI-Âşık olunanın gelenek, görenek ve dedikoduyu gözetmesi gerekebilir; çünkü âşıklar zaferleriyle övünerek aşkın merkezindeki kişiyi dedikodu konusu yapabilir ve onu zor bir duruma sokabilirler; oysa âşık olmayanlar sağduyuya göre davrandıkları için buna benzer sorunlar baş göstermez; onlar için önemli olan başkalarının gözüne daha iyi görünmek değil, karşı taraf için yapabileceklerinin en iyisini yapmaktır. Âşıklar söz konusu olduğunda birçokları aşkın konuştuğu kişilere dikkat eder; oysa kimse âşık olmayanın konuştuğu kişilere dikkat etmez; çünkü ortada âşık olan ve âşık olunan yoksa herkes arkadaşlıktan ya da başka birtakım nedenlerden ötürü birleriyle konuşabilir. Kişi bir âşıkla birlikte görüldüğünde bunun nedeni hemen anlaşılır; oysa âşık olmayanla görülen kişi herhangi bir şüphe uyandırmaz. (231e3/232a1-5-6/232b1-5)

VII-İlişkinin sona ermesi sevgili konumundaki kişide kazanacaklarından daha değerli bir şey kaybettiği kaygısı uyandırabilir; ama düşünülüğünde âşık olmak âşık olmamaktan daha korkulası bir durumdur; çünkü âşık olma hali bir tür denetimini kaybetme ya da aklını yitirme halidir ki böylesi bir durumda son derece önemsiz, küçücük bir şey bile sevenin kalbini kırar. Bu çılgınca duygunun yoğunluğu nedeniyle âşık zenginlik, eğitim, zekâ ve akla gelebilecek benzer özellikler bakımından kendisini devre dışı bırakacak denli üstün özelliklere sahip üçüncü tarafları, yani rakipleri engellemek için elinden geleni yaparak sevilen konumundaki kişiyi toplumsal bağlantılar kurmaması yönünde yalıtır ve kendi egemenliği altına alır; oysa âşık olmayan ve karşı taraftan isteğini, ussallığını ve kendi üzerindeki denetimini koruyarak erdemi aracılığıyla alan açısından böyle bir kıskançlık söz konusu değildir; tersine âşık olmayan ortaya çıkabilecek üçüncü taraflar için, sevgiliye yarar sağlaması nedeniyle destek bile olur; çünkü onun davranışlarını aşkın neden olduğu kıskançlık değil, aklın neden olduğu bir erdem yönetir. (232b6-8/232c1-7/232d1-8)

VIII-Âşık olanın arzusu genellikle bedene ilişkindir yoksa ilginin yöneltildiği kişinin kişiliğine beslenen bir hayranlık değil; öyle ki sırf bu nedenle âşıklar sevdiklerinin henüz kişiliğini, davranışlarını ve ilişkilerini tanıyıp bilmeden ve öğrenmeden onunla ilişki kurmaya çalışırlar. Arzuları söndüğü zamansa bir zamanlar âşık oldukları kişiyle hala arkadaş kalmayı isteyip istemedikleri tartışmalı ve belirsiz bir hal alır; oysa âşık olmayanın arkadaşlık ilişkileri arzunun ve şehvetin egemenliğine bağlı olmadığı için yoğunluğundan ve geleceğe ilişkin arkadaşlığa dair getirilerden hiçbir şey kaybetmez. (232e3-233a1-5)

IX-İlginin merkezindeki kişinin kendisine aşk duyanı değil de kendisiyle dostluk ilişkisi kurmak isteyenini tatmin etmesi onun için daha olumludur; çünkü âşıklar sevdikleri tarafından küçük görülmeğe korktuklarından ya da arzuları sağduyularını olumsuz bir şekilde etkilediği için onlara karşı dürüst olamaz ve yüzlerine karşı gerçek düşüncelerini söyleyemezler; yani bir bakıma sevdiklerini tatlı dilli bir pohpohlamayla yozlaştırır. Bu nedenle sevgilinin anlık zevklerin etkisindeki bir aşığa değil de kendisine ileri dönük ve uzun vadeli yararlar sağlayacak olan başka bir adaya teslim olması gerekir; böylece ilişki küçük ve önemsiz şeylerin büyütüldüğü, anlık zevklere dönük tatminlerin yaşanmadığı ve bu nedenle de karmaşık ve çözümü zor krizlerin patlak verdiği bir ilişki olarak değil sevilene kişisel arzuların yoğunluğuyla gölgelenmeyen kollayıcı ve gözeten bir ilişki olarak yaşanır. (233a6-b-c)

X-Aşkın ya da erosun söz konusu olmadığı bir ilişkinin de olanaklı olamayacağı şüphesi akla gelebilir; oysa ki yeryüzünde aile üyelerinin birbirleriyle kurduğu türden çıkışını erostan almayan sağlam ve güvenilir birliktelikler de vardır. (233c6-d1/4)

XI-Tatmin edilmesi gerekenlerin âşıklar olması durumunda tatmin edilenler en iyiler değil en muhtaç durumda bulunanlar olur; bu aynı zamanda ziyafete davet edilenlerin dostlar değil de her zaman için bir şeyler isteyen dilenciler olması demektir.(233d5/8-e5)

XII-Sonuç olarak tüm bunlar göz önüne alındığında en çok ihtiyaç içinde olanları değil yardım etme gücü olanları; âşıkları değil en değerli olanları; ilgi gösterilene çullanıp da şaşkına çevirenleri değil ama ona zaman geçtikçe daha iyi şeyler verenleri; aşk alanındaki zaferleriyle övünenleri değil de aklı başında olanları tatmin

etmek sevilen için izlenmesi ve uyulması gereken en doğru yol gibi gözükmetedir.(233e6/8-234a1/10)

Lysias'ın hayali bir adaya/dinleyiciye yönelik olarak verdiği söylev Hackforth'un da belirttiği gibi banal bir duygusallığın ve sığ bir tarzın kusurunu taşır; öyle ki konuşmacının soğuk, sağgörüyü ön plana alan hesapçı tutumu geleneklere saygı duyup önem verirken sahici bir duygusallıkla fedakârlığa, araştırma konusu edilen ilişkinin ele alınışındaki kabalığı ortadan kaldıracabilecek türden romantik içerimli bir duygusallığa yer vermez; hatta böyle bir tutumun varlığını toptan unuttur. (Hackforth: 1972,31) Söylevin sığılığı ve duygusallığa yer vermemesi aşka ve aşkın iki ucunda bulunan tarafların eylemlerinin sadece gözlemlenebilir olmak bakımından tartılıp anlaşıldığı sonucunu doğurur. Nicholson'un da çok isabetli bir şekilde vurguladığı gibi "Lysias'ın söylevi kişileri içsel bir doğaya ya da ahlaki kişiliğe göre karakterize etmez. Söylevin bakış açısı dışsal, görünür davranışa ilişkindir ve sonuçlar bu ya da şu eylem akışından yola çıkılarak düşünülebilir; yoksa içsel yaşama ilişkin hiçbir inceleme söz konusu değildir." (Nicholson: 1998,115) İlişkinin, dolayısıyla da erosun kökenine, *otantik* doğasına değil gelip geçici, görünüşteki oluşumuna dayanan Lysias'çı aşk söylemi aşkın akılcı bir seçim eksenine oturtulması gerekliliğini öne sürerken aslında salık verdiği akılcılığın kendi kendinin temelini ortadan kaldırmasına neden olan bir bakış açını da örtük olarak kabullenmiş olur. Bu söyleme göre "yaşam zevk ve acıdan başka bir şey değildir ve insan varoluşunun amacı da zevki olabildiğince arttırmak ve acıyı da o denli azaltmaktır." (Rhodes: 2003,442) Yani kendisine öğüt verilen olası sevgiliden aklını kullanarak doğru kişiye oynaması ve bunun sonucunda elde edeceklerini, yani zevki garanti altına alması ve böylece doğru kişiyi seçmemesinden kaynaklanabilecek acıdan da kurtulması salık

verilmektedir; bu aslında bir bakıma akılcılık adına hazcılığın önerilmesi anlamına gelir ve önerilen türden ilişki biçiminin hiç de düşünüldüğü ya da görüldüğü gibi olmadığı açığa çıkar; çünkü burada tüm tarafları içine alan bir karşılıklı ilgi-çıkart ilişkisi söz konusudur. Bu bağlamda “konuşmanın bir bütün olarak altta yatan varsayımı aşkın, âşık-olmayan ve sevgilinin bencil olduğu, hiçbirinin aslında kendi özel çıkarından başka bir şeyle ilgili olmadığıdır.” (Sallis, 1996:118) Rhodes’un “*dünyevi bilgelik*” olarak adlandırdığı bir tutumdur bu. (Rhodes, 2003:442) Lysias’çı söylemde açığa çıkan dünyevi bilgelik önerdiği şeyler karşılıksız değildir; Rhodes âşık-olmayan sevgili konumundaki kişiye onu arzulamadan, karşılıksız olarak hiçbir şey vermeyeceğini belirttikten sonra şu soruyu sorar: “...kim cinsel olarak arzulamadığı bir güzele bir yığın hediye sunar ki? Konuşmayı yapan, her ne kadar öyle olmadığını ileri sürse de aslında *Epithumia*’nın kışkacındadır ve yalan söylemektedir.” (Rhodes, 2003:442) Tüm bu olumsuzluklar bağlamında Lysias’çı söylemde gözden kaçan kritik nokta üçlü çıkar aksının merkezinde gibi görünen sevgilinin aslında içi boş bir görsellik uğruna söylevcinin manipüle edilerek gözlerden ırak tutulan arzusunun nesnesi haline gelmiş olmasıdır. Gizlenen bir arzunun yanıltılan nesnesi haline getirilen sevgilinin, Nicholson’un da belirttiği gibi, “ âşık-olmayan konuşmacıdan umut edebileceği en büyük yarar başkalarına nasıl görünebileceği, diğerleriyle nasıl geçinebileceği ve onlarda nasıl hayranlık uyandırabileceğiyle ilgili olumlu etkilerdir.” (Nicholson, 1998:115) Lysias’çı söylevin görsel bir politik yaşam alanı açan manipülatif bir aşk söylemi olmak dışında bir özelliği yoktur; ama tam da bu özelliğinden dolayı, yani erosun sahici doğasına ilişkin vurguyu arttıran görsel bir erosu dillendirmesi bakımından kritik bir önem taşımaktadır.

1.2.3.Sokrates'in İlk Konuşması

Sokrates'in Lysias'cı söyleve ilişkin takındığı eleştirel tutum görünüşte söz konusu metindeki savları yadsıyan değil onaylayan bir tutum biçimde gelişir; bu bağlamda Sokrates tarafından yürütülen eleştirinin *içeriğe* değil de *biçime* ilişkin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Eleştirinin içeriğe değil biçime ilişkin olması, Sokrates'in diyalogu belli bir noktada sonlandırmak istemesi ve Phaedrus'un dayatmasıyla kendini sanki zorunlu olarak içinde bulunduğu söylemden ani bir dönüş yaparak kurtarmaya çalışması, konuşma boyunca Phaedrus'un yüzüne bakmamak için kendi yüzünü saklaması ve Phaedrus'la arasında geçen diyalogun genel yapısı ister istemez akla ilk konuşmada Sokratik bir *ironinin* olup olmadığı sorusunu getirir. İroni burada adeta Sokrates'in üst bir söylem tarafından ele geçirilmesinin meşru temeli gibi iş görerek Sokrates'in sahneye girdiği konuşma sürecine egemen olur.¹⁶ Üst söylem aşkın farklı bir şekilde kavranması olarak düşünülebilecek özel türden bir *çılgınlık* durumunun kendini açtığı söylemdir; ama gerçekten de üst söylem olarak yorumlanabilecek bir söylemden söz edilebilir mi ve böyle bir söylem varsa eğer aklın, bilginin ve bunlarla bağlantılı olarak da ölçülülüğün ön plana konduğu Platoncu-Sokratik bir söylem nasıl olur da aklın ve bilginin devre dışı kaldığı böyle bir *çılgınlık* söylemiyle iç içe durabilir, böyle bir şey olanaklı mıdır? Ya da aslında geçerli olan tek bir aşk söylemi midir? Bu soruları yanıtlamadan önce Sokrates'in aşka ilişkin konuşmasının ilk bölümüne ve bu konuşmanın Lysias'ın söylemiyle kurduğu olumlu gibi görünen, ama görüldüğünün tersine, olumsuz ilişkiyi ele almak

¹⁶ Bilmediğini bilen bilmediğini bilmeyenin karşısında takındığı, kökeni açığa çıkarmaya dönük *Sokratik ironi* kullanıldığı her diyalogda olduğu gibi burada da karşı tarafı, savunduğu söylemden kendi söylemini onaylamaya doğru çeken bir dönüştürme işlevi üstlenir; ama savunmadığı savı savunur duruma düşürülerek bir çıkmazda bırakılan karakterlerden oluşan aporetik diyalogların tersine Phaedrus'ta üzerinde fikir birliğine varılan, açık seçik bir varış noktasının olduğu bir çerçeve söz konusudur. Bununla birlikte Sokratik ironiyi son tahlilde kökende yatan doldurulamaz boşluğun diyaloglarda görünür hale gelen bir yansıması olarak yorumlamak olanaklı görünmektedir. Bu durumu son bölümde "Diyalektik Söylemin Çıkmazı" başlığı altında göstermeye çalışacağım.

gerekir. Sokrates konuşmaya başlamadan önce bir konuyu hakkıyla ele almak için yapılacak ilk şeyin o konunun ne olduğunu bilmekten geçtiğini ve sorgulamayı yapanın bu şekilde davranarak yolunu kaybetmekten kurtulacağını vurgular. (237b8-c1/2) Girişi böyle bir uyarıyla yapması, her ne kadar Lysias'ın savlarını destekler görünen bir konuşma yapacak olsa da, Sokrates'in aslında Lysias'çı söylemin konuyu ele alışımda yolunda gitmeyen bir şeyler olduğunu ima etmesinin yollarından birisi gibi görünmektedir. Sokrates'e göre Lysias'çı söylem aşkı âşık, sevgili ve aşkın egemenliğine girmemiş olanın üçlü ağı içindeki etkilenimlere ve güç dengelerine bağlı olarak ele alırken aşkın tanımını yapmak gibi en temel işlerden birisini göz ardı eder ve sadece aşk denen bu temel durumun etkilerine, sonuçlarına ve sevginin odağında yer alanın bu etki ve sonuçlara göre alması gereken konuma yoğunlaşır; oysa bir kavramın tanımına ulaşmadan onun etkilerine ulaşmaya çalışmak yanıltıcı olacaktır; Lysias'çı söylem düşünülecek olursa bu durumda manipülatif sonuçların doğması kaçınılmaz olur. Bu gerekçeler göz önüne alındığında önce tanımın yapılması, yani aşkın ne olduğunun ve ne olmadığının anlaşılması, böylece aşkın sahip olduğu gücün belirlenmesi ve ancak bundan sonra kime yaklaşıldığının uygun olacağına karar verilmesi, izlenecek yöntem olarak zorunlu gibi durmaktadır.(237b8/c1-11/d1-2) Sokrates'in aşkın tanımına ulaşma süreci ardışık dört adımdan oluşur: ilkin aşkın bir istek (epithumia)¹⁷ olduğu ve isteğin hep bir güzele yönelik olarak oluştuğu ve bu bağlamda aşk ile aşkın egemenliğine girmedeği düşünülenin yönelmişlik ve isteme, arzulama anlamında birbirinden ayrılmadığı belirtilir; kendisine yönelinen bir öznenin olduğu her durumda bir isteme söz

¹⁷ Epithumia, içinde özellikle bedensel her türlü iştahı barındıran bir istektir, bu özelliğinden dolayı en alt düzeyde yer alır, erosun karşılığı olarak düşünülen Platoncu arzudan, onunla karıştırılmayacak denli farklıdır; bu farklılığı Platon'daki arzuyu epithumia'yı da içine alan bir olanaklılık alanı olarak yorumlayarak daha açık hale getirmek olanaklıdır. Bu bağlamda kişinin arzuyu en üst ya da en alt düzeyde gerçekleştirmesi o kişinin kendisine bağlıdır.

konusudur. (237d3-5) Sokrates isteğin birbirinden erek bakımından ayrı görünen tarafları aslında birleştiren bir temel olduğunu belirttikten sonra üçüncü adıma geçer ve insanda iki farklı gücün olduğundan söz eder: doğuştan getirdiğimiz hazza yönelik, hazzı isteyen tarafımızla bizde en iyiye erek edinme duygusunu uyandıran doğru yargılardan ya da kanılardan oluşan tarafımız.(237d6-8) Bu bağlamda kanıyla bilginin farklı düzeylerde kesinlikler taşıdığı ve birbirlerinden farklı olduğu göz önünde tutulmalıdır. Nicholson'un da vurguladığı gibi, "Kanı deneyim ve eğitimle oluşur ve bu nedenle de Sokrates kanıya bilgi demez."(Nicholson, 1998:122) Ruhun sahip olduğu bu iki ayrı güç birbiriyle uyumlu olabildiği gibi sürekli bir çatışma halinde de olabilir.(237d9-10) Dördüncü adım ruhtaki bu iki gücün ilişkisine ilişkindir: Ruh ya isteğin yargının/kanının egemenliğine girdiği ya da yargının/kanının isteğin egemenliğine girdiği iki farklı oluş halinde bulunur; yargının isteğin boyunduruğuna girdiği durumun genel adı ölçsüzlük-*hybris*'tir; *hybris*, yargının yemeğe yönelmenin etkisinde kaldığı durumlarda oburluğa, içkinin etkisinde kaldığı durumlarda ayyaşlığa ve bedensel güzelliğin etkisinde kaldığı durumlarda da aşka dönüşür; isteğin yargının egemenliğine girdiği, aklın (logos'un) gözetiminde en iyiye doğru yöneldiği durumların genel adı ise Sokrates tarafından ölçülük-*sophrosune* olarak tanımlanır. (237d11-12/e1-2/238a1-20) Sokrates'in aşka ilişkin tanımı bu dört adımdan geçilmesiyle belirlenmiş olur ve bu tanımsal belirlemeden sonra Sokrates âşık olanın ilgisinin yöneldiği gence bu ilginin karşılık bulması durumunda aşkın ne tür zararlar verebileceğini dile getirmeye başlar; aşkın etkilerine ilişkin bu belirleme de aynı aşkın tanımına ilişkin belirleme çabasında olduğu gibi Lysias'ın söylevindeki biçime göre çok daha örgütlü, düzenli ve kusursuz bir biçimde oluşturulur: önce aşkın yöneldiği gencin zihninde, ardından

bedeninde ve sonunda da sahip olduklarında, mal varlığında yaratacağı olumsuz sonuçlar ele alınır; bunlar Lysias'ın söylevindeki gibi gereksiz tekrarlara düşmeden sıralandıktan sonra gencin aşkın sarsıcı ve boyunduruk altına alan etkilerinden kurtulan aşığın geçip giden aşkının ardından ne tür bir ruh hali içine düşebileceği dile getirilir. (240a8) Biçimsel bakımdan Lysias'ın söylevinden daha üstün özelliklere sahip olan Sokrates'çi söylem Hackforth'a göre "söz konusu gencin iyiliği, ama özellikle de ahlaksal bakımdan iyiliği için Lysias'taki konuşmacınıninkine benzemeyen, soğukkanlı bir duyumcuya atfedilmesi halinde inandırıcı olmaktan uzaklaşacak türden sahici bir ilgiyi dile getirir." (Hackforth, 1972:40) Sokrates'in sahici bir ilgiyi dile getirdiğinin göstergesi Phaedrus'a aşka ilişkin Lysias'ın söylevinden çok daha iyi konuşmalar duyduğunu ve bunlardan söz edeceğini söylemesi; ama verdiği bu sözü tutmak istememesidir. Aşka ilişkin Lysiasçı savı destekler görünen Sokrates'in Lysiasçı bir anlayış içinde yaptığı aşk tanımının âşıkla âşık olmayanı istek bakımından aynı kategoriye koyarak âşık olmayanın konumunu, yani Lysias'çı konuşmacının konumunu geçersiz kılması ve âşık olmayanın savunusu gibi görünen Sokrates'çi konuşmanın böylece aslında âşık olmayanın değil âşık olanın alanına ilişkin olumlayıcı bir tutumu dillendirmiş olması Sokrates'in kendi büyük mitik anlatısına geçişin işaretlerini veren bu üst anlatıya geçiş için düşünülmüş bir manevra gibi durmaktadır: "Sokrates: Dinle beni o zaman sessizce. Tam da bulunduğumuz bu yerde kutsal bir görünüş var gibi; işte bu yüzden ola ki konuşmam devam ederken kendimden geçip de çılgınlığa düşerim, şaşırma; hem zaten söyleyiş tarzım da dithrambik tarzdan pek uzak sayılmaz." (238c3/d1-3)¹⁸ Sokrates'in olağanüstü bir dilsel akıcılıkla ödüllendirildiğinin Phaedrus'ça da onaylandığı ve

ileride yapılacak aşka ilişkin sahici konuşmanın bir ön hazırlığı gibi duran bu pasajda ilgi çekici olan nokta Sokrates'in aşka ilişkin olarak savunusunu yapar görüldüğü ölçülülük erdemiyle bu erdemin örtük olarak içerdiği sınır düşüncesinin ilişkisidir; duygular, iştahlar ve arzular söz konusu olduğunda belirli bir sınırın içinde kalarak makul olmanın gerekliliğinin vurgulandığı ölçü düşüncesi bu pasajda bir tür ihlalin ortaya çıkmasıyla geçerliliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ortaya çıkan ihlal özel türden bir sınır ihlalidir ve ilginç olan nokta bu ihlal eğiliminin şiirsel bir forma, dithyrambik tarza göndermede bulunularak sunulmasıdır. Bu bağlamda Sokrates aklın, bilginin ve ölçülülüğün tarafından akıl-dışılığın, bilgi-dışılığın ve akli dışlayan bir şiirsel form aracılığıyla ölçüsüzlüğün tarafına geçebileceğini mi ima etmektedir? Şiirsel bir tarza geçiş, ama özellikle de dithyrambos tarzına geçiş bu bağlamda nasıl yorumlanabilir? Neden başka bir söyleyiş tarzı değil de özellikle dithyrambik tarz tercih edilmektedir? Bu sorulara yanıt verebilmek ve pasajın Phaedrus'un bütünü bağlamında ne denli merkezi bir öneme sahip olduğunu görebilmek için öncelikli olarak dithyramboslar'ın tarz olarak kadim Yunan'da ne anlama geldiğine bakmak -yorum açısından- aydınlatıcı olabilir. İlk Dionysos kültüründe ortaya çıkan Dithyrambik şiirler bolluğun, bereketin ve şarabın tanrısı olan Dionysos'a adanan *övgüler* biçiminde söyleniyor ve bu dinsel içerikli kutlamaların ayrılmaz bir parçası olarak kullanılıyorlardı; fakat koral yapıdaki dithyramboslar aynı zamanda Dionysos kültüne ait bir söyleyiş tarzı olarak trajik tarzın da kökenini oluşturmaktaydılar.¹⁹ Dithyrambik tarzın Sokrates tarafından tercih edilmesi, bu tarzın aklın devre dışı bırakıldığı şarap tanrısı Dioysos'la olan -biri *övgü* diğeri *trajedi* olmak üzere- ikili bir bağlantı içinde olması Sokrates'in aşka ilişkin

¹⁹ Bu bağlantıyla ilgili olarak Aristoteles'in tanıklığına dayanacak olursak :“Komedya olduğu gibi-doğaçlamalarla başladığı açık olan tragedya dithyrambos yazarlarından, komedya ise hala birçok şehrimizde varlığını sürdüren phallus şarkılarından doğmuştur.” (Aristoteles, Poetics:1449a10-12)

söylemindeki değişimin, ya da daha doğru bir ifadeyle, bu konudaki otantik düşüncesinin ne olabileceğiyle ilgili belli bir çerçeve verir. Demek ki Sokrates bir noktadan sonra aklı başından giden, kendinden geçen bir Dionizak'ın ruh haline bürünerek erotik olanı aklın değil, esin perileri olan Musalar'ın esiniyle ele alacak ve ona övgüler düzecektir; anısına övgüler düzduğu eros aynı zamanda bir *anımsamanın* alanı olarak uzak bir geçmişe ait olduğu için de trajik olanın yataklık ettiği bir varoluşa gönderme yapacaktır; böylece Sokratik söylemde *eros*, *övgü* ve *trajedi* iç içe girecektir. Tüm bu bağlantılar düşünüldüğünde aslında ilgili pasajın çok zengin bir çağrışımsal etkiye sahip olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir.²⁰ Sokrates'in Lysiasçı söylemi destekler gibi görünen konuşması artık bu noktadan itibaren başka bir söylemin temsilcisi olarak iş görmektedir. Sallis'in de belirttiği gibi:

“Sokrates'in durumu ölçülülükten çok çılgınlık gibidir; konuşmasında söz konusu olan, kabul edilmiş kanılar ve zaten korunaklı bir biçimde sahip olduğu bir şeyi açıklamak değil de daha çok bilgisizliğinin farkında olmanın yarattığı uzama bir şey almaktır; burada söz konusu olan, bir şeyin esinlenerek verilmesidir. Sokrates'in konuşmasını sunduğu koşullar onu kanının, *nous*'un ve ölçülülüğün tarafından çok sevginin, *hubris*'in, ölçüsüzlüğün ve çılgınlığın tarafına koyar. Sokrates yaptığı konuşmada kendini âşık-olmayan rolü altında gizleyerek oynadığı role ihanet eder ve bir âşık olduğunu kanıtlar. Buradaki çelişki, aşka bir saldırı olarak düzenlenen konuşmanın bizzat aşkın tarafında saf tuttuğu açığa çıkan kişi tarafından yapılmasıdır.”(Sallis, 2003:128)

²⁰ Platoncu söylemin teatral olanla ilgisini Mattéi farklı bir şekilde kurar: “Yunan dramasının dithramboslardaki Dionizak tapımıyla bağlantılı döngüsel danslardan çıkıp çıkmadığı karanlık olmakla birlikte (...) Ruhu ele alan Platonik yaklaşım (...) ruhların hakikati düşünmeye ilişkin döngüsel/çembersel yolculuğu anlamında ‘teori’ adını almayı hak eder (...) aslında kozmosun içindeki ruhun döngüsel yolculuklarının da gösterdiği gibi Platon esinini teatral modelden alır: Dionysos sunağının çevresinde yer alan ilkel koroya koroyu yöneten, görünür bir daimon yol gösterir; bu daimon kendi dönüşlerini orkestraya doğru yapar. Platoncu dramatik sanatta mit bir bakıma devinimleri dramaya hayat veren döngüsel koronun rolünü üstlenir.” (Mattéi, 2002:76-77) Mattéi dithrambik dramanın döngüsel yapısıyla Phaedrus'taki mitik anlatıda dile getirilen tanrıların eşliğindeki dönüş temasında işaret edilen döngüsel yapı arasında benzerlik kurarak mitik olanın döngüsellığının bu dramatik ifade biçiminden çıktığını savlar. Ben mitik anlatının daha *temel* bir duruma ilişkin olduğunu söyleyerek aradaki bağlantının dramatik olmaktan öte varoluşsal olduğunu ve bu bağlamda dramatikliğin ancak varoluşsal durumun bir türevi olarak yorumlanması halinde daha anlamlı olacağını savlıyorum; bu durumda gökyüzündeki döngüsel yolculuğa gönderme yaptığı düşünülen dramatik yapının döngüsellığının Platon'a ancak [döngüsellüğün imasıyla ortaya çıkan yetkinlik anlamındaki bütünlükten kopuş olarak] bu yaşamdaki parçalanmışlığımız, yitimsizliğimiz bağlamında esin kaynağı olabileceğini ya da böyle de yorumlanabileceğini ileri sürüyorum. Döngüsel olan bu bakımdan aynı zamanda bir *anımsatma* ögesi olarak iş görür ve diyaloglar aracılığıyla görünür olan bir varoluş trajedisine göndermede bulunur.

Bir üst söyleme geçiş olan bu durum baştan beri Sokrates'in tasarladığı, karşı tarafı bilerek içine dūřürdüğü bir çıkmazdan çok Platoncu diyalektiğın Phaedrus'ta üstlendiğı işlevle ilgili gibi görünmektedir.²¹ Lysiasçı söylemdeki manipölatif söylevcinin bakış açısı üzerinden ortaya konan âşık tipinin olumsuz özellikleri ve sınırları bu özellikler üzerinden çizilen aşk tasarımı Sokrates'in geçmek üzere olduğı üst söylemin varlığı hesaba alınmadığı zaman eksik, kusurlu ya da yozlaşmış bir tasarım olarak ortaya çıkar. Sokrates'in Lysias'ı görünen konuşmasında aşkın tanımını yaptıktan sonra etkilerine geçerek sevenin sevilene kutsal felsefenin yolunu kapatacak bir bencillikle hareket ettiğı yollu saptaması²² Sokratik söylemle Lysiasçı söylemin taşıdıkları temel farklılığı göstermesi açısından önem taşır. Lysiasçı söylem bilgiyi elinde tuttuğı savıyla retorik bir iknanın söylemi olarak aşkı etkileri ve sonuçlarıyla birlikte sunar ve böylece aslında karşı tarafı kendi amaçları doğrultunda kullanan yanıltıcı bir yönlendirme ve düşünme pratiğinin temsilciliğini yapmış olur; Sokratik aşk söyleminde ise *felsefe*, *esin* ve *esinle* ilişkili bir diyalektiğın varlığından söz etmek olanaklı görünmektedir. Sokrates'in *esinle* ulaştığı üst aşk söylemi aşkın bir bütün olarak ne olduğunu, doğasını açığa çıkararak aşkın sevginin odağında yer alana kutsal bir bilinçlenmenin yolunu açan çok özel türden bir düşünme ve duyumsama etkinliğı olduğunu açığa çıkarır ve bütünü göz önüne serer; aynı şekilde Sokrates'in ikili bir yapı içinde işlediğini düşündüğü ruh da bu üst söylemde mitik bir dille üçlü bir yapı içinde tasarlanarak Lysiasçı söylemin savunusunda öne sürülen

²¹ Ya da gerçekten bilerek ve düşünüp taşınılarak yapılmış bir hamledir burada söz konusu olan; ironik olanın ne anlama gelebileceğı ve varoluşa ilişkin kökensel bir sorunun yansıması olarak yorumlanabileceğini üçüncü bölümün "Platon ve Sınır" adını taşıyan alt başlığında ele almaya çalışacağım.

²² "...ve elbette âşık, kıskanılığın sınırında bulunarak sürekli genci gerçek bir adam yapabilecek olanlarla arkadaşlık etmenin faydalarından yoksun bırakır; daha da kötüsü bilgeliğini arttıracak olan kişilerle yani kutsal felsefeyle arkadaşlık kurmasını da engeller; âşık felsefeye izin vermez; çünkü küümsenmenin nesnesi olmaktan korkar."(Phaedrus, 239b1-6)

eksik tasarımdan kusursuz, tamamlanmış bir üst söylemin içine yerleştirilir. Bu bağlamda “(...) diyalektik bizi başlangıçta böyle bir bağlantıya sahip olduğu göze çarpmayan şeylerin genel birliğini, aşağı doğru bakarak kavradığımız o yüce, yüksek duruş-noktasına götürür.”(Nicholson, 1998:122) Bu bağlamda Lysias’ın aşk söyleviyle Sokrates’in bu söyleve ilişkin aşk temalı ilk konuşması, ancak bir üçüncü konuşmanın devreye girmesiyle anlama kavuşur. Nicholson’a göre bu üçlü ilişki ağından bakıldığında Sokrates’in yaptığı ilk konuşmanın aslında söylediğinin tersine işaret eden bir yapısı olduğu ve burada aşkın sadece yarısının, kötü tarafının ele alındığı görülebilir hale gelir.(Nicholson, 1998:123) Aşkın yarım yamalak ele alınması bir tür bilgisizliğin, bilgeliğe yolu kapatan bir bakış açısının ortaya koyduğu, tasarladığı bir aşk söyleminin olanaklı kıldığı bir durumun ifadesidir ve Sokrates’in böyle bir durumdan işin içine esinlenmeyi sokarak- ve ardından da aslında bir Tanrı olan Aşk’a saygısızlık yaptığını öne sürerek (242e) o ana dek savunur görüldüğü düşüncelerden- uzaklaşmak istemesi ve kesin bir dönüş yapması metinde karşılığını Phaedrus karşısında yüzünü saklayan Sokrates figüründe bulur. Sokrates aşka ilişkin uygunsuz şeyler söylemiş, kutsala saygısızlık etmiştir ve bundan tek geri dönüş yolu Helen’in güzelliğine gölge düşürdüğü için gözlerini kaybeden şair Stesikhorus’un yaptığına benzer türden bir manevra yaparak aşka övgüler düzmek ya da en azından aşkın ne olduğunu dile getirerek bir tür arınmadan geçmektir.(243a) Sallis, Sokrates’in konuşurken Phaedrus’a doğrudan doğruya bakmamasının ve yüzünü kapatmasının nedenini Sokrates’in Lysiasçı söyleme ilişkin konuşmasını yaparken takındığı bu saygısızlık içeren rolle bağlantılı olarak yorumlar:

“Sokrates “kendini güzel birisinin görüntüsünden tamamen soyutlar; Stesikhorus örneği güzel bir sevgiliye ilişkin yapılan saldırının neden olacağı güzele karşı kör kalma tehlikesini akla getirir. Helen’e karşı *logos*’la bir suç işleyen Stesikhorus kefareti, karaladığı Helen’e

düzdüğü başka bir şiirle, yani gene *logos*'la öder. Sokrates ise kefareti, herhangi bir cezaya çarptırılmadan başka bir konuşmayla ödeyecektir... Sokrates artık yüzünü açar ve gözlerinin önünde ışıldayan Phaedrus'u görür." (Sallis, 2003:131)

Sokrates'in jesti bir anlamda *logos*'la *eros*'un birleştiği, iç içe girdiği simgesel bir dönüm noktasıdır ve artık Sokrates güzelin karşısında bir âşık olarak aşkın sahibi doğasına ilişkin konuşmasına başlamaya hazırdır.

1.2.4.Sokrates'in İkinci Konuşması

Sokrates'in ilk konuşmasına başlarken Musalar'ı yardıma çağırması (237a8-9)

Sallis'in de vurguladığı gibi "bu seslenişin dithyramboslar'a ilişkin tipik giriş biçimi olmasından ve bunun da aslında Dionysos'a bir övgü olmasından kaynaklanır."

(Sallis, 2003:123) Musalar'ın kadim Yunan kült(ür)ündeki ve şiirindeki yeri düşünüldüğünde Sokrates'in yapacağı ikinci konuşma açısından yardıma çağrılan esin perilerinin işlevini ve anlamını söz konusu konuşmanın tema olarak aşkı ayrıntılandırılmış büyük bir mitik anlatı biçiminde sergileyecek olmasında aramak uygun bir yorum olarak düşünülebilir; yani bir bakıma esin perileri mitik bir anlatının gelmekte olduğunu muştulama işlevini üstlenir. Burada ilginç olan nokta Sokrates'in esin perilerini yardıma henüz ilk konuşmasına başlamak üzereyken çağırmasıdır. Yardıma çağırdığı esin perilerine rağmen Sokrates ilk konuşmasında Lysiasçı aşk söylemini daha derli toplu bir biçimde ele almak dışında çok da farklı bir söylem geliştirmez ve mitik aşk söylemini ancak kutsal bir işaret aldığını

söylediği²³ andan itibaren devreye sokar; mitik olana dönüşüm anıyla bu andan çok daha önce esin perilerinin yardımı çağrıldığı dilsel an arasında Sokratik bir ironinin varlığı sezilir. Bu dönüşüm anı düşünüldüğünde Sokrates’in daha ilk konuşmaya başladığı andan itibaren, yani Lysiasçı bir söylemi destekler görünen bir ikinci söylemi dillendiriyor gözüktüğü andan itibaren, konuşmanın akışına hâkim olduğunu ve aşka ilişkin söylemin büyük ve mitik bir anlatıda sonlanacağını biliyor olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir. Mitik anlatı bağlamında ilginç olan bir diğer nokta ise Phaedrus’ta önce saygısızlık yapıp sonra da kefarete olarak mitik bir anlatının akışında ele alınan Eros’un, *Şölen*’de ele alınan ve bir varoluş durumuna işaret eden Eros’un aksine tanrı olarak düşünülmesidir. Eros bir tanrıdır ve gerek Lysias’ın gerekse de Sokrates’in ilk konuşması tanrı olduğu düşünülen erosa ilişkin bir saygısızlığı içermektedir. Eros’un bir tanrı olarak görülmesi, *Şölen*’de dile getirilen eros da düşünüldüğünde, akla Platon için erosa ilişkin iki farklı tasarımın mı söz konusu olduğu sorusunu getirir. Bu bağlamda *Şölen* diyaloguna bakıldığında “...eros’un ‘daimonik’ ya da arada-olan doğası aşkın, yokluktan doyuma; sefaletten mutluluğa; bilgisizlikten bilgeliğe uzanan bir gelişim olduğunun mitik bir dile getirimidir.” (Hackforth, 1972:55) Hackforth Phaedrus’taki tanrısal erosun ise bir daimon olmadığı ve bir tanrı olarak kendisine tapanları kendisinde bulunan insan-üstü, akıl-ötesi bir güçle doldurduğu ve bu bakımdan her iki diyalogdaki eros tasarımlarının farklı değil tamamlayıcı olarak yorumlanmaları gerektiğini belirtir.(Hackforth, 1972:55) Bu yorum Sokrates’in akıl bir tür kutsal güce sahiptir

²³ “Sokrates: Dostum, tam akarsuyun diğer kıyısına geçmek üzereyken- genellikle daima bir şey yapmak üzere olduğumda bana engel olan- şu malum, kutsal işaret geldi ve ansızın göklere yaptığım saygısızlığın kefareti ödeyene kadar bulunduğum yeri terk etmemi bana yasaklayan bir ses duydum. Artık anlamalısın ki bir kâhinim ben; belki en iyisi olmadığım bir gerçek ama en azından kendi işlerimi görmeye yetecek kadar iyiyim; böylece işlediğim kabahatin ne olduğunu anladım; senin de bildiğin gibi, Phaedrus, akıl bir tür kutsal güce sahiptir; bu nedenle biraz önce konuşurken rahatsız oldum.” (Phaedrus:242b8-9/c1-8)

derken *esinlenme* gibi akıl ötesi bir durumu akılla, akılsal olanı da akıl dışında olanla desteklemesi ve böylece “saçma” ya da “akıl-dışı” olabilecek insana özgü bir yetiyi de esinlenmeyle temellendirmesi, desteklemesi gibi çelişik bir duruma da açıklık getirir. Akıl dediğimiz şey aynı zamanda tanrısal bir doğaya sahiptir ve bu nedenle akılla, esinlenmenin birbirinden o kadar da farklı şeyler olmadığı, tersine ortak bir doğadan kaynaklanmaları nedeniyle özel bir ilişki içinde olmalarının olanaklı olabileceği bizzat Sokrates’in aklın kutsal, tanrısal bir güce sahip olduğunu söylediği bu itirafıyla ortaya serilir. Bu bakış açısında akıl artık sadece akıl değildir; akıl akıl-dışı olanla bütünlüğü içinde akıldır ve akıl-dışı da esinlenmede, özel türden bir duyumsama biçiminde gerçekleşen bir etkinlik olarak düşünülmektedir. Sokrates’in neden Stesikhorus’un yaptığına benzer bir dönüş yaptığını vurgularken Sallis var olan dilsel bağlantılara işaret ederek akıl-dışı olanla tanrısal bir doğayı içeren felsefenin birlikteliğini vurgular: “Himeralı Euphemus oğlu Stesikhorus’ununki andıran *duygulu* (himeros) bir aşkın konuşması aynı zamanda *talihli/kâhince* (euphemos) bir konuşma olacaktır.”(Sallis, 2003:132)²⁴ Duygulu ve kâhince olması bağlamında kutsal olanla ilgili olan aynı zamanda akılsaldır. Tanrısal bir doğanın göstergesi olan akıl ve tanrısal eros bir tamlık olarak bir güzelde, bu tanrısal doğanın parıldadığı bir güzelde kendini ele verir ve Phaedrus tam da erosun, tanrısal doğadaki aşkın, eş deyişle bilgeliğin yolu olarak felsefenin bir görünüşü olarak Sokrates’te uyandırdığı duygu akışıyla aşkın bu tam/bütün doğasına ilişkin kâhince bir bakışı ve esinlenmeyi ortaya çıkarır; Phaedrus bu bakımdan bir zamanlar ait olunan bu yurdun, ayrı kalınmış kökenlerin anımsanması ve köken hakkında aydınlanarak bilgeliğe varılmasıdır. Güzelin görülmesiyle esinlenen büyük mitik anlatı ilkin akıldışı aklın

²⁴ “Sokrates: Artık anlamalısın ki çocuğum bir önceki konuşma Myrrinoslu Pythokles oğlu Phaedrus’un yüzündendi; şimdi yapacağım konuşma ise *Himeralı Euphemus* oğlu Stesikhorus yüzünden olacak.”(243e)

türlerinin ele alınmasıyla ve böylece konuşmanın nasıl bir doğaya sahip olduğunun gösterilmesiyle işe başlar.

1.2.4.1.Çılgınlık ve Aşk

Çılgınlık, akıl, bilgelik, aşk ve bunların birbiriyle nasıl bir *kökensellik* ilişkisi içinde olduğu Platon'un diğer diyaloglarının hiç birinde Phaedrus'ta olduğu gibi sıra dışı bir biçimde ele alınmaz. Kişisel düzeyde aklın, geniş ölçekte ise aklın merkezinde kurgulanıp yönlendirilen bir toplumsal yapının önemini ve gelebileceği olası anlamları, ele aldığı her kavram bağlamında ve farklı diyaloglarında ayrıntılı bir biçimde sorgulayan Platon'un Phaedrus'ta Sokrates üzerinden tartışmaya açtığı kavramlar ve bunların dile getiriliş biçimi savunulan aşk tasarımının kendisi haline gelir; eş deyişle bu kurgunun mantığında, dile getirilenle dile getirme örtüşür; aşk teması felsefe yapmanın yolu olarak felsefeyle aynılaşıp kendisini çılgınlığın söyleminde ortaya koyar; çılgınlık ama belli türden özel bir çılgınlık aşk üzerinden felsefe yapmayı olanaklı kılar; böylece felsefe yapmak bir aşk yapma biçimi olarak açılır; fakat Sokrates'in felsefe yapma biçimi olarak düşündüğü aşk aynı zamanda ruha, ruhun doğasına ilişkin bir tartışmayı açmanın yollarından da birisidir; çünkü Sokratik söylemde aşk, çılgınlık, bilgelik ve ruhun bunlarla olan ilişkisi zorunlu bir ilişkidir ve bu durumda ruhun eğitimi olarak düşünülebilecek olan felsefe de ruhun incelenmesinden başka bir şey olarak düşünülmemektedir. Sokrates'e göre tanrısal kökenli ruhta çılgınlığın başka biçimlerde de görünür olması söz konusudur ve aşk ölümlülere göklerden bahşedilen bir hediye olarak kutsal nitelikli çılgınlığın türlerinden yalnızca bir tanesidir. Hackforth'un belirttiğine göre "kutsal çılgınlık ya da *enthousiasmos* kavramını Platon bulmamıştır: kavram Dionysosçu dinin köklerine

ait olup Yunan kültürüne Platon'dan yüzlerce yıl önce girmiştir.”(Hackforth, 1972:58) Fakat öte yandan birbirinden ayrılıyormuş gibi görünen bu çılgınlık türlerinin, düşünselliğini yaşamsal etkinliğine dönüştüren Sokrates'te somutlaştığını söylemek olanaklı görünmektedir. Sallis'in belirttiği gibi Delfi tapınağının sorumlusu olan rahiplerde somutlaşan kutsal çılgınlığın ilk türü Sokrates'te Apollon kültüne bağlı bir öngörü olarak “*kendini bil*” emri aracılığıyla görünür olur ve Sokrates'in sorgulamayı yaşamının ilkesi haline getirmesinin de temelini oluşturur.”(Sallis, 2003:134) Diğer çılgınlık türü, ruhun uğrağı olduğu acılardan kurtarılmasıyla ilgilidir, bununla birlikte ruhsal acılar çeken hastaların sağaltılarak acılarından kurtarılması için gereken bu ikincil çılgınlık türünün Sokrates bağlamındaki anlamını “Sokrates'in bir önceki konuşmada aşka ilişkin yaptığı saygısız konuşmanın kötü etkilerinden kendini arındırması olarak (Sallis, 2003:135) yorumlayan Sallis'ten daha geniş bir çerçeve içinde yorumlamak olanaklı görünmektedir. Dolayısıyla ikinci tür arınma Sokrates'in, diyalogların tamamında göze çarpan *sorgulama temelli etkinliği* için düşünülebilir. Bu bağlamda *ironiyle arınma* arasında bir özdeşlik bulunduğunu ve Sokratik ironiyle açığa çıkan tematik dönüşümün Phaedrus'ta dile getirilen bu arınma biçiminin bir yansıması olarak okunabileceğini ya da arınmayla ironinin Phaedrus diyalogunda benzer işlevleri yerine getirdiğini söylemek olanaklı görünmektedir. Üçüncü tür çılgınlığın kendini açtığı yer ise şairin esin perilerinden yardım alarak oluşturduğu şiirsel alandır; Sokratik aşk anlatısının varlığı bu poetik çılgınlığın doğal sonucu olarak gerçekleştirilir ve mitik anlatı aracılığıyla arınma sağlanır. Dördüncü ve son çılgınlık türü ise konuşmanın bütününe yön veren, Sokrates'in burada bulunuş nedeni olan aşk çılgınlığıdır ki bu en temel, yön verici

çılgınlığın gücü de Afrodit ve Eros'tan kaynaklanır.²⁵ “Platon’un bu diyalogda ussal olana karşıt olarak ruhun imgesel gücünün değerine ilişkin sıra dışı bir bilinci vardır ve bu bilinç ifadesini, hem ‘*esinlenmiş*’ Sokrates’te hem de onun esinlenmiş kutsallığı ve şiiri yüceltmesinde bulur.” (Hackforth, 1972: 61) Sokrates’in “*Mainetai-Mania*” (çılgınlık) ile “*mantike*” (öngörü/kehanet) arasında kurduğu dilsel/anlamsal ilişki filozofun etkisi altında kaldığı *çılgınlık* durumunun felsefi bir bakışa, duruşa; felsefi bir öngörüye işaret ettiği, bunların arasındaki ilişkinin kökensel, varlıkbilimsel bir anlamı olabileceğine işaret eder. (244c2-5) Çılgınlık (aşk) ile felsefe (ruh) ilişkisi bu bakış açısında bir iç-görü olanaklılığı olarak tasarımlanır. Bu kökensel ilişki göz önünde tutulduğunda aşk çılgınlığı ruha, ruhun yolculuğu anlamına gelen felsefi etkinliğe girişin yoludur ve Sokrates’in kendi ifadesiyle felsefe ruha aşkın hediyesidir.

1.2.4.2. Ruhun Ölümsüzlüğü

Eğer felsefe aşk çılgınlığının ruhta uyandırdığı bir *anılar* silsilesiyle ilişkiliyse ve tam da bu anımsamanın kendisi bir tür tanrısal hediye ise ruhun ölümsüz doğasına ilişkin Platon’un felsefesini baştan sona kat eden ve çözülemeden kalan bir çelişki ortaya çıkar. Hediye ya da bir tür yardım olarak düşünülebilecek olan tanrısal esin düşüncesi böyle bir esine gereksinimi olan, başlangıçta bundan yoksun olan ve bu yoksunluğu tamamlama çabasında olan eksik bir ruhsal doğayı varsaymak zorundadır; çünkü ancak böyle bir varsayım üzerinden ruhun devinimselliği temellendirilebilir. Devinimsellikle ruhun eksiklik dolayımında kurulabilecek ilişkisi doğal olarak bilinmedik ve unutulmuş ama anımsanmayı bekleyen bir geçmişe sahip

²⁵ “Sokrates: Kutsal olmak üzere dört tür çılgınlığı ayırarak her birini dört tanrıya yükledik: öngörüselsinlemeyi Apollo’ya, mistik esinlenmeyi Dionysos’a, şiirsel olanı Musalar’a ve bunların içinde en yüksek yere sahip olduğunu söylediğimiz aşk çılgınlığını da Afrodit’le Eros’a (...)” (265b1-5)

olduğu varsayılan ruhun ölümsüz doğasının varlığının sorgulanabilir bir duruma gelmesine yol açarak hakikatle ilişki kurmak isteyen ruhun kendi içinde barındırdığı bu çelişik durumu gözler önüne serer; fakat burada nasıl bir çelişkinin ortaya çıktığını görmek için öncelikle Platon'un devinimselliği, Phaedrus bağlamında nasıl merkezi bir noktaya konumlandığını ve bu merkezin arzu perspektifinde nasıl yorumlanabileceğine bakmak gerekmektedir. Ruhun ölümsüz, bitimsiz olduğu savının ön kabulü ara terim olarak iş gören *ruh sonsuz devinendir* önermesidir; ruhun sonsuz devinen olduğu önermesi ise *ruhun öz-devinimli* olduğu savından hareketle ileri sürülür. Ruh bu durumda her şeyi devindiren fakat öz-devinimli bir doğası olduğu için kendisini devindirecek başka bir etkene gereksinim duymayan bir ilk ilke konumundadır; bu durumda Sokrates'in de diyalogda belirttiği gibi devinimi başka bir yerden almak ruhtan yoksun olmayı, öz-devinimli olmak ise ruhla dolu ve ölümsüz olmayı beraberinde getirmektedir. (245e5-8) Bu bağlamda filozof ya da diyalog sürecine eşlik edenlerin konumu nedir? Onlar için bir öz-devinimden söz edilebilir mi ya da ruhun öz-devinimsel doğasını nasıl yorumlamak gerekmektedir? Ölümsüzlük, ruh ve devinimin ilişkisini Platon nasıl kurmaktadır? Burada ilginç olan nokta eylem söz konusu olduğunda hep bir uyarıcıya gereksinim duyulmasıdır ve eyleme geçirilen, etki altında kalarak devindirilen ilk bakışta beden gibi görünmektedir; gerçekten de böyle midir? Bu noktada Platon'un ruhun bedene önceliği olduğu inancının ne kadar önemli olduğunu söylemek kaçınılmaz olur. Bu inanç aracılığıyla bilginin zaman-dışılığı ve bütünlüğü olanaklı hale gelir; ancak sonsuz, zamansız bir doğası olan ruhun varsayılmasıyla bilginin anımsanmasından ve bu anımsamanın koşulu olan diya-logotik bir süreçten söz edilebilir. Hakikatin açılımı ya da var olanlara hakikatini veren süreç ruhsal devinimin bir ön koşul

olmasıyla olanaklı hale gelir. Öz-devinimsiz bedene önceliği olan öz-devinimli ruhun devinim gücünü kendinden almasını onun hakikatle olan kökensel birlikteliğinde aramak Platonu anlamak için uygun bir yol olarak gözükmemektedir; fakat başta da dile getirildiği gibi burada Platon'un felsefesinin ana özelliklerinden birisi olarak yorumlayabileceğimiz çelişki gibi görünen bir durum ortaya çıkar. Eğer ruh öz-devinimliyse devinmek için başka bir devinim ögesine gereksinim duymaz; ama öte yandan bu tanrısal doğadaki ruhun devinime gereksinim duyması da kaçınılmazdır; çünkü mitik anlatıda öykülendiği gibi kozmik bir yeni-doğumlar döngüsü söz konusudur ve bu doğumların doğası ruhun içinde tutuklu kaldığı bedenin ve bu bedenin ait olduğu gündelik dünyanın koşullarına bağlı bir doğanın yarattığı bir dayatıcılığı zorunlu kılmaktadır. Bu koşullarda hakikatin soluklaşan ve somut uğraşlar nedeniyle gittikçe uzaklaşan görüntüsü bir durağanlığın oluşmasına neden olur; dünya koşullarına batmışlık kökensel konumdan uzaklaşmış olmaktır; kökeni anımsamak içinse önce kökeni unutmuş olmak gerekir; ama ruhun böyle bir anımsama için ilkin anımsatıcı işlevini yerine getirecek bir ötekine gereksinimi vardır. Bu durumda filozof, bedende kalmış bir ruh olarak başka bir beden aracılığıyla harekete geçirilir; burada ilginç olan ruhun alanına geçişte ruhtan yoksun olduğu ileri sürülen bedenin etkin bir rolü olmasıdır; ama başlatıcı konumda olan bu bedenler aynı zamanda kaynaktan uzakta kalmanın ve böylece kaynağa yaklaşabilmek için gereken yola girmenin de olanağını sağlarlar. Anımsamak Platonik tasarımda her ne kadar bitimsiz bir ruhu varsaysa da aynı zamanda yitimli ve döngüsel bir bedeni de varsayar; çünkü ancak bu ikili varsayımsal çerçeve içinde felsefi etkinlik olanaklı hale gelir; fakat yine de felsefi etkinliğin yoluna girmek her durumda zordur; çünkü somut koşulların çoğulluğu ruhu olan bireyin gündelik

olanın akışında kaybolup gitmesine neden olur. Çoğu zaman gündeliğin donuk cazibesi hakikatin cazibesine üstün gelerek hakikat arayışının yolunu tıkar:

“Sokrates: İmdi, daha önce de belirttiğimiz gibi, her insanın ruhu doğası gereği hakiki Varlığı düşünebilir; aksi takdirde insan olamazdı; fakat bu aynı zamanda her ruhun da harcı değildir: bazıları görürler, ama bu bir an sürer; bazılarıysa dünyaya düştüklerinde onları haksızca eylemlerde bulunmaya iten koşullara ayak uydurarak görüntüsüne sahip oldukları kutsal şeyleri unuturlar; hala birçok şeyi anımsayanlarsa sayıca çok azdır: yanı başlarında uzanıp giden şeylerin benzerliğini kavradıklarında heyecanlanarak kendilerinden geçerler ve donuklaşmış algıları yüzünden başlarına ne geldiğini anlayamazlar” (Phaedrus: 249e7-8/250a1-9)

İnsan olmanın açığa çıkardığı bu çelişki, öz-devininim hakikatle, doğrularla ya da formlarla ilişki kurma olanağı olarak yorumlanması durumunda insan doğasına içkin yadsınamaz bir özellik olarak görünür; çünkü Sallis’in de belirttiği gibi “(...) ruhun varlığı ve *logos*’u öz-devinimdir.” (Sallis, 1996:138) Filozof ya da filozof doğasındaki kişi diyalogun başlamasına esin veren kişiyle karşılaşmasıyla felsefi yolculuğuna başlar ve hakikate ulaşma çabasıyla amacına ulaşana dek duraklamaz;²⁶ fakat bununla birlikte felsefi araştırmanın doğasında insanın kaderi olan *sınırlılık* ve *yitimlilik* zorunlu bir biçimde bulunur. Filozofun sınırlı olan doğasına karşın hakikatin sınırsız alanıyla birleşir gibi olması diyalogda onun yeniden doğumlar döngüsünde diğerlerine göre ayırıcı bir konuma sahip olmasına olanak tanır. Mitik anlatımın diliyle diğer ruhların bedenlenmesi on bin yıllık bir döngüyü izlerken filozofun bedenlenmesi üç bin yıllık bir döngüyü izler; filozofu bu döngülerde daha az tutuklu kılarak diğerlerinden farklı kılan onun hakikatle kurduğu yakın ilişkidir. Hakikatin kısa da olsa görüldüğü kutsal geçit törenine katılan ruhun geçit sürecindeki

²⁶ Bu bağlamda Phaedrus’ta ve Devlet diyalogunda anlatılan hakikat arayışı ile filozofun hakikat karşısındaki konumunun birbirine koşut bir düzlemde geliştiğini söylemek olanaklıdır: “Sokrates: Hakikati gerçekten seven kimse yaratılışı gereği hakiki varlığa ulaşmak ister, var olduğu sanılanların çokluğunda takılıp kalmaz; tersine yolunda gitmeye devam eder, her şeyin özünü körelmeyen tutkusu ve sönmeyen arzusuyla ruhunun bu özü kavramak için yapılmış, üstelik bu özle akraba olan yanıla kavrayıncaya kadar takip eder; sonra da sevgilisine kavuşur gibi asıl gerçeğe kavuşup onunla birleşince akıl ve hakikati doğurur, bilgiye ve gerçek hayata ulaşır, onunla beslenir ve ancak bundan sonra doğum sancılarından kurtularak ruhsal yolculuğuna ara verir.” (Devlet: 490a-b)

eğilimlerinin ve bunların eylemsel sonuçlarının toplamı filozofun ayırıcı özelliğini oluşturur. Filozofun bu geçit töreninde iki atın sürdüğü bir at arabasına hükmeden bir sürücüden oluşan üçlü bir yapı ile sembolize edilen ruhu, var olanlara hakikatini veren formlarla karşılaşır. Bunlar *adalet*, *ölçülülük* ve *bilgidir* ve her üç formun da ortak tarafı var olanlar çokluğundaki tek tek nesnelerin değişken doğasının karşısında değişmez, kapsayıcı ve bütün/tam bir doğaya sahip olmalarıdır. Hakikat arayışındaki filozofa ayırıcı olan özelliğini bu kalıcı yapıyla karşılaşması²⁷ ve formları bedenlenişle sembolize edilen dünya koşullarında bile anımsamaya çalışması verir; bu bağlamda *arayış* ve *anımsama* Platon'un tasarımında aynı anlamı taşıyan motifler haline gelir. Arayış bir bedene düşmekle arayış haline dönüşür; anımsamak için bedeninin sanılara gömülmüş koşullarına bağlı olmak gerekir; anımsamak ancak bu kaçınılmaz tutukluluk halinden sonra gelir. Phaedrus'taki ruh hakikat ilişkisi mitik anlatı göz önünde tutulduğunda inişli çıkışlı, devingenliğin sürekli kılındığı dinamik bir ilişkidir ve bu ilişkinin merkezinde de çoğul olanla tek olanın gerilimi yatar. Bu gerilim diyalogda Sokrates tarafından şu şekilde dile getirilir:

“...yalnızca hakikati gören ruh insan biçimine girebilir: insan, algıların çokluğundan akıl aracılığıyla bir araya toplanmış bir tekliğe geçerek Formların dilini anlamaya gereksinim duyar; anlamak ruhlarımızın bir zamanlar tanrılarla yolculuk ederken gördüklerini, şimdi olduğunu varsaydığımız şeylere bakarak ve sonra da bakışlarını hakiki olana dikerek anımsamasıdır.” (Platon, Phaedrus; Hackforth:249b-c)

İnsan söyleneni çoklu algılardan düşünme aracılığıyla (logismo) tek olanda bir araya toplayıp getirerek *eidos*'a göre anlamalıdır. Bu bağlamda “(...) anımsama yalnızca bir algılar çokluğundan ussal bir birliğe geçiş olarak tanımlanır.” (Mattei, 2002:241) Bu ruhumuzun tanrıyla yolculuk ederken gördüğü şeylerin şimdi olduğunu varsaydığımız şeylere bakarak ve sonra da bakışlarını genel olarak varlığa dikerek

²⁷ Karşılaşılan hakikatin alanı formların görülmesi, deneyimlenmesi anlamına gelir; yaşamsal akış içinde insan algısının ister istemez bilmeden sabitlik yüklediği, ama aslında öyle olmayan, şeylerdeki değişkenliğe karşı değişmez olan formlar, olana olmağını, özünü veren özsel yapılardır ve kalıcılıkları yaşamsal, konumsal ve zamansal bağlantılardan bağımsız olmaları anlamına gelir.

anımsamasıdır.” (Platon, Phaedrus; Sallis:249b-c) Hemen hemen aynı gibi görünen bu iki farklı çeviri bağlamında yukarıda andığımız merkezi gerilime ilişkin Sallis’in oldukça açık uçlu, kalkışını dilsel bağlantılardan alan ve Phaedrus’un ilgili pasajına ilginç bir bakış açısıyla yaklaşan yorumuna bakmak yerinde görünmektedir. Sallis’in çevirisinden de anlaşılacağı gibi ilgili pasajda dil birçok şeyi bir araya toplayan ve anlamaya denk düşen bir öge olarak anlaşılır. Sallis’in olduğu gibi bıraktığı ve genelde form olarak çevrilen *eidos* sözcüğü metnin anlamına yön vermede kilit rolü üstlenen sözcüklerden birisidir; diğer kilit sözcükler *legomenon* (söylenen) *logismo* (düşünme) ve *anamnesis* (anımsama) sözcükleridir. Eidos şeyleri bir araya getirerek toplayanın kendisine göre toplandığı, anlamlara geldiği paradigmatik tekilliktir; yani *eidos*’la *legomenon* arasında her ikisinin de toparlayan, içeren, kapsayıcı olma özelliği bakımından bir benzerlik söz konusudur; ama *eidos*’un önce gelmek ve belirleyici olmak bakımından konumu her zaman *ilk(e)seldir*. Burada ilginç olan Sallis’in *eidos* sözcüğünün kök anlamı üzerinden *logismo*’nun (düşünmek) karakterine ilişkin yaptığı çözümlemedir. Sallis *eidos* sözcüğünün kökeninin *eido*, yani *görmek* eyleminden geldiğini belirterek *eidos*’un anlamını “*görülen, kendisini görmeye sunan, kendisini bakışa açarak gösteren*” olarak dile getirir. Burada önemli olan düşünmede, logosta dille bağlantılı olarak dilsel bir bütünlük içinde dile gelen kavramın önceden orada duran olarak doğrudan görülen anlamında değil; ancak kutsal sürece eşlik edenin *dolaylı bakışı* olarak düşünülmesidir. Bu durumda insan hakikati anlama uğraşısında hakikatle doğrudan değil de onu dolaylı yoldan *görerek* ilişki kurar. Sokrates’in bu bağlamda dolaylı bakış ya da görüş olarak düşündüğü felsefi etkinlik *anımsamayla* eş duruma gelir. “Anımsama kutsal şölenin insana uygun bir biçimde yeniden gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildir.” (Sallis,

1996:150-151-152) Burada söz konusu olan bakış parçalı, bütünlükten yoksun bir bakıştır ve görme yitimli ve sınırlı olmanın sonucu olarak uzak bir anı, bir tür *anımsama* olarak kalmak zorundadır. Bu bağlamda dolaylı bakışın Platon'da mitik anlatıyla iç içe geçmiş kökensel bir ilişkisi vardır: "Platonik mitosta göz dinlemez; ama kulak görür... ve beden gözünden kaçtığı içindir ki mit ruh gözünü açıp uyandırmaya muktedir saklanmış şeyleri görünür kılma yönünde bir etki oluşturur." (Mattei, 2002:69) Mitos aracılığıyla oluşan ve bir bakıma dolaylı bakışa denk düşen ruh gözüyle görme tamamlanmış, kusursuz bir görme değildir. "Gökyüzünün ucunda kalamayız; ama özellikle bu başarısızlığın bilincini koruyan filozof kökensel durumun içinde bulunur. Bu nedenle görmeye ilişkin anımız görememeye ilişkin bir anıdır." (Nicholson, 1998:190) Eksikliğinden ve yitimli olmasından kaynaklanan varoluş durumunun bilincinde olduğu söylenen filozofta şöyle temel bir çelişkinin toplandığını söylemek olanaklıdır: eğer eksiklikten kaynaklanan bilgisizlik, bilginin tamamına tanrısal bir şekilde sahip olamama hali Phaedrus'ta bir tür unutkanlığa denk düşüyorsa o zaman filozof unutmuş olduğu şeye ilişkin bir anımsamayı, unuttuğunu bilmediği için nasıl olup da başaracaktır; bu çözülmesi gereken bir sorun gibi görünmekle birlikte aslında varlığını çözümünü kendi içinde taşıyan bir çelişki olarak sürdürür; çelişki filozofun onda anımsamayı uyandıracak görsel bir izle karşılaşmasıyla bir çelişki olmaktan çıkarak aşılması gereken yola ilişkin bir uğrak olur. Filozofun karşılaştığı güzel ve bu güzelle birlikte ortaya çıkan aşkın uğrağı olarak arkada bırakılan çelişki, mitik olanın da devreye girmesiyle iki taraflı bir hakikat arama sürecinin başlamasına yol açar.

1.2.4.3. Aşk ve Güzellik

Varolanlardaki kökensel varoluş durumunun ve bu duruma ilişkin bilginin anımsanması filozofta beden bulmuş ruh ile filozofun ilgilenmeye değer bulduğu ruh arasında gerçekleşen özel türden bir *deneyimle* olanaklı olur; mitik bir geçmişe ilişkin olan bu özel deneyimde alegoriyle mitik zaman iç içe geçer. Alegori aracılığıyla merkezini güzelin oluşturduğu bir dairesel yapıda *adalet* ve *ölçülülük* ideaları ile *hakikatin* doğası açılanarak unutulmuş geçmişle birleşilmeye çalışılır; bu deneyim tam da felsefi etkinliğin kendisini gösterme anı olarak düşünülür. Felsefe parçalanmışlığın, sınırlı olmanın deneyimi olarak gerçekleştirilir; sınırlı olmak, yitimli olmak bir karşılıklılık içinde bütünlenme, kendini tamamlama; ama bunu ikinci bir yitimli, ölümlü özne üzerinden, onun dolayımından gerçekleştirme koşulunu zorunlu kılar. Güzelin bedenleşmesi ve yitimsizlik aynı zamanda bu yitimsizliğin bilinci üzerinden hem yitimsizliğin hem de ruhun bilgisine ulaşma anlamına gelir: “Diyalog kozmosa inme ve ruhun bedenlenişi ile bireyselleşmesine ilişkin ikiz bir temayı dile getirir. Kendinin bilgisine ilişkin Sokratik araştırma daima bireyselleşme ögesini şart koşar. Zaman, ruhun beslenmesi ve büyüme, ödül, ceza ve nihai nokta olarak ölüm bireyi anlamada temeldir, her ne kadar değişmez gerçekliği anlamada temel değilse de” (Adluri;2011:116). Bireyselleşme ve ikili dolayımın diyalogun büyük bir kısmında görsel olan üzerinden güzele vurgu yapılarak gündeme getirilmesi önemlidir; görsellik görmeyle sıkı bir bağlantı içindedir ve Sokrates’in diyalogda dile getirdiği gibi: “(...) görmek bize beden aracılığıyla bahşedilmiş en keskin algı kipidir.” (Phaedrus:250d4) Ne adalet ne de ölçülük görseldir ve bu yüzden de karşılıklı felsefi süreci başlatan bu formlar ya da bu formlar gibi

görsellikle doğrudan ilişkisi bulunmayan formlar değil güzel gibi bakışın yöneldiği kendini somut olanda dikkat çekici bir şekilde gösteren güzel formudur:

“Phaedrus şöyle bir evrilmeyi gösterir: deneyimimizin ileri düzeyinde kökensel bir güzeli görme vardı ve bu deneyim bilinçdışı bir anı biçiminde devam eder. Zaman geçtikçe güzelle somut olarak karşılaşp aşkı deneyimlediğimiz için güzelle, aşka tepkinin bir önkoşulu olan deneyim öncesi bir karşılaşma söz konusuydu. Güzeli sadece mutlak varoluşunda değil fakat dünyevi vücut buluşlarında da bir ışıltıya sahiptir ve bu özelliğiyle ruhu uyandırır onu yola koşar. Güzeli aşkla bağlantısı böyledir.”(Nicholson; 1998:198)

Güzeli somutluk kazandığı ve aracılığıyla unutulmuş kökenin anımsandığı felsefi etkinlik her iki tarafı da etkin kılan dinamik bir süreç karşılık gelir. Gündelik olanın akışından güzeli kendisini gösterdiği sevgili aracılığıyla *uyanmış* filozof sevgiliyle kurduğu bu “erotik” ilişki sayesinde güzeli kökenine geri dönüşü yaşar. Bu geri dönüş sadece filozofun değil filozofun sevgisini yönelttiği sevgilinin de deneyimlediği bir yolculuktur. Platon’un alegorik anlatımı anımsanacak olursa güzeli görülmeliyle gözlerden ruha giren görüntünün ruhta yarattığı kanatlandıran etki bedenin ağırlaştırdığı, içinde tutuklu bıraktığı ruhu, kaybolduğu dünyevi varoluş kipinden çekip çıkartarak bir zamanlar bulunduğu ve eşlik ettiği hakikatin yuvası tanrılar diyarına doğru yükseltir. Başka bir deyişle “Eros ölümlü bireylerle ölümsüz Formlar arasındaki uzamda iş görür.” (Adluri; 2011:116) Zeus’un başında olduğu alaya eşlik edilen mitik tanrılar ziyafetini anımsatırcasına tanrısal olanın dünyevi görünümüne/tecellisine saygı gösterilir, sevenden yansıyan ve adeta bir tanrıya yönelen bu güzellik algısı sevilene de yansyarak ikiliyi kökensel olanda birleştiren bir bağa dönüşür. (252d-e) Bu bağın kökeninde anımsama yatar: “Platon daha yüksek bir anımsama türünü, ruhun bilgisini, Phaedrus’un ruhuna ve ruhun arzusuna ilişkin gerçeği anımsamayı akla getirir.” (Adluri; 2011:108) Sevilenin ruhuna ilişkin bu anımsama karşılıklılık içeren bir anımsamadır, bir ortak anımsamadır. Sevenin bakışıyla birlikte sevende sevilenin varlığından kaynaklanan bir “duygusal” oluşur;

sevende soğrulduktan sonra dolup taşarak kaynağına yani sevilene doğru gerisin geri akan bu yoğun “*duygu seli*” güzel sevgilinin gözlerine, çıktığı bu kaynağa geri döner, buradan özel kanallar aracılığıyla sevilenin ruhuna ulaşarak ruh kanatlarının kökünü sular ve hızla büyümelerine yardım eder; böylece sevgilinin de ruhu karşılıklı olarak aşkla dolar. (Phaedrus: 255b8-17) Karşılıklı aşk ortak anımsamanın, ortak ruh bilgisinin ya da birlikte ulaşılan “ben kimim” sorusunun karşılık geldiği geniş kapsamlı alana girişin olanağı olarak deneyimlenir.

“Sevgilinin güzelliği aşığı tarafından öyle bir yansıtılır ki sevgili de güzel bir şeyin görüntüsüyle tahrik edilerek güzelin bizzat kendisini anımsamaya itilir. Sevilen, erotik ilişkideki orijinal güzel birey olarak, güzeli anımsamaya tahrik edilerek kendine ilişkin taşıdığı bilgiyi anımsamasıyla ilişkiye girer. Erotik ilişki kendine ilişkin Sokratik göreve yardım etme yeterliliğidir; böylece Sokrates sevdiği Phaedrus’a her ikisine de ruhlarının nihai önemini açık edecek bir mit anlatır.”(Sallis;1996 :159)

Tanrısal bir esin olarak gelen aşkın ikili bir ilişki dolayımında olanaklı kıldığı felsefedir ve felsefe ölümlü ve sınırlı olanların taşıdıkları yitimli yazgının doğal sonucu olarak arada-olanın özüne içkin trajik bir görüngüdür. Erotik olanın, logosun yazgısı tanrısal olanla, sınırsızın alanıyla ilişkisinde trajik olmaya mahkûmdur; trajiktir çünkü Adluri’nin de belirttiği gibi “(...) *sonsuz Formların bilgisinin yitimli bir yörüngedeki anlık bir logos olarak konumu*” söz konusudur.(Adluri, 2011:93)

1.3.Ölümsüzlük Şöleninde İki Ölümlü: Aristofanes ve Diotima/Sokrates

Şölen diyalogu Phaedrus’la birlikte Platon’un Eros’a ilişkin iki büyük diyalogundan birisidir ve erosun ele alınışı bakımından metnin, Phaedrus’u tamamlayıcı bir yapıda olduğunu söylemek olanaklıdır. Erosun her iki metinde gerek biçim olarak gerekse ele alınış bakımından farklı olduğunu ama bu farkın birbirini ortadan kaldıran bir farklılık olarak değil de tamamlayıcı bir farklılık olarak dile getirildiğini söylemek olanaklı görünmektedir. Phaedrus’ta Eros ve erotik olanın etkisi Lysias üzerinden dolayımınarak ikili bir diyalog mantığı içinde ele alınırken Şölen’de farklı karakterlerin farklı varoluş düzeyleri üzerinden serimlenen ve bir çeşitlilik yelpazesinde sunulan birbirinden farklı erotik söylemler söz konusudur. Strauss’un da belirttiği gibi “Bütün konuşmacılar –kazanç, erdem ve sanatla bağlantılı olarak- bir şekilde erosla ilgilidirler.” (Strauss, 2001:119) Farklı düzeylerde dile getirilerek kendini açan erotik söylemlerin her birinin açık uçlu olduğu ya da ardından gelen bir sonraki söylemle bütünlük içinde diyalektik bir sürecin evreleri olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı Şölene ilişkin son derece yüklü literatürde geniş tartışmalara yol açan bir konu olmakla ve metnin teatral yapısının çözümlenmesinde gözden uzak tutulmaması gereken bir özellik gibi durmakla birlikte diyalogun teatral yapısında ne Phaedrus’ta ne de Lysis’te kullanılmayan *dolaylı anlatım* biçiminin seçilmiş olması, tezimiz açısından, metnin söyler görüldüğü çok daha kökensel, varoluşsal bir duruma işaret ediyor gözükmekte ve seçilmiş olan bu *dolaylı anlatım* biçimi aslında Şölen’le Phaedrus’u ele alınan erotik söylem konusunda birbirine bağlamaktadır. Şölen’deki ana çerçeve, bilinmeyen bir anlatıcı aracılığıyla “*Delî*” lakaplı Apollodoros’un

Sokrates'in yalınayaklı müridi Aristodemos'tan dinlediği olayın anlatısı olarak sunulurken anlatı içinde anlatı tekniğinde kurgulanır; ana anlatı Apollodorus'a bir *anımsama* mantığı içinde anlatılan bir olayın Apollodorus tarafından *anımsandığı* biçimiyle adı bilinmedik anlatıcıya anlatılmasından oluşur; trajedi yazarı Agathon'un bir trajedisinin kazandığı başarı dolayısıyla verilen Şölen'in *anısının* aktarılmasına dayanan diyalogun okuyucuya ikili bir *anımsama* üzerinden gelmesinin *anımsamanın* Platon düşüncesinde oynadığı merkezi rol düşünüldüğünde ayrı bir önem taşıdığını söylemek kaçınılmaz görünmektedir. Biraraya gelerek konuşanların toplanma nedeninin Agathon'un sahnelenen ilk *trajedisi* olması, erotik olanla trajik olan arasındaki kökensel, varoluşsal bağlantıya teatral kurgunun içinde yer verilmesinin manidar olduğunu düşündürür; bu nedenle insanın varoluşunu anlamlı ya da olanaklı kılan parçalanmanın koşulu olarak erosu bizzat trajik bir doğanın açılımı şeklinde yorumlamak olanağı açılır ve bu bağlamda erotik söyleme ilişkin Agathon'cu trajedi ögesi, metinde *anımsama* etkinliğinin gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkan *saf insani varoluşa* işaret eder: burada söz konusu olan, insanın insan olarak, parçalanmışlığı içinde, yitimli oluşuyla, başka bir deyişle erotik bir doğanın açılımı olarak sadece böyle olmaklığıyla trajik bir varoluşa yazgılı olmasıdır. Erotik, Şölen'de -aynı Phaedrus'ta olduğu gibi- *anımsama* üzerinden trajik olanı dile getirir ve bu dile getirimin bir *anımsama* olarak aktarımı sanki bu *anımsamayı* olanaklı kılan özellik bir tür delilikmiş gibi “*deli*” Apollodorus tarafından yapılır.²⁸ Ama bu *anımsama* daha önce de dile getirildiği gibi ilk elden olan bir *anımsama* değildir; burada sanki daha çok bir tür *anımsamanın*

²⁸ Apollodorus'un deliliği Şölen'in başlarında, 173d-9'numaralı pasajda anıştırılır.

anımsanması, bir tür hakiki formun soluklaşmış benzerlerinin, örneklerinin ilk olanı, kökeni *anımsatması* gibi katlanarak çoğalan dolaylı bir *anımsama* etkinliğinin varlığı söz konusudur.²⁹ Şölen gibi erosun ele alındığı felsefi bir diyalogun lakabı *deli* olan bir anlatıcı üzerinden yapılması tanrısal doğadaki esinleyici *delilikle* felsefe arasında kurulan ilişki düşünüldüğünde ortaya konacak otantik felsefi tutumun *delilikle* nasıl yakın bir ilişki içinde olduğunu düşündürmesi bakımından önemlidir; çünkü ancak böylesi bir esinlenme *anımsamak* anlamına gelen otantik felsefi tutuma yol açar. Uğruna kutlama yapılan ana karakterlerden trajedi yazarı Agathon'un, Sokrates'le karşılıklı olarak yapacağı konuşmanın hakemliğini bizzat Dionysos'un yapması gerektiği yollu ifadesi bile metnin tamamına egemen olan felsefi-teatral yapının oluşturucu öğelerinin *şarap*, kutsallığı içeren, kutsallıktan pay alan bir *delilik* ve *trajik* olmaya yazgılı bir erostan kurulu olduğunu gösterir.³⁰ Hakemliğini Dionysos'un yapacağı bir şölende felsefeyle trajedinin bir yarışından çok felsefi etkinliğin trajik karakteri gözler önüne serilir; ya da başka bir deyişle felsefenin

²⁹ Şölen'deki dolaylı anlatım biçiminde, dikkatli bakılması durumunda, iç içe geçmiş altı teatral ana sahnenin varlığı göze çarpar: Bütünü oluşturan yapının merkezinden dışına doğru gidilecek olursa ilk katmanda Sokrates'in mitik anlatısı olarak düşünebileceğimiz Diotima'nın sahnesi bulunur; ikinci katman Sokrates'le çevresindekilerin yer aldığı şölen katmanıdır; üçüncü katmanda bu felsefi şölenin ilk elden anlatıcısı olan Aristodemos bulunur; bir sonraki katman ise anlatıyı Aristodemos'tan dinleyerek adını bilmediğimiz anlatıcıya anlatan Apollodoros'tur; anlatı bu durumda altıncı katmanda bulunan okuyucuya beşinci katmandaki bu bilinmedik anlatıcı tarafından aktarılmış olur; böylece anlatı bir çerçeve öyküleme kurgusuyla çatılırken bir yandan da açık uçlu bırakılmış olur; bu bağlamda her katman bir sahne işlevi görerek adsız anlatıcının muhatabı olan biz okurları da içine alacak biçimde ölümlülerle hakikat arasındaki uzaklığa dolayımamada bulunur. Bu durumda hepimiz yitimli varlıklar olarak bu gölgeler tiyatrosunda ışığın kaynağı olan kaynağı tam anlamıyla değil ancak bölük pörçük, kesik kesik görebiliriz; yitimsizlik sınırlılığını getirir ve sahne hiçbir zaman bütünlüğü içinde, her açığı görmenin olanaklı kılındığı, sözün varlığı tam olarak kapsadığı bir teatral kusursuzluk içinde kurulmayarak kusurlu bir dünyanın yansıması olarak görevini yerine getirir ve ölümlülere parçalanmışlığını, temelsizliğini, boşluğunu gösterir..

³⁰ "Agathon: Bilgi bakımından az sonra seninle kozlarımızı paylaşacağız Sokrates, Dionysos da bize hakemlik eder." (Şölen:175e-11/12) Phaedrus diyalogunun ele alındığı bölümün 1.2. no'lu ana başlığının 1.2.3. numaralı "Sokrates'in İlk Konuşması" adını taşıyan alt bölümünde trajik olanın merkezi rolüne ilişkin vurgu Dionysos'la ilgili olarak dithrambos formu bağlamında dile getirilmiştir. Dionizak övgü, delilik, felsefe ve erotik olan arasındaki temel bağlantı, aynı Phaedrus'ta olduğu gibi, benzer bir biçimde Şölen diyalogunda da varlığını hissettirmektedir.

Dionizak özü açılmaya başlar. Bu durum aynı zamanda Platoncu ironinin de açığa çıktığı düğüm noktalarından birisidir. Şöyle ki Rosen’ın da belirttiği gibi “Platon’un bakış açısı söz konusu olduğunda derin ironi, bizi uysal Erosa ve aklıbaşındalığa yönelten Eros olgusunun bizzat sarhoşluğun bir sonucu olmasında yatar.” (Rosen, 1999:37) Eros’un trajik olarak açılan erotik özü, özellikle birbirini tamamlayıcı nitelikte olan iki konuşmacının söyleminde görünür olur: Şair Aristofanes ve filozof Sokrates; her ikisi de aynı Phaedrus’ta Sokrates’le Phaedrus’un yapmaya çalıştıkları gibi ölümsüzlüğün alanıyla ilişki kurmaya çalışırlar; ama söylemlerinde ölümsüzlükle kurulmaya çalışılan ilişkinin yönüyle ilgili temel bir fark bulunur: Şölen ölümsüzlüğe karşılık gelen formlara *çıkma*ya çalışmanın anlatısı iken Phaedrus ulaşılmaya çalışılan ve bir an olsa bile ulaşıldığı sanılan, görülerek seyrine dalınan bu alandan *düşüşün* anlatısıdır. Her iki söylem için de yönle ilgili bu farklılığa rağmen söz konusu olan, özel türden bir *aydınlanmadır* ve bu *aydınlanma* trajik bir doğada görünür olan erotik açılımdan ve bu açılımın *yansımali* olarak teatral bir kurgu içinde sunulmasından başka bir şey değildir.³¹ Bu durumu -aslında sadece erotik diyaloglar ekseninde değil örneğin Devlet ya da “Yedinci Mektup” gibi diğer metinlerde de görmek ve bunu- Platon’un düşüncesinin temel özelliği olarak yorumlamak olanaklı görünmektedir. Bu bağlamda Rosen’ın da belirttiği gibi “(...) adı geçen her iki Platon metni de gizil filozofun ruhundaki anlık aydınlanmanın yalnızca eğitimle olamayacağını bunun aynı zamanda filozof kişinin doğasından ve tanrıdan gelen bir hediye olması gerektiğine işaret eder.” (Rosen, 1999: xliii) Tanrılardan gelen “hediye” olmaksızın felsefenin ve belki

³¹ Mimetik öge, sanatın yaşamı taklit ettiğini savlayan kuralı anımsatırcasına Platon’un söylemiyle sanatsal form olarak trajedi arasında var olan organik bağın bir ifadesi biçiminde iş görür ve bu yönde anlam kazanır.

de insan olmanın ne derece olanaklı olabileceği sorunu/sorusu Phaedrus diyalogunda olduğu gibi Şölen’de de öne çıkan motiflerden birisi olarak kalır.³² Bu sorun Şölen’deki karakterler için değişik düzeylerde işlemekle birlikte Aristofanes’te insanın doğasına ilişkin, Diotima üzerinden Sokrates’te de felsefenin doğasına ilişkin bir vurgu olarak soru konusu edilir. Bu bağlamda denebilir ki Aristofanes insani doğanın poetikasını, bu doğanın trajik özünü dile getiren söylemin temsilcisidir; bu durumda Sokrates’in söylemi de filozofta temsil edilen felsefi etkinliğin trajik özüne ilişkin düşünümün ifadesi olmak durumundadır.

1.3.1.Bedenin Logosu: Aristofanes

Aristofanes ile Sokrates’in söylemleri, mitik olanı kullanma bakımından benzetmekle birlikte “Aristofanes yalnızca insani şeylerden ya da daha çok insanın doğasından söz eder.” (Strauss, 2001:123) ve bunu yaparken de Diotima’nın mitik kişiliği üzerinden konuşan Sokrates’in söyleminin tamamlayacağı bir söylemle aslında bir bakıma Sokratik olana ilişkin temeli oluşturur. Bu bağlamda örneğin Rosen’ın “Aristofanes’in Sokratik etkinliğe felsefeden çok poetik olanın logosunu işleterek karşı koyduğu” (Rosen, 1999:131) yollu savına katılmak olanaklı görünmemektedir; burada daha çok her iki söylemin birbirini tamamlayıcı hareket noktalardan yola çıktığı ve bunu yaparken de mitik olanı kullandığı söylenebilir ve bu bağlamda Aristofanes’in

³² Burada vurguyu bağlamına göre hediye, bağlamına göre de hediyein geldiği yere yani tanrısal alana bakarak düşünmek olanaklı görünür: felsefe Dionizak bir doğanın açılımı olarak tanrısal olanın *verdiği*dir ve Sokratik anlatıda vurgu bu yöndedir; ama Aristofanesçi söylemde söz konusu olan tanrılardan gelenin bir hediye değil de bir ceza olduğu yönündedir ve ancak bu tanrıların verdiği aracılığıyla ki insan olmak ve bu olmağın gizil doğası olarak trajedi ortaya çıkar; ama her iki durumda da ön planda olan tanrıların *vermesiyle* insanların almasından oluşan bir ilişki biçiminin odağında yer alan trajedi vurgusudur.

bedensel düzlemde ele aldığı Eros ile Sokrates'in ruhsal düzlemde ele aldığı Erosun birleşme noktası her ikisinde de Dionizak bir özün açılımı olarak yorumlayabileceğimiz ihlal ya da sınırları aşma motifidir. Erosun trajik özü her iki söylemde de bir tür sınır ihlalinde görünür olur ve bu farklı gibi görünen söylemler birbirlerine karşıt olarak gelişmezler. Strauss'un vurguladığı gibi aslında "Erostaki başkaldırı ögesi göz önünde tutulmadan erosu anlamak olanaksızdır." (Strauss, 2001:127) Eros söz konusu olduğunda Eros'la yetke arasındaki kutsallığa gönderme yapan bir karşılıklılık ilişkisi söz konusudur ve bunu varsaymayan bir bakış açısı erosun doğasında bulunan sınır aşma eğilimini göz ardı eder; eros, yetke ve sınır ihlali ilişkisi, benzer biçimde Strauss'un öğrencisi Rosen tarafından da dile getirilir: "Böylesi bir arzu geleneksel Yunan bilgeliğince bir ihlal ve bir tür delilik olarak görülür. Bu arzu insanın özel ve kamusal istikrarının temeli olan yasanın, siyasal ve dinsel ölçülülüğün yetkesini göz ardı eder."³³ (Rosen, 1999:21) Bu bağlamda Aristofanesçi söylemde felsefe dışı bir *ölçüsüzlük*, Sokratik söylemde ise felsefi bir *ölçüsüzlük* söz konusudur; çünkü her iki söylemin de erosa bakışı erosun, sınırları zorlama eğilimi taşıması bakımından bir tür *ölçüsüzlük* barındırdığı yönündedir ve bunun izleri Aristofanesçi ve Sokratik söylemlerde birbirinden farklı ama farklılığa karşı

³³ Eros'un içinde barındırdığı bu sınırı aşma ilkesini Lacan'ın Antigone yorumunda da görmek olanaklıdır: orada da bir tür çılgınlık olarak görülen Eros Antigone'yi nesnesi belirsiz karanlık arzusunun ifadesi olan kendi tamamlanışı, bütünlenişi diyebileceğimiz ölümle iç içe geçirecek polisin dışına sürükler, nomos'un ötesine çıkarır; bu bağlamda erotik olanın trajik özü ifade edilemez, tanık olunamazın alanı olarak açığa çıkar; bu aynı zamanda ifade edilemez ifadesi olarak *sessizliğin* alanıdır ve Platon'da açığa çıkan trajik öge için de durumun böyle olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir. Bu bağlamda Platon için teatral olanın önemi gidimli düşüncenin şeylere ilişkin ortaya koyduğu kavramsal işleyişe karşılık imgeler aracılığıyla dile gelemez hakikatini içeren bir evreni resmetmesidir. Bu bağlamda Mattéi'nin de vurguladığı gibi "(...) tiyatrodan olduğu gibi görünmez olanın temsili, biçim kazanırken aynı zamanda ritim de uzama konmaktadır."(Mattéi, 2002:68) yani bir bakıma sessizliğin sesi uzamsallaşmakta, görülür, duyulur bir hale gelmektedir. Lacancı ve Platoncu dramatik yapının ilişkisi, bu söylenenler temelinde, tezin 3. bölümünde ilgili alt başlıkta ele alınarak tartışılacaktır.

kökensel bir bağlantının varlığını hissettirdiği bir biçimde ele alınır. Aristofanesçi mitin önemi söz konusu izi somutun, bedenin üzerinden sorun edinmeye çalışarak Sokratik söyleme yol hazırlamasında yatar; örneğin bu bağlamda Corrigan, Aristofanes'in mitik anlatısındaki bütüncül varlıkların yapısına ilişkin geçmişte olup bitmiş olanın bir izi olarak bırakılan ve aslında mitik anlatıya konu olan bu bütüncül varlıkların birbirlerinden ayrıldığı noktayı gösteren 'göbek deliğinin' bir zamanlar ait olunan tek, bütün varlığa ilişkin bir *anımsatma* olması ile Phaedrus'taki mitik anlatının düşmüş filozofunun güzelin somutlaştığı örneği görmesi arasında birbirine benzer bir yakınlık bulur; dolayısıyla bu benzerliklerde göze çarpan *anımsama* vurgusu *anımsama* etkinliğinin her iki durumda da benzer bir işleve sahip olduğu yönündedir: burada söz konusu olan, ruhu kendi yarasını sağaltmaya, onu yeni baştan İyi ile ilişki kurmaya yöneltmektir; dolayısıyla bu noktada artık ussal olmayan ya da ussal olanı önceleyen bir *benzerlik* deneyimi söz konusudur.(Corrigan, 2004:80-81)³⁴ Bu benzerlik deneyimi her iki durumda da parçalanmamış olana, bütünlüğe yani tanrısal olana ulaşma ya da onunla ilişkiye girme biçiminde olur. Strauss Aristofanesçi söylemde tanrısal olanla ilişkiye girmenin Sokratik söylemde dile getirilenin aksine *somutla* bağlantısında daha farklı gerçekleştiğini savlar: "Aristofanes'in eros kuramı Platon'un *anımsama*

³⁴ *Benzer* olanın *anımsama* etkinliğiyle olan ilişkisi bir yandan da Platoncu teatral kurgudaki *mimetik* işleyişin *benzerlik* ve *anımsama* ile olan yakın ilişkisini göz önüne serer: nasıl ki örnek, aslın soluklaşmış da olsa bir *benzeri* ya da *yansıması* ise ve bu durumda kökenin, hakikatin *mimetik* bir tekrarı söz konusu ise o zaman *anımsama* teatral kurgunun mantığında yatan *mimetik* işleyiş bağlamında kökeni *taklit* eden örneğin, *benzerin* harekete geçirdiği ve filozofu sonu seyirle, düşünümle bitecek bir yola çağırان ve bu bakımdan da *mimesisten* bağımsız olarak düşünülemez bir varoluş durumudur. Phaedrus'ta da Şölen'de de ulaşılmaya çalışılan böyle bir kökensel görünüm sahnesidir ve Platonik trajedi hakikatin sahnesiyle o sahneye ulaşmak için kalkılacak nokta arasındaki kapatılamaz *açıklığın*, *uçurumun* farkındalığından doğar; çünkü içinde bulunulan uzam var oluşun ve yitişin gölgelerle dolu alanı olarak, ışıldayan ve kendisinden uzak düşülen hakikatin taklidinden başka bir şey değildir

kuramının karşıtıdır; Aristofanes'te ilksel doğaya dönüş, Platon'da kökensel olarak kusursuz bilginin anımsanması... Platon için önemli olan akıl, us, nous iken Aristofanes için başka bir şeydir ve bunun nomosla negatif bir ilişkisi olduğu söylenebilir.” (Strauss, 2001:134) Bu iki farklı gibi duran ya da sunulan eros söyleminde/kuramında Strauss'un savladığı gibi biri pozitif diğeri negatif olmak üzere iki farklı ilişki biçimi olup olmadığı tartışmaya açık bir savdır; fakat tezimizin ana savı bakımından Sokratik söylemde dile getirilen erotik kuramın da negatif bir doğası olduğunu ileri sürmek olanaklı görünmektedir; fakat bu savı destekleyici örgüyü kurmadan önce Aristofanes'in söyleminde dile getirilen insanın, mitik anlatı içinde nasıl sunulduğuna ve bu bağlamda da insani doğanın mitik kökenleri ile Aristofanesçi söylemin poetik çerçevesinin nasıl oluşturulduğuna bakılması gerekmektedir.

1.3.1.2.İnsanın Mitik Kökeni

Aristofanes'le Sokrates'in anlatıları mitik olanı insanın kökeniyle bağlayarak insanın doğası üzerinden bu doğada içkin bulunan Erosa ilişkin, diyalogu baştan sona kateden, bütüncül bir bakış açısı sağlamaya çalışır ve bu bakımdan da diyalogdaki diğer söylemlerden ayrılırlar. Mitik anlatı her iki söylemde de Eros'un insanla kutsal arasında olagelen parçalanmış ilişkisini bir bütünlükte bağlayacak biçimde işler. “Mitos insanın arada-olan varoluşunun parçalanmışlığını başlangıçla sonun birliğinde anımsar/yeniden biraraya getirir ve böylece insana sonsuzun ‘anlık’ bir algısını ya da yitimli varlıklara bir tür açık hale gelebilen ölümsüzlüğü sunar. Bu diyalektik anımsama/yeniden biraraya getirme süreci Şölen'de Eros olarak adlandırılır.” (Rosen, 1999:2)

Rosen'ın vurguladığı ve Aristofanes'in söyleminde belli belirsiz ama bedensel düzlemde öne çıkan, Diotima'nın söylemindeyse belirginlik kazanan bu *anlık sonsuzluk algısı* her iki söylemde de kötümser bir kavrayışın baskın olduğuna ve insanın, yaratıcılığı içinde sağaltıma gereksinim duyan bir doğaca sahiplenildiğine işaret ederek trajik bir bakışı ön plana çıkartırlar. Mitik, bir bakıma aslında her iki söylemde de trajik doğayı, trajik olanı dile getirme aracı olarak kullanılır ve bu işlevini de anlatısında başrolü Erosa vererek gerçekleştirir; Eros ve trajik, mitik alanda görünürken insanın varoluş hakikatini de dile getirir ve dinleyenleri mitik zamana doğru çekerken aynı anda bu hakikatin tanıklığına da ortak etmiş olur.

1.3.1.2.1. Tam İnsanoğlu

Aristofanes'in miti insanın içinde bulunduğu acı verici durumların kaynağını onun mitik geçmişinde arar; metinde anlatılan mite göre “(...) geçmişinde insan türü şimdiki gibi dişi, eril ve her ikisinden de pay alan androjen cinsiyet olmak üzere üç farklı cinsiyette var olan, üçüncü cinsiyetin zamanla yok olduğu, eril ve dişil cinsiyetlerinse farklı birleşimlerle eşlendiği, eğik bir sırtta ve bombeli böğürlere, dört el ve dört ayağa, yuvarlak bir boyun üzerinden yükselen birbirinin tersi yönlerde bakan iki benzer yüzden oluşan tek bir kafaya, aynı şekilde dört kulak ve iki üreme organına sahip *dairesel* bir formun biçimlendirdiği bütüncül varlıklardır.”(Platon, 2000:189d-e/190e) Bu varlıkların dairesel bir forma sahip olmalarıyla arzudan bağışık olmaları arasında kökensel bir ilişki bulunur. Bu var olma biçiminde söz konusu olan kendi kendisiyle örtüşen bir varlığın tamlık ilişkisidir ve bu bağlamda kendi kendilerine yeterli

olan varlıkların dairesel biçimleri, insan biçimli Olympos tanrılarının soyundan farklı bir soydan gelmeleriyle de ilişkilidir. “Aristofanes Olymposlu tanrılarla kozmik tanrılar arasında örtük olarak bir ayırım yapar.” (Strauss, 2001:128) Bu türün erkek cinsinin soyu güneşten, dişi cinsinin soyu yerden, her iki cinsten pay alan androjen cinsinin soyu ise aydan gelir. (Platon, 2000:190b4-7) Aristofanes’in söyleminde söz konusu edilen farklı tanrısal kökenler ve bu farklılıktan kaynaklanan biçimsel farklılık anlatının merkezinde yer alan temel vurguyu açığa çıkarır: Olimpik tanrılardan farklı bir kökene bağlı olmak ve bu farklılığa bağlı olarak soyundan geldikleri tanrısal kökenlerin biçimlerini anımsatan ve bu nedenle de Olimpik tanrılara benzemeyen dairesel bir biçime sahip olmak ve bu doğanın beraberinde getirdiği ölçsüzlük duygusu, yani *hybris*. Biçimsel olarak kendi kendisiyle örtüşen bu mitik varlıkların Olimpik tanrılara başkaldırarak onları alaşağı edecek bir doğaya ve kibre sahip olmaları onları insan biçimli Olimpik tanrılarla insanoğlunun yazgısını trajik çizgiye çekecek bir çatışma içine sokar. (Platon, 2000:190b5-9) Mitik varlıkları çizginin ötesine çekerek trajik açılıma olanak sağlayan bu çatışma farklı bir biçimi, farklı tanrıları ve mitik anlatıdaki varlıklarınkine benzemeyen farklı bir yaşamı olanaklı kılar. Farklı bir yaşamı olanaklı kılan ortadan ikiye ayrılarak tekken çift olan yeni varoluş biçimidir.

1.3.1.2.2.Yarım İnsanoğlu

Mitik anlatıda dile getirilen bu yeni var oluş biçimi Tanrı Zeus’un bu varlıkları güçten düşürmek için düşündüğü bir çare olarak sunulur. Phaedrus’ta Sokrates’le Phaedrus’un diya-logos aracılığıyla seyrine daldıkları tanrılar geçidinin başında bulunan Zeus Aristofanes’in anlatısında yardımcısı şifa

dağıtıcı Apollon ile birlikte insanoğlunun kökenini oluşturacak eylemi başlatır ve bu varlıkları ortadan ikiye böler; Zeus'un başkaldıran varlıkları ortadan ikiye bölüp de tümünden ortadan kaldırmamasının nedeni tanrıların varlığının temelini de sarsıntıya uğratmamak ve aynı zamanda kendilerine tapacak insan sayısını arttırmaktır. (Platon, 2000:190c-e/191a-b) Rosen'ın da vurguladığı gibi "(...) aslında Zeus şöyle bir ikilemle karşı karşıya gelir: başkaldıran tebaasını aynı zamanda Olympos tanrılarını da yıkıma uğratmadan helak edemeyeceğinden dolayı Zeus yuvarlak-adamları ortadan ikiye ayırarak insanlara Eros'un dostluğunu bağışlar." (Rosen, 1999:144) Erosun insanlara bağışlanması ortadan ikiye ayrılarak başka başka canlılar biçimine gelen varlıkların ayrı kaldıkları diğer yarılarına yönelerek onlarla birleşme ve tekrar eski durumlarına dönme isteği duymalarına neden olur ve varoluşsal olarak temel bir duruma, yani *arzuya* yer açar; arzuya yer açarak aslında devinimin oluşmasına yol açar. Aristofanes'in poetik anlatısında dile getirilen Eros, güçten düşerek tanrılıktan uzaklaşan ve aralığın açılmasıyla devinime geçen insanın somut olan üzerinden *civic* olanı, uygarlaşma, insanlaşma sürecini başarmasına göndermede bulunur. Bu süreç Aristofanes'in mitik anlatısında birbiriyle kesişip iç içe giren iki alan olarak düşünülür: kamusal ve tanrısal alanlar; *aralık*, ayrılan varlıkların birbirlerine dönük bir biçimde birbirleriyle birleşip bütünlenerek tamamlanmayı istemeleri temelinde *cesaret*, *ün*, *şöhret* gibi insana özgü kimi yüceltici özelliklerle bunların görünür olduğu *kamusal alanı* ve dinsel nomosla dinsel kılıgı içine alacak biçimde de *tanrısal alanı* olanaklı kılar. "Zeus'un cezalandırmasıyla insan ayaklarının üzerine kalkar (...) İnsan bu ceza aracılığıyla insan olur; çünkü uysallaşır, düzene girer; çözülüp adaletsiz olmaya

son verir, kibirli düşüncelerinden vazgeçer. Bir tiranın tebaası gibi olur. Uygarlaşma kibirli düşüncelerden vazgeçilerek adaletin ve düzenin kabullenilmesidir... İnsanların hayvanlara yaptığına benzer biçimde evcilleşmedir.”(Strauss, 2001:126) Aristofanes’in söylemi insanın doğasına ilişkin temel varoluş durumunun insan olma sürecinin mitik görüntüsü altında aslında bir trajediye karşılık geldiğini örtük bir biçimde dile getirirken Diotima’nın söylemi oluşan bu aralığa, uçuruma ilişkin doğal diyalektiğin, yani erosun trajik karakterini daha üst katmanda gerçekleşen felsefi-mitik bir söylemin görüntüsü altında ama aynı Aristofanes gibi örtük bir biçimde dillendirir. Bedensel ve ruhsal olana ilişkin bu iki tamamlayıcı söylemde bakılan ve ayırdına varılan noktalar farklı olmakla birlikte paylaşılan, altta yatan bu ortak trajik kökendir: “Sokrates ve öğrencileri için felsefe ve insan olma, insan yıldızlara bakmaya başlayıp da hayrete düştüğü zaman başlarken Aristofanes için insan olmak, insan yıldızlara değil de kendine yani aşağı doğru bakmaya başladığında gerçekleşir.” (Rosen, 1999:147-148) Sokratik ve Aristofanesçi tutumların erotik farkındalıklarına neden olan referans noktaları konumsal olarak ayrı gibi gözükse de Sokratik söylem, ayrı düşüldüğü için kavuşulmaya çalışılan yükseklerdeki konumun *anımsanmasına* Aristofanesçi söylem ise cinsel bölgelere bakılarak ayrı düşülen ve kavuşulmaya çalışılan bir ilk-durumun *anımsanmasına* odaklanır ve aslında farklı noktalara odaklanma tutumu her iki söylemde konu edilen Erosun öznesi olan insanı ve onun trajik doğasını göz önüne serer. Aristofanesçi söylemdeki trajedi bir tür olanaksızlığın varlığa gelmesi nedeniyle trajik karakterdedir. Bu olanaksızlık ilk durumundan tanrısal bir ceza nedeniyle yoksun kalan insanın yeni durumunda da her ne

olursa olsun bu ilk kökeni aramayı sürdürmesi ve bu aramanın hiçbir zaman nihai bir varış noktasına sahip olmaması biçiminde ortaya çıkan bir olanaksızlıktır; olanaksızlıktır; çünkü “(...) eğer Eros iki olanı birleştirip de tek kılmayı başarır, insan doğasını sağaltmak yerine yok eder.” (Rosen, 1999:150) Sağaltılıp da düzeltilemeyecek bir hastalığın içkin olduğu insan doğası Eros karşısında ikili bir durumdadır. Eros bir yandan Tanrıların hediyesi iken bir yandan da kökensel özlemi canlı tutan bir cezanın iyileşmesi olanaksız, her an anımsanır gibi olan yarasıdır ve bu bağlamda Rosen’ın da belirttiği gibi “(...) Eros insanın dostu değildir yalnızca; aynı zamanda düşmanıdır da”(Rosen, 1999:150) Bu durum insanın doğası olmak durumundadır ve bu doğanın değişmezliği hem insanlar hem de tanrılar için aynı biçimde geçerlidir: çünkü “(...) insanın nihai derecede umutsuz doğasını ve tanrıların bencil doğasını değiştirmenin hiçbir yolu yoktur.”(Corrigan, 2004:75) Nasıl ki insanın doğasının erotik temeli trajik bir açılıma, yani ikili bir ilişkiye yol açıyorsa, tanrıların doğası da insanlarla ilişkisinde tanrıları çözülemez bir ikileme içine sokar. Tanrılar tanrılıklarını onaylayacak ve böylece tapınılma yönündeki arzularını tatmin etmeye yönelik dinsel eylemleri gerçekleştirecek insanlara bağlıyken insanlar da kendilerini yarım kılarak insan yapacak, onlara insanca bir doğayı verecek tanrılara bağılırlar ve Aristofanesçi mitik anlatıda insanların erotik doğasının dinsel ve politik anlamları iç içe geçmiş bir biçimde tanrısal ve insani olan arasındaki bu gerilimli çizgide gider gelir. İnsan doğası gereği parçalanmıştır ve yarım oluşunun yarattığı devinim ve bu devinimin karşılık geldiği uygarlaşma süreci arzunun yitik, kayıp nesnesine karşılık gelir; *arada-olmak* tanrısal olanla yeryüzü arasında kalmış olmayı, bu varoluş durumunda

devinimi sağlayan kaybı yerine koymayı, bu süreç sırasında kendini ve ilişkide olduklarını dönüştürmeyi içerir ve bu bağlamda Aristofanesçi söylemdeki “*arada-olma*” vurgusu aslında “dinsel bir duruma” karşılık gelir. *Arada-olma* ve arzunun kayıp nesnesi- erotik olanın trajediyle bağlantılı ikili doğası göz önünde tutulduğunda ima edilen- yıkımı, kutsal olan bağlamında yıkımı çağrıştıran bir olanaksızlık durumunu akla getirir; çünkü Rosen’ın da belirttiğı gibi “(...) dinsel arzunun nesnesi bahşedilirse, bu insanı yeniden tanrılara karşı ayaklandırmaya yöneltir. Aristofanes’in bakış açısından görünen odur ki insan arzu nesnesini hiçbir zaman bilemez. Mitik olan, imalara ve öngörülere başvurmasıyla adeta bu nesnenin üzerine çekilen bir perde gibidir.”(Rosen, 1999:152) Aristofanesçi söylemde insan doğasının iyileştirilemez bir hastalıktan kaynaklanan bir çözümsüzlüğe mahkûm olduğu söylenerek aynı zamanda insanın hiçbir zaman tanrısal bir tamlığın işareti olan bir kutsallığa ulaşamayacağı, ama buna karşılık kendisi için bir kayıp olan yitik nesne için nedenini bilmeksizin uğraşacağı ve böylece insan olarak deyim yerindeyse kutsallığın sönük bir yansımasını yeryüzünde şehirler, yasalar kurarak var edeceği dile getirilmiş olur; bundan sonrası Platon için Aristofanes’in dikkati çektiğı arzunun kayıp nesnesi sorununun Diotima’nın söyleminde dile getirilen felsefi-mitik anlatının genel çerçevesi içine alınarak açıklanmasıdır.

1.3.2.Ruhun Logosu: Diotima/Sokrates

Aristofanes’in anlatısında somut üzerinden yapılan yorum Sokratik söylemin ana mitik karakteri olan Diotima aracılığıyla ruhsal üzerinden yapılır; bu noktada dikkat çekici olan, Sokrates’in söyleminin başkişisi olan ve bir bakıma

cinsiyetinin belirsizliğiyle *arada-olma* durumuna dolayımlamada bulunan Diotima'nın varlığıdır: “Bize kadınsı bir adam yerine Sokrates’i hükmü altına alan, bedenın değil ruhun çocuklarını tercih eden ve bütünsel bir görüyü arzulayan erkeksi bir kadın sunulur.” (Rosen, 1999:203) Kadın olduğu söylene bile sanki hiç bir cinsiyete ait değilmiş gibi görünen ve merkezde yer alarak diyalogun bütününe devinim veren Diotima karakteri bu göze çarpıcı *belirsizliği* aracılığıyla aslında *arada-olma* durumuna Aristofanes’in anıştırmasından sonra bir kez daha ama daha vurgulu bir dolayımlamada bulunur. Diotima ne erkek ne de kadın gibidir ve hiçbir yere ait olmamak nedeniyle tanıdık görünmez;³⁵ yersiz yurtsuz bir yabancı gibidir; yersiz yurtsuzluğu, yabancıliğı *arada-olmasının* görünümünden başka bir şey değildir. Diotima arada-olan olarak Aristofanesçi mitte dile getirilen kayıp arzu nesnesini ve bu bağlamda ortaya çıkan boşluğu, odağında aşkınsallığın olduğu bir yönelimsellik içinde aşmaya, kapatmaya çalışır. Bu aşkınsal yönelim mitik bir formda aşama aşama verilir; aşamalar biçiminde verilen bu yönelimin ayırt edici tarafı dinsel temelli bir etkinliği anımsatan ve sonu aydınlanmayla bağlanan bir tür kabul töreni niteliğinde olmasıdır ve bu bağlamda Strauss’un da belirttiği gibi aslında “Diotima’nın konuşması bir bütün olarak gizemlerin açılımıdır.” (Strauss, 2001:230) Sonu hakikate bağlanan bu gizemli açılma aşamalar biçiminde gelişir:

“Tanrılarla insanlar arasındaki ayrılığı her bir bedeni ‘insanın temsiliyle’ yaralayarak dramatik ve bürlesk bir komedide vurgulayan Aristofanes’in uyumsuz performansından sonra Diotima’nın nihai kabul töreni dünyayla gökyüzü, insanlarla tanrılar arasında büyük bir uzlaşı oluşturur ve tüm bunları Güzelin tiyatrosunda birbirleriyle uyumlu kılar. ‘Nihai gizemler ve açılımlara’ ilişkin beş sahneden oluşan oyunun perdeleri açılır: Aşka uzanan doğrunun yolu gelişerek, adeta aşama aşama, kabul evresine yükselir: (1) tek güzel bedenden ikinci güzel bedene (2) ikinci bedenden diğer güzel

³⁵ İlginç olan nokta Diotima’nın, aynı zamanda, Platon’un diyaloglarında ön plana çıkan tek erkek olmayan karakter olmasıdır.

bedenlere (3) güzel bedenlerden güzel ahlaka (4) güzel ahlaktan güzel bilime ve ta ki sonunda (5) yeryüzünde ya da gökyüzündeki hiçbir yaşayan şeyle karşılaştırmayacak olan olağanüstü doğadaki güzelle karşılaşp da birden bire açılmamaya ulaşana dek... Anlık bir aydınlanma ruha en yüksek Güzelin tanıklığını bağışlayarak daha önce gördüğü sayısız güzele gerekçe sağlar. Bu bağlamda son sahnede son söz artık ‘sahne değil’ ‘düşünündür’.”(Mattéi, 2002:76)

Beş sahneden oluşan bu aşkınsal ve Dionizak töreni trajik kılan, *arada-oluş* durumunun sağladığı *olanaklılık-olanaksızlık* ikilemidir. Bu ikilemin nasıl anlaşılabilirliğine geçmeden önce Sokrates’in konuşmasının Diotima’nın mitik anlatımının aktarıldığı bölüme gelmeden önceki iki adımdan oluşan giriş niteliğindeki kısmına bakacak olursak: Sokrates söylemine ilkin konuyla bağlantılı olarak en soylu olana ilişkin hakikat hakkında nasıl konuşulacağı ile başlar; ikinci adım Agathon’la girdiği ve erosun bir *ara-olduğu* sonucuna bağlandığı adımdır; bundan sonra Diotima’nın etkin, Sokrates’in edilgin rollerde sunulduğu mitik-felsefi anlatı gelir: mitik anlatının ilk kısmı mitik anlatıya geçmeden önceki son adımla ilişkili olarak erosun bir tanrı değil de daimon olması bağlamında erosun doğası hakkındadır; ikinci kısım doğası iyiden iyiye belirginleşmeye başlayan erosun insana ne tür bir yararı olduğuyla, yani erosun işler ve eylemlere dönük ilgisine ilişkindir ve son kısım da erosun kaynağına, nedenine ilişkindir ve bu bağlamda Diotima’nın savı erosun ereksel bakımdan *iyinin kesintisiz sahipliği* olarak sonsuz, nihai mutluluğa ilişkin olduğu şeklindedir. Son noktanın iyiyle bağlantılı bir mutluluk *yaşantısıyla* sonuçlanması, izlenen bu adımların aşamalı olduğunu ve bu bakımdan da bir tür *aşkınsallığın* söz konusu olduğunu gösterir. Güzelin burada söz konusu edilen *aşkınsallıkta* her şeye yön veren *aracı* bir konumu vardır; çünkü Strauss’un da vurguladığı gibi “Güzelin erosu güzeli aşmaya yön verir. Erosun nesnesinin en üst düzeyinde artık güzelin değil iyinin erosu vardır-iyiyi seyreylemek ve iyiyle

birlikte olmak hakiki mutluluktur ve erotik olan, kişinin kendi sevgisini ve güzelin sevgisini aşarak iynin sevgisine dönüşmesidir.”(Strauss, 2001:241)

Yönelimsellikle bağlantılı olan ve bir aracı olarak aşkınsal bir işleyişte gerçekleşen güzelin ve güzelde içkin olan iynin arzusunun üç biçimi ilkin üremede görünen ölümsüzlük arzusu, ikinci olarak ünde görünen ölümsüzlük arzusu ve üçüncü olarak da güzelde görülen ölümsüzlük arzusudur. Üremede görünen ölümsüzlük arzusu ölümlü bireyin çocukları aracılığıyla gerçekleşen arzusu bakımından ölümsüzlüğe katılmasıdır; ün aracılığıyla pay alınan güzellik arzusu yapılp edilenler bakımından gerçekleşen bir ölümsüzlüğe katılma biçimidir ve son olarak da bedenlerin arzusuyla başlayıp güzelin kendisinde sonuçlanan ölümsüzlük arzusu gelmektedir. Ölümsüzlük arzusunun ilk ve ikinci biçimleri, aynı Aristofanes mitinde anlatıldığı gibi *arzunun kayıp nesnesi* olarak diğer yarının bulunma çabasıyla bağlantılıdır ve bu anlamda benliğe, kendiliğe ilişkindir; üçüncü ölümsüzlük arzusu ise biçimsel olarak her iki evrenin de geçilerek bir tür seyir halinin olanaklı kılındığı bir ölümsüzlük durumuna işaret etmektedir; mutluluğun ve son ereğin kaynağı olan belirleyici nitelikteki iyiyle eşleşen, iyiye dönüşen kökensel güzel budur; çünkü “(...) bütün güzel şeyler ya da güzelin kendisinden pay alan her şey varlığa gelir ve yok olur (...) yalnızca idea, yalnızca güzelin kendisi ölümsüzdür. Bu, yalnızca güzelin kendisinin seyrinin olanaklı olduğunu ima eder.”(Strauss, 2001:236) Bu aynı zamanda tam da başta değindiğimiz yabancılığın, yersiz yurtsuzluğun işaret ettiği trajiğin ifadesidir; soy ya da ün arzusunda belirleyici olan kendine ilişkin, benliğe dönük sevgi, erosun belirleyici neden olan güzelin kökenselliğinde açığa çıkan aşkınsallığı aracılığıyla ortadan kalkar; her iki katmanı da arkada bırakıp salt bir

düşünümsellikte açılan seyre ulaşmak anlamındaki aşkınsallık aynı zamanda trajik olanın ifadesi olarak yuvasızlığın, yabancılığın varlığına işaret eder. Burada söz konusu olan, *olanaklı-olanaksız* ilişkisi bağlamında iki zıt kutbun karşılaşma anıdır: “Şölen temelinde denebilir ki burada görünebilir olan ölümsüzlük, ölümsüzlüğün seyridir; her ne kadar seyreyleyen, insan olarak, ölümsüz olmasa da.”(Strauss, 2001:251) İki birbirine değ(e)meyen kutbun arasında insan, olanaksızın olanağı olarak iyiyle eşleşen güzelin seyriyle başka koşullarda, oluşun akışında görülemeyecek olanı görülür hale getirir. Yitimliliği onda böyle bir olanağın ortaya çıkmasını sağlar ama aynı yitimsizlik nedeniyledir ki yitimsizliğin, ölümsüzlüğün olanağı kapanarak bir tür olanaksızlığa dönüşür ve yitimsizlik ancak yitimlinin yitimli bir biçimde gördüğü gelip geçici, anlık bir görüntü olarak olanaklı olur. Olanaklı ile olanaksızın bu ilişkisi kökeninden ayrı düşerek uzaklaşmış yabancının *dionizak* karakterinde düğümlenir; Erosun bir tanrı değil de bir daimon olması bu bakımdan anlamlıdır; bir tanrı değildir ve bu nedenle tamlığın ve doluluğun ima ettiği tanrısal bir yetkinlikten uzaktır; tamamlanmamış doğası gereği varoluşu sürekli olarak *arada olmaktır*, bitmeyen bir arayış içinde yuvasını aramaktır; bu arayış içinde ona dionizak bir tapımı anımsatırcasına tanrısal ve yarı tanrısal figürler eşlik eder: “(...) Satirler ve Silenus Dionysos’a burlesk dansları ile neşe içinde eşlik ederler.” (Vernant, Vidal-Naquet, 1990:183) Odağında Dionysos’un olduğu ve Satirler’le Silenus’un eşlik ettiği bu arayış aynı zamanda hakikatin arayışıdır ve gündelik yaşam koşullarında ya da oluşun evreninde hakikatle karşılaşmak, hakikate uzanan yola girmek aynı zamanda görsel olanın yanıltıcı ve çok katmanlı doğasıyla da karşılaşmak anlamına gelir. Bu bağlamda Alkibiades’in sahneye

girerek konuşmaya dâhil olduğu son bölüm hakikat ve hakikate giden yol, çılgınlık, güzel ve iyi, oluşun ve bozuluşun evreni gibi Platonik temaların birbiriyle ilişkisi anlamında *bağlayıcı* bir öneme sahiptir. Gelip geçici olanın izini taşıyan dünyevi iktidarın ve bu iktidarın getirebilecekleriyle görsel olanın etkisine kapılmış olan Alkibiades’in Sokrates’e ve Sokrates üzerinden felsefeye olan ilgisi Platon’un konuşturduğu Alkibiades’in kendisi tarafından birçok genci ele geçiren “Dionizak dellennmelere” benzetilir. (Platon, 2000:218b5) Sokrates’i her dinleyişinde kendisini adeta yüreği cezbeyle kapılmış Korybantolar’a benzeten Alkibiades, hakikate giden yola girer gibi olduğu her an bir türlü içinden silkinip çıkamadığı kölece hayata tiksintiyle bakar. (Platon, 2000:215e1-8). *Hakikatle görünüş* arasındaki yoğun bir gerilime sahip inişli çıkışlı ilişki, Alkibiades’in kişiliğinde açıklık kazanır ve özellikle Alkibiades’in kullandığı iki imge aracılığıyla bir tarafını *hakikatin* diğer tarafını *görünüşün* oluşturduğu iki uç arasında ortaya çıkan yoğun ve gerilimli ilişkide nirengi noktasına ulaşır: *Silenus* ve flavta çalan *Marsyas* imgeleri Sokrates’in felsefi tutumunun ve bu tutumun altında yatan Dionizak varoluş durumunu belirginleştirme işini üstlenirler. Şarabın ve şarabın sarhoşluğuyla açığa çıkan bilgeliğin simgesi olan görsel güzelliğin uzağına düşmüş, tanrı Dionysos’un yoldaşı ve hocası aynı zamanda Satirler’in başı, kaba hatlara sahip Silenos ile çalma hüneri aracılığıyla dinleyenleri büyüleyen ve söylenceye göre lir çalan tanrı Apollon’u flütüyle alt ettiği için ölümle cezalandırılan satir Marsyas

figürleri³⁶, taşıdıkları kimi özellikler bakımından Sokrates'in doğasına ilişkin dolayımamlalarda bulunurlar. Apollon'la tutuştuğu yarış nedeniyle mitik olarak *hubris*'in somutlaşması olan Marsyas bu bağlamda Sokratik olana denk düşer. Dolayısıyla Alkibiades'in 215b9'da "küstahlık ve saygısızlık" olarak yorumladığı Sokratik özellikler felsefenin Dionizak "kökenli" *kökensiz* ve bu nedenle de sürekli arayış içinde *sınırları geçmeye*, verili *ölçüleri aşmaya* yönelik *ölçüsüzlüğünün*, yani *hubristik* olanın, ifadesi olarak okunabilir. Doğanın ve doğayı yurt edinmiş Marsyas'ın simgelediği yaratıcılığın, üretimin Sokrates'teki karşılığını, felsefi tutumun başlama noktasına işaret eden güzelle ilişki kurmaya götürmek olanaklıdır. Burada söz konusu olan yaratıcılık, hakikatin yoluna girmede dia-logotik olanın güzelle ilişkili olarak tetiklediği üretici ve doğurgan aşamalardan oluşan mutlak iyiye doğru yükseliş sürecidir ve bu sürecin sonunda ulaşılabilecek olan, görsel olandan bağımsız hakikattir. Görsel olanla hakikatin birbirlerinden olan bağımsızlıkları ve başkalıkları Silenus imgesiyle dile getirilir. Alkibiades'in Silenus'a, daha doğrusu ortadan bölünüp de açıldığında içinden göz kamaştırıcı figürlerin çıktığı dışı kabaca yontulmuş Silenus yontusuna benzettiği Sokrates bir anlamda hakikatin bu yanılsamalı doğasını ifade eder. Nasıl ki Antik Yunan trajedisinde kullanılan masklar temsil sırasında orada olmayan bir *bulunuşa*, bir *var-oluşa* işaret ediyorsa aynı biçimde

³⁶ Marsyas'ın cezasına ilişkin en ayrıntılı betimlemeyi Ovidius'un '*Dönüşümler*'inde bulmak olanaklıdır: "Anlatmış Minerva, eski bir kaval çalma yarışında/Apollon'a yenik düşen Marsyas'a Lato oğlunun/Uygun gördüğü cezayı. Bağırды Satyr: bilmem/Neden parçalarsınız beni? Pişmanım şimdi/Böyle ağır bir karşılık mı görecekti kavalım?/Böyle yakınırken soyulup çıktı bütün derisi/Yara oldu baştan ayağa değin, kan boşaldı/Sinirler çıktı açığa, derisiz damarların titreyişi/Devinen bağırsaklar, saydam kaslar, hepsini saymak/Kolaydı göğsünde. Orman, kır, tarlalar, Faun'larla/Kardeşleri Satyrler, sevgili Olympos'lu nymphalar/Ağlardı dağlarda inek, uzun tüylü koyun sürüsü/ Güdenler de ağlardı. Toprak emmiş bu dökülen/Gözyaşlarını, ıslanmış, sonra bir su oluşturup/Gönderdi göğe. Dik bir bayırdan dökülür denize/Doğru Marsyas denen bu ırmak. Bu çay daha/Parlaktır Frigya çaylarından. (Ovidius, 1994: VI. 382-400)

Sokrates'in Silenus heykelticiklerine benzetilen sureti, görüntüsü de hakikatin burada, görünende değil de burada bulunmayanda, görünmeyende olduğuna işaret eder. Silenus'un maskı da trajik masklar gibi bakanı, parçası olduğu oluş alanının gelip geçiciliği *içinde* ya da *ortasında* değil, *ötesinde*, *ardında* yatan hakikate yönlendirir-gönderir; bu bakımdan Alkibiades'in sahneye girdiği bölümün erotik olanın *yok*-luk belirlenimli doğasına ilişkin çok önemli ve yeni bir bakış açısı oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda Price'ın erosa ilişkin olarak yaptığı homo-erotik hetero-erotik ayrımını Silenus suretli-maskeli Sokrates'le, tanrısal güzelliğin yansıması Alkibiades arasındaki ilişkinin niteliğiyle ilgili bir yoruma izin vermesi bakımından düşünmek olanaklıdır. Price Platon'da iki tür erotik ilişki olduğunu dile getirir: bunlardan ilki benzer doğaların paylaşılan tutumlar ve karşılaşılan olaylar bağlamında taşıdığı ortaklığa işaret eden, olaylar ve eylemler konusunda aynı bakış açısına sahip olmak bakımından iki kişinin adeta birbirine karışarak tekleştirdiği ya da tek olanda sürdürülen bir çifte yaşamı gerçekleştirdikleri benzerin benzerle kurduğu homo-erotik ilişki türüdür; diğer ilişki türü, farklı doğaların diğerini bütünleyecek biçimde, karşılıklı bir alışverişi gerçekleştirerek birbirlerine eşlik ettiği ve benlik duygusunu ortadan kaldırarak aynılaşıp tekleştirdiği, benzemezin

benzemezle kurduğu hetero-erotik ilişki türüdür (Price, 2004:226-227-228)³⁷

Price'ın yapmış olduğu bu ayrım bağlamında denebilir ki Alkibiades'in Sokrates'le kurduğu ilişki homo-erotik bir ilişkiden çok hetero-erotik bir ilişkidir; benzemizin benzemezle ilişkisidir. Benzemezlik hem bedensel hem de ruhsal özellikler açısından geçerlidir. Bedensel açıdan yetkin olmayan ama ruhsal bakımdan hakikate yönelerek yüzünü yetkinliğe çevirmiş olan Sokrates'in karşısında bedensel yetkinliğe sahip fakat ruhsal açıdan yetersiz ve düzeyin çok altında olan bir Alkibiades vardır. İki benzemizin karşılaşmalarında Alkibiades'in gördüğü sadece bakını kendinden geçirip dinleyeni büyüleyen ve bu özelliğiyle de Alkibiades'te bulunmayan bir güzelliştir; ün, şeref ve güç öğelerinden örülmüş bir görselliğin alanında *seyreden* Alkibiades Silenus/Sokrates karşısında gittikçe güzelleşen, yok-sunu olduğu bir hakikati görür ve *seyreder*; maske ona *burada* olan aracılığıyla

³⁷ Price böyle bir ayrıma giderek Platoncu erosun ya da bilgece bir yaşam biçiminin doğasını ve olanağını yorumlamaya çalışır. Platon'un diyaloglarından çıkardığı sonuç hakikate ulaşma anlamında tek olanaklı ilişki biçiminin homo-erotik ilişki biçimi olduğudur. Yalnızca benzerlerin ilişkisi, sürdürülebilir bir doğaya sahiptir. Sevenin yayılımı olma anlamında bir yaratımı ima etmek bakımından düşünsel olarak benzer doğada olanların sevgisinde tek ruhun ikiye katlanarak çifte bir düşünsel yaşamın gerçekleştirilmesi söz konusudur ki bu da beraberinde erotik bir art ardılığı getirmektedir; böylece A'nın B'yi sevmesi B aracılığıyla B'nin sevdiği C'ye aktarılmakta, B'nin sevgisi de aynı şekilde C'nin sevdiği D'ye aktarılmakta ve benzerin benzerle kurduğu her erotik ilişkide durum böyle gelişmekte ve hakikatle kurulan ilişki bakımından ölümsüz olana bir nebze de olsa yaklaşma olanağı açılmaktadır; oysaki hetero-erotik ilişki için durum farklıdır; burada kendine benzemeyeni severek diğerinde kendini sürdürmek olanaklı ol(a)maz; çünkü benzerin diğer benzerde devam eden sürekliliği ortadan kalkarak bir kesinti oluşur; kesintide artık bir birlikten ya da kendini çoğaltan bir teklikten, dolayısıyla da ölümsüzlüğe yaklaşma ya da onunla yüzleşme olanağından söz edilemez; (Price, 2004:227-228) bu nedenle hakikate ulaşmada ön koşul olan ve *kökensizliğinin* yansıması olan felsefe yaşam, *kökenini* homo-erotik bir ilişki biçiminde bulur. Temelini homo-erotik ilişki biçiminde bulan felsefi yaşamın bir bakıma Aristofanes'teki benzerini arayan mitik varlıkların erotik uğraşısını yansıladığını söylemek olanaklıdır. *Hubristik* olanın ortadan kaldırılması anlamında cezalandırılarak ayrılan varlıklarda somutlaşan erotik varoluşun yarattığı ilişki biçimiyle, Sokratik söylemde açığa çıkan homo-erotik ilişki biçimi ölümsüzlük bağlamında tanrısal olana karşı besledikleri arzu bakımından bir ortaklığa, ulaşmaya çalıştıkları ama tam anlamıyla hiçbir zaman başarılı olamadıkları hedefleri açısından da düzeyel bir farklılığa sahiptirler. Bu bağlamda *ölçüsüzlükle* ilgili olarak Aristofanesçi söylemde negatif, Sokratik söylemde ise pozitif bir vurgunun ön plana çıktığı söylenebilir.

burada-olmayanı gösterir; gerçek olanla olmayanın sınırlarını birbirine karıştırarak hakikate ilişkin belirsizlikler yaratan Dionysos'un yoldaşı Silenus'un bilgeliği aracılığıyla Alkibiades geçici de olsa aldanmanın, yanılsamanın alanı olan oluşun, başka bir deyişle simgeselin alanından bir süreliğine kurtularak hakikatle, *Gerçekle* karşı karşıya gelir. Alkibiades'in varoluşunda, görsel olanın tutulmaya uğradığı optik bir devrim yaşanır; Sokrates'in dile getirişiyle "Aklın görüşü, gözlerin görüşü keskinliğini kaybettiği zaman daha delici olmaya başlar."(Platon, 2000:219a3-4) Oluşun, görünüşün sınırları keskinliğini kaybederek hakikate yol verir. Hetero-erotik ilişki biçimi hakikatin yanılgılardan kurulu düzenini gösteren aykırı bir ilişki türü olarak Alkibiades'le Sokrates'in ilişkisinde açığa vurulur ve Diotima'nın arka planda destek verdiği Sokratik söylemi bütünler.

1.3.2.1.Erosun Mitik Kökeni

Eros'un Sokratesçi söylemde yapılan tanımı diyalogun dramatik ve uzamsal anlamına ilişkin belirleyici bir özelliktedir ve Sokrates'in kendisinden önceki konuşmacı Agathon'la girdiği kısa tartışmanın sonunda vardıkları nokta aşkın Agathon'un savladığı gibi güzelin aşkı olamayacağı biçimindedir; varılan bu sonuçla birlikte Eros'un, daha sonra Sokrates tarafından ayrıntılı bir biçimde ele alınacak, *arada-olma* durumuna ilişkin olduğu imasında bulunulur. Sokrates'in uslamlamasına göre arzulamak sahip olunana değil sahip olunamayana ilişkindir ve eğer aşk güzeli arzulamaksa ve arzulamak, düşünüldüğü gibi, olmayanın arzulamasıysa bu durumda aşk çirkin olduğu için kendisinde bulunmayan olarak güzeli arzulayan, seven anlamına gelir; bu durumda güzel ile iyinin aynı

şeyler olduğu düşüncesinden hareketle aynı şekilde aşkın iyiden de yoksun bir oluşun adı olduğu kabul edilmek zorunda kalınır.(Platon, 2000:200a-b-c-d-e)

Agathon’la girilen bu tartışmanın önemi Sokrates’in Eros’un doğasına ilişkin hakikati dile getirmesine bir giriş niteliği taşımasında yatar. Bu bağlamda Erosun daha önce de vurgulandığı gibi, Diotima karakterinin başrolü oynadığı Sokratesçi mitik anlatıda *arada-olma* biçiminde yorumlanması Aristofanes’in oluşturduğu odak üzerinden vurgulanan belirlemenin poetik ve felsefi bir tutum içinde dillendirilerek derinleştirilmesi anlamına gelmektedir. *Arada-olmak* Aristofanes’teki gibi kendi kendisiyle örtüşmeyen bir doğanın özelliği olarak bilgeliğin simgesi Poros ile Penia’nın çocuğu olan Eros’ta görünür. Poros bilgeliğin çocuğu olarak aynı zamanda sorunlara çare bulmanın simgesidir ve Penia da daimi yoksunluğun adıdır. Eros’un ortaya çıkması bu iki mitik karakterin birleşmesiyle olur. Bu birleşmenin doğal sonucu olarak Eros, doyurulduğu an yeniden doyurulmayı isteyen sürekli bir yoksunluk durumunu ifade eder.(Platon, 2000:203b-c-d-e)

1.3.2.1.1.Yok(oluş)/Beden ve Güzelin Aşkı

Platon’un söyleminin neredeyse tamamına yansıyan ikili ayrımın ilkinin sürekli oluşun evreni oluşturur; diğerini ise sürekliliğin alanı olarak varlığın evreni.³⁸

Oluşun evreni bitmek bilmez bir akıntının algıları uyuşturan yoğunluğuyla hep yeniden doğuşun sergilendiği bir evrendir ve beden gelip geçiciliği içinde bu evrenin ‘doğal’ yurttaşı olmaya yazgılıdır. Akışın, devinimselliğin, yitip gidişin, süreksizliğin alanı olarak oluş evreni çokluğun ve sınırsız olanın etkinlik

³⁸ Platon’un “*ayrılmış dünyalar*” düşüncesi felsefe tarihinde Aristoteles’in ideaların ayrı başına konumlarına ilişkin dile getirdikleriyle birlikte oldukça tartışmalı bir konudur ama bu ayrıma yapılan vurgu bağlamında Platon’a bakışı değiştirenlerin başında hiç kuşkusuz Nietzsche ve Heidegger gelir.

merkezidir ve bu akışkan uzamın diğer kutbunda sayılan bu özelliklerin karşıtı olarak Varlığın, hakikatin alanı durur. “Platon önce dünyaları ayırır, ondan sonra da onları bir araya getirir.”(Demos, 1934:337) Bu dünyalar birbirinden kesin çizgilerle mi ayrılmıştır; bu ayrılmadan ne anlaşılması gerekir ve eğer Platon’un söyleminde iki farklı alandan söz edilebiliyorsa bu ayrı gibi duran iki farklı dünyayı bir araya getirmek olanaklı mıdır? Eğer olanaklıysa olanaklı olduğu söylenen bu biraraya getirmeden ne anlaşılmalıdır? Bu bağlamda ilkin akışın alanına bakarak buradaki hareketlilikten Platon’un ne söylemek istediğini görmek gerekiyor. Sürekli oluşun evreni aynı zamanda yeniden doğuşların ve bu yeniden doğuşların içindeki yitişlerin evrenidir. Burada artık her bir doğum bir ölümün habercisidir. Platon için doğumla ölümün eşleştiğı, ayrılmaz bir biçimde birleştiğı bir evrendir burada söz konusu olan. Ölümün ve doğumun hükmünde görselliğın hâkim olduğu bu alanda hiçbir şey olduğu gibi kalmaz; ama öte yandan da sanki her şey aynı kalıyormuş gibi *görünür*: “Aynı olduğu söylenen bir varlıktan söz edildiğinde bile aslında onun bir yandan saçlarında, etinde, kemiklerinde, kanında ve bütün bedeninde bazı kayıplara uğrarken, bir yandan da sürekli olarak kendini yenilemekte olduğundan” söz edilmektedir.(Platon, 2000:207e) Bu, varlaşmanın, görünürleşmenin; ama görünürleşirken de gözden kaybolmanın gerçekleştiğı ve bu nedenle de doluluğun ima ettiğı türden mutlak anlamda varlık kipinden yoksun oluşun egemen olduğu bir alandır ve böyle olması nedeniyle de mutlak anlamda eksikliğin alanıdır. Bu eksiklik, aslında “*varlaşmanın ve yoklaşmanın diyalektik bir ifadesidir.*” (Halperin, 1998:255) Bu durumda eksikliğin, tamamlanmamışlık, bütünlenmemişlik, yarım kalmışlık anlamlarında akışın

sürekliliğinin egemenliğindeki oluş alanına ait olduğunu söylemek kaçınılmaz olmaktadır. Yokluğun, yoksun kalışa mahkûm olmanın alanı böylece erosun ortaya çıktığı alan olarak düşünülebilir mi? Bir yanıyla evet; ama bir yanıyla da hayır. Evet; çünkü arzu ancak yokluğun var ettiği bir itilimdir³⁹; hayır; çünkü arzu varlık nedenini, ancak yoksun olduğunu elde ederek var kılma ereğinin gerçekleşmesinde kazanmaktadır. Böylece arzunun diyalektiği kendini, olmayanın varlığa geldiği, görünürleştiği; ama bir daha tam anlamıyla dönmek üzere tekrar geçip gittiği bir ikili devingenlik ilişkisi içinde kurar. Arzu Platon'da eros ilkesi biçiminde yoklukla varlığın ortasında, ne birine ne de ötekine ait olmayan bir devingenliğin ara terimi olarak iş görür. Bu durumda arzunun yoklukla varlığın ortasında olduğunu söylemek bir bakıma oluşun erosla koparılamaz bir ilişki içinde olduğunu söylemektir. Bu, bir devingenlik olarak düşünüldüğünde doğrudur. Eros hiç durmamacasına doğmanın, doğup da tekrar doğmak üzere yitip gitmenin adıdır ve böyle olması nedeniyle de yaratımın ve üretimin ilkesidir. Jaeger'in de vurguladığı gibi örneğin diyalogdaki tıpcı söylemin savunucusu olan Eryksimakhos karakteri "... erosun yaratıcı gücünün maddi dünyadaki varlığa gelişle varlıktan gidişi açıklama ilkesi olarak iş gördüğünü; çünkü kökendeki sevginin, yaratıcı gücün düzenli bir ritim eşliğinde dolup boşalarak var olan her şeyde bir kalp gibi attığını ve her şeye can verdiğini" dile getirmekle aslında erosun evrenle nasıl bir kökensel ilişki içinde olduğunu" özetlemektedir. (Jaeger, 1986: 183) Erosun evren-doğumla olan bu kökten ilişkisini ilkin madde/beden ve güzellik ilişkisi üzerinden temellendirmek olanaklıdır. Timaios diyalogunda dile getirildiği gibi,

³⁹ İtilim sözcüğü akla güdü ya da dürtü kavramlarının neden kullanılmadığı sorusunu getiriyor; itilim dürtü ya da güdü değil; dikkatimizi devinimi sağlayan bir başlatıcı ilke olan arzunun/eros'un geçici doğasına çeken bir sözcük.

Platon’a göre her şeyin değiştiği bir dñnyanın yapımında söz konusu olan, dñnyanın değişmeyen bir alana göre yaratılmış olmasındır; çünkü değişen, doğan ve ölen her şeyin mutlaka bir nedeni vardır ve bu neden de ancak değişmeyen bir nedendir. Söz konusu olan oluşa bağlı olduğu için aslında görñnen ama var olmayan ile doğrudan görñnmeyen değişmez arasındaki ilişkidir. Strauss’un da vurguladığı gibi “İdealar kendine yeter ve değişmezdirler ve gerçekte yalnızca onlar vardırlar.”(Strauss, 2001:234) Bu bağlamda evrenin yaratıcısı evreni değişmeyen, hep aynı kalan alanı dikkate alarak, ona göre yapar/yaratır; çünkü bu evrenin *gñzel* ve onu yapanın da *iyi* olduğu göz önñnde tutulacak olursa yapıcının bu alana bakarak, yani değişmez ilk örneğe bakarak etkinlikte bulunduğu görñlñr. Aksi takdirde yapıcının yaratımı yaparken bu doğmuş örneğe, dolayısıyla gelip gećici olana bakarak örnek aldığı sonucuna ulaşılırdı ki bu da tutarsız bir dñřñnce olurdu; demek ki o zaman “(...) evren doğmuş şeylerin en gñzelidir; yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir. (Platon, 2001:29-a) Eros, bu evren-doğumsal kavrayışta *iyiyle* eşitlenen *gñzelin* yaratıcı tarafı olarak görñlebilir. İşte yaratım, gñzel ve iyi arasındaki ilişkiyi, Platon ölümsñzlñkle arzuyu eşitştirdiği erotik söylemin içinde kurar. *Bu ilişkinin ilk defa kurulduğu alansa sñrekli oluşun ve akışın alanıdır.* “Eros her şeyden önce ruhun daimonik kapasitesidir.” (Rosen; 1999:206) Bununla birlikte belli bir açılım ve evrilme yeteneği olduğu söylenen ruhun bedene çakılı kalmış olduğu da kaćınılmaz bir hakikattir. İşte bu bağlamda “Diotima’nın söyleminin genel savı insanın akışın ve doğuşun içinde olması nedeniyle ölümsñzlñđu yalnızca doğurma aracılığıyla paylaştığı ve erosun da ölümsñzlñk uğruna olduğu bićimindedir.(Rosen; 1999: 251) Oluřun ve buna bağlı olarak doğuşun zorunlu bir parćası olan insan bu

durumda akışın mantığına uygun bir şekilde yaratıcılığını ilkin beden düzeyinde gerçekleştirmeye çalışır. Eros ilkesi bu düzeyde yaratıcılığı yalnızca güzel olanla sınırlamaz; güzelin yanı sıra iyi de işin içindedir. Platon için eros ilkesi söz konusu olduğunda güzel ve iyinin ilişkisi mutlak bir ilişki içinde gerçekleşir. Diotima bu ilişkiyi sevilenin mutlaka iyi olması gerektiği biçiminde dile getirir. Ona göre sevilenin iyi olmak zorunda olması insanın iyi olmayan bir uzvuna karşı gösterdiği nefret örneğinden de görülebileceği üzere kaçınılmazdır. Durum eğer insanın bir uzvu için bile böyleyse o zaman sevilen şeyin kaçınılmaz bir biçimde iyi olması da anlaşılır olmaktadır. (Platon, 2000:205-e/206-a) Dolayısıyla insanlar aslında iyi olandan başkasını sevemezler. İyi olan şey aynı zamanda güzel olan şeydir; çünkü erosun devinimi her eylemin, eksikliğini duyduğu bir güzele yönelik olmasında yatmaktadır. Eros kendi başına güzel olamayacağına göre -çünkü güzel olsaydı tam olurdu ve bir eksiklik duymadığı için de arzulamaz ve devinime geç(e)mezdi- eksikliğini, yokluğunu duyduğu güzelin ardı sıra gider; bu aynı zamanda bir iyinin de ardında olduğu anlamına gelir. Unutulmamalıdır ki Antik Yunan'da, doğal olarak Platon'da da, *kalon* (güzel) ile *agathon*(iyi) aynı varoluş kipini dile getirirler.⁴⁰ Bu bedensel düzey için olduğu kadar düşünsel düzey için de eş ölçülerde geçerlidir. Bu nedenle Platon'da arzunun estetiğinden ve etiğinden ontolojik bir gereklilik ilişkisi içinde söz etmek olanaklıdır. Güzel ancak iyiyle kurduğu sıra-düzensel ilişki içinde anlam kazanmaktadır; salt bedensel biçimin güzelliği Platon'un söyleminde takılıp kalınmaması gereken bir evre olarak

⁴⁰ Kadim Yunan'da *Kal'on* ve *Agath'on*, *ontos on* (olan/varolan) ile dilin de gösterdiği gibi, kökensel bir birliktelik içinde bulunur; eş deyişle Platon'da güzel ile iyinin aynılık anlamındaki birliktelikleri bakımından hem poetik hem de ontolojik temellere sahip olduğunu söylemek olanaklıdır.

görülmektedir. Eros, bedensel düzeyde yitimsizliğin akıp giden akışına karşı direnmenin tek yolu olarak, geçip gidenin yerine geçip gidecek olan bir yenisini daha koymakla karşı çıkmaya çalışır. Bu, bedenin başka bir *güzel* bedene doğru çekilerek kendini yitimsiz kılma eylemini gerçekleştirmek üzere devinime geçirmesi biçiminde olur; tam da bu noktada artık güzeli güzellik içinde, güzellikle doğurma etkinliği söz konusudur. (Platon, 2000:206-c) Bu bağlamda doğurganlığın ve neslin üremesi türünden bir yaratıcılık, yaşayan ölümlüler için bir ölümsüzlük olmaktadır. (Platon, 2000:206-d) Güzelin gücü, Rosen’ın da belirttiği gibi, yalnızca dayanıklılığıyla değil insanın varoluşunu sürekli kılmasıyla da ilgilidir. Bu şekliyle güzel yalnız insandaki değil evrendeki kutsallığın da doğrudan görünümü olarak düşünülür. Sıralı ve düzenli olan güzeldir; çünkü güzel varoluşun akışına direnir; bozulmanın ve kararmanın ortasında görünür kalır. O, kendisi aracılığıyla bozulmayı ve kararmayı görebildiğimiz ışıktır.”(Rosen; 1999: 200) Aslında buradan da anlaşılabileceği gibi bedensel düzeyde kalmamak koşuluyla maddesel alanda var olan her güzel tek şey, bir anlamda mutlak güzelliğin, yani en üst düzeydeki görünür olmayan güzelin görünür kılınmasında aracılık edecek olan güzeldir. Oluşun içinde devinen arzu görmeyi isteme ve bunu başarma yeteneğine göre başka bir düzeye geçmeyi gerçekleştirecek ya da gerçekleştiremeyecektir; ama Diotima’nın söyleminden de görülebileceği üzere bedensel güzellik aşkınsallık anlamında bir metafiziğin olanağını barındırıyor gibi dursa da bu düzeyde, kendini aşma, verili varoluşsal kipin ötesine taşma henüz söz konusu değildir. Bu ancak daha sonra gelen evrede olanaklı olacaktır.

1.3.2.1.2.Var-lık/Ruh ya da İyinin Aşkı

Platon'un düşüncesinin iki farklı dünyanın ayırımına dayandığı söylenirken bunlardan aslolanın, oluşun alanından ayrılan mutlak varlığın alanı olduğu dile getirildi. Bu nedenle varlığın dünyasındaki özelliklerin neler olduğu anlaşılacak istendiğinde oluş alanındaki temel özelliklerin tersi özellikleri akla getirmek gerekir. Varlığın ya da hakikatin alanında oluşun geçerli olduğu dünyanın tersine artık bir akıştan, doğuştan ya da yitimsizlikten söz etmek olanaksızdır. Burası akışın yarattığı karmaşanın, ayrımsızlığın, yanıltıcı görselliğin hüküm sürdüğü bir belirsizliğin alanı değildir. Varlığın alanında geçerli olan mutlak bir dinginliktir; dolayısıyla dinginliğin egemenliği devinimsizliğin de egemenliğine yol açar ki bu aynı zamanda tanımlandığı şekliyle arzunun da ortadan kalkması anlamına gelir; çünkü tamlığın, yetkinliğin ve kusursuzluğun olduğu yerde yoksunluktan kaynaklanan herhangi bir gereksinim de hissedilmez. Böylece bilgin olduğu için felsefeyle uğraşmayan, felsefe yapmayı özlemeyen tanrıların durumuna uygun düşen aydınlığın alanı olarak varlığın alanı devinimsizliğiyle mutlak yokluğun karşısında mutlak varlığın uzamı olarak yer alır; fakat eros nasıl ki tek başına oluşun alanına ait değilse aynı şekilde varlığın alanına da ait değildir. Bununla birlikte “Diotima'nın öğretisinin de gösterdiği gibi burada bedensel ya da çoğul bir oluştan/doğuştan ousia'ya/varlığa doğru bir çıkış vardır.” (Rosen; 1999:268) Yani ruhun asıl etkinlik alanı olan dinginliğin ve kusursuz olanın alanı olan düşünülür dünya bir anlamda gerekli olan itilimi sağlayarak, eş deyişle çıkışın yolunu açarak devinimi sağlar. Bu bağlamda Şölen diyalogunda en açık biçimiyle Aristophanes'in söyleminde dile getirilen tamlık ve eksiklik ilişkisinin Diotima'nın söyleminde bir üst düzeye aktarılarak iki

farklı dünyanın birbiriyle kurduğu dolayimsal ilişkiye uyarlandığını ileri sürmek olanaklıdır. Bu nedenle Aristophanesçi söylemde sözü edilen diğer yarısını arayarak eksikliğini giderme arzusundaki mitolojik varlıkların çabaları, Diotima'nın anlatısında oluşun alanına aitliğindeki insanın yazgısal bir biçimde taşıdığı yitimliliğini yenme çabası olarak gerçekleştirdiği bir devinim biçimi olarak anlaşılabilir. Bu düzeyde açığa çıkan eksiklik ve tamamlanmamışlık durumunun oluşturduğu kökensel kaygı, arzunun, ereğini gerçekleştirme yolunda varlığın alanına doğru gelişmesine yol açar. Varlığın alanı hakikatin alanıdır ve bu alana doğru gelişme çabası aynı zamanda güzele doğru açılma çabasıdır; çünkü ancak güzel olan aracılığıyla oluşun kayıp giden esaretinden çıkma ve varlığın sürekliliğine katılarak bir anlamda “kurtuluşu” yakalamak olanaklı hale gelir; peki, ama gerçekten de böyle bir kurtuluş var mıdır ve varsa da olanaklı mıdır? Bu Platon'un felsefesinde çözümü olanaklı olmayan bir çıkmaz değil midir? Yoksa çıkmaz gibi görünen bu durum Plâtoncu söylemin dayandığı temel midir? Bu soruları Platon'un düşüncesi bağlamında nasıl değerlendirmek gerekir? Aslında Rosen'ın da belirttiği gibi insan asla ait olduğu kökene uygun ve tam bir şekilde geri dönme olanağına sahip değildir; çünkü kökene dönüş anlamında bütünlüğün ön koşulu olan birleşmeyi hiçbir zaman başaramaz. “Kökensel insan deneyimi, birleşmenin temeli, ayrımlaşma etkinliğinin içinde ve onun aracılığıyla gerçekleşir/kaynaşır ve bu nedenle de birliği arama girişimi her şeyden önce tamamlanmamışlığın, eksikliğin bir işaretidir.” (Rosen; 1999:201) Ama tam da kökene geri dönüşün olanaksızlığının koşulu olan tamamlanmamışlık nedeniyledir ki ruh sürekli bir etkinlik içinde kalarak devinmeye devam eder. Demos'un da belirttiği gibi “(...)

ruh üretici devinimdir ve değişimin, içkin kendiliğin kökenidir, öz-devinimdir, diğer şeylerde devinimi oluşturmaz. Bu nedenle asla devinimi oluşturmaya bırakmaz; çünkü bunu İyi'yi gerçekleştirme yönünde yapar ve bu nedendir ki Eros'un temelidir. (Demos; 1934:344) O halde özellikle de Şölen diyalogunda Diotima bölümünün gösterdiği gibi eros ve onunla bağlantısında Platon'un söyleminde ortaya çıkan arzu, bedenden çok ruhsal ya da düşünsel bir ideali gerçekleştirme yönelimindedir; eğer tamamlanmamışlığın harekete geçirdiği bir ruh söz konusuysa *psüke*'nin bu süregelen eksiklik içinde ilinti kurmaya çalışacağı alanın, kendini hep ait duyumsadığı ama bir türlü varamadığı ve bu nedenle de sürgünü olmaya mahkûm olduğu Varlığın alanı olduğunu söylemek olanaklı olmaktadır. Bu bağlamda Rosen'ın da belirttiği gibi "(...) sonsuzun yokluğu Şölen diyalogunda dile getirilen tamamlanmamışlık öğretisinin bir belirtisidir. (Rosen; 1999:219) Eros, erosun devinim nedeni olarak *psüke* ve bu nedenle *psüke*'nin zamansallıkla, yitimsizlikle olan paradoksal ilişkisi; aslolanın ve devinmeyenin yapay ve devingen olanla kurduğu, tarihselliğin/zamansallığın eş deyişle yitimsizliğin açılımı olarak yorumlanabilecek olan bu kökensel ilişkiyi Timaios'ta anlatılan yaratılma mitosunda ve burada kullanılan mitik dilde görmek olanaklıdır:

"Bu evreni yaratan baba, ilksiz tanrıların örneğine göre kurduğu evrenin hareket ettiğini, yaşadığını görünce çok sevindi ve sevincinden, onu örneğe daha çok benzetmeyi düşündü. Bu örnek ölmez bir canlı varlık olduğu için o da bütün bu evreni mümkün olduğu kadar ölümsüzleştirmeye çalıştı. Ama örnek olarak kullandığı ölümsüz canlı varlığı, yaratılan evrene tamamıyla uygun kılmak mümkün olmuyordu. Bunun üzerine ölümsüzlüğün değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, salt ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediğimiz o imgelemine kurdu."(Platon, 2001: 37d-e)

Zaman öyle bir taklit ki onunla başı sonu olmayanın, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen bir süreç anlamında tasarımı söz konusudur ve bu noktada artık sonsuzluğun dünyaya özgü *deyimlenişi* ve *deneyimlenişi* ortaya çıkmaktadır. Peki, eğer zamansallıktan sonsuzluğun devinen bir imgesi anlaşılıyorsa o zaman bu devinen imgenin erosla/arzuyla olan bağlantısı nasıl yorumlanabilir? “Zamanın söz konusu olduğu her durumda arzunun her bir anı tamamlanmamış ve kendinden başka biçimde olduğu için bir çaba, bir devinim ya da bir doğum vardır. Platonik dilde doğum/oluşum noetik düzene yakınlık aracılığıyla tamamlanma ya da doyuma ulaşma çabası olan Eros’un yönelimsel yapısıyla bir arada bulunarak devinir.” (Rosen; 1999:217) Demek ki insan arzusunun onu zamansal ve ölümlü kıldığı bir varoluş kipinin sınırları içinde deviniyor ve ruhun, kökensel uzamıyla kurmaya çalıştığı ilişki onu içinde kapalı kaldığı yitimsel sınırları kırmaya yöneltiyor. Bir başka deyişle insan kendi içinden kendi ötesine doğru aşmaya çalışıyor; böylece bir anlamda evrenin sıra düzeni içinde farklı düzeylerde gerçekleşen bir *içsel zorunluluk* olarak eros kendini göstermeye başlıyor. Bu zorunlu yönelimsellik tam da Platon’un eros’un konumu olarak düşündüğü araya getirmektedir bizi.

1.3.2.1.3.Daimonik Eros ya da Ölümsüzlük Arzusu

Eros ilkesini kullanarak Platon neyi amaçlamıştır? Söz konusu olan yalnızca mitik bir öğenin sanatsal bir biçimde kullanılması mıdır yoksa kavramın böyle bir kullanımın ötesinde çok daha temel bir işlevi mi vardır? Bedenin ait olduğu canlılığın, oluş ve bozuluşla belirlenen dünyası ile temel belirlenimi düşünceyle doluluk olan ruhun ait olduğu *Varlığın*-(Hakikatin) dünyası; iki birbirine

dokun(a)mayan, değmeyen evrensel düzey ve bu temassızlığın gerekçesi olan bir *aralık*, bir *boşluk*; Platon'un ayrılaşmış, heterojen dünyaları; eğer durum buysa ruhun ayrı düştüğü ve onun kökeni olan *Varlığın* dünyasıyla bir yakınlık kurması olanaklı olamayacak mıdır? Eğer olanaklıysa burada nasıl bir olanaklılıktan söz edilmektedir? Eros gerçekten de Jaeger'in dile getirdiği gibi dünyasal ve göksel olan alanların arasındaki boşluğu kapatarak evreni birbirine bağlayan bir bağ mıdır? (Jaeger; 1986: 188) Bu bağlamda bir bütünlenmeden söz etmek olanaklı mıdır? Ve eğer olanaklıysa bu bütünlenmeden neyi anlamak gerekmektedir? Şölen'deki eros mitosuna bakıldığında Platon'un arzunun tükenmeyen doğasını açıklamaya çalıştığı görülür. Diyalogda da geçtiği ve yukarıda söz ettiğimiz biçimiyle eros çarenin, eş deyişle kaynağın (poros) ve yoksunluğun/gereksinimin (penia) çocuğudur.(Platon, 2000:203b) Penia'nın Poros'la birlikte olmasıyla dünyaya gelmiştir. Bunun anlamı arzuda belirleyici olanın ve devinimi sağlayanın bir tür yoksunluk⁴¹ ya da gereksinim olduğudur. Bununla birlikte eros ne sadece Poros'a ne de Penia'ya aittir; başka bir deyişle erosun sadece tanrıların değil ama ölümlülerin de alanına ait olmadığını söylemek olanaklıdır. Eros Platon'un *yokluk* ve *varlık* dünyalarının hiçbirine ait olmaksızın bunların arasında oluşan *boşluğu* doldurur. Devinim alanı bu boşluktur. Eros ne ölümlüdür ne de ölümsüzdür. "O daimon karakterli bir varlık olarak ölümlü ile ölümsüz *arasıdır* ve görevi ara boşluğun doldurulmasıdır." (Platon, 2000:202e/203a) Tamamen yoksunluk olmayan eros tamamen sahiplik de değildir; ama eros bilgelik ya da cahillik de değildir. Her durumda erosun öne çıkan tarafı *arada* bulunuyor olmasıdır. Tam da burada önemle belirtilmesi

⁴¹ Yoksunluk, hiçlik gibi kavramları yokluktan farklı anlamak gerekiyor. Yokluk, varlıkla ilişkisinde görünür olanların gelip geçiciliğine olanak sağlayan devinimselliğin adı olarak aynı zamanda yoksunluğu ve hiçliği de kapsayan daha kökensel bir durumdur.

gereken nokta, Diotima'nın konuşmasına gelene kadar Şölen'de hep *güzelin* aşkından, arzulanışından söz ediliyorken bilgelik ve cahillik bağlamında aşkından söz edilenin artık *iyilik* olarak düşünölmeye başlanıyor olmasıdır. Aslında böylece erosun çalışma ilkesinin doğal bir gereğı olarak söylemin içeriğı de daha üst bir düzeye taşınmış olmaktadır.⁴² Bu, iki alan arasındaki boşlukta oluşan diyalektik esnemenin yaratmış olduğı doğal bir sonuçtur. Böylece artık güzelin iyiyle eşitlendiğı *yönelimsel* bir durumun açılmaya başladığını ileri sürmek olanaklı olmaktadır. Yönelimsellik, Platoncu eros söz konusu olduğunda birbirini tamamlayan iki düzey üzerinden yorumlanabilir: ilkin evren-doğumsal düzeyde, organik dünyanın yaşamsallığıyla ilgili olmak üzere, ikincil olarak da filozofun *düşünsel göröye* ⁴³ ulaşmasını tanımlayan diyalektik sürecin gerçekleşmesi düzeyinde. Eros bu iki düzeyde gerçekleşen bir yönelimsellik biçimi olarak devreye girer ve aradaki boşlukta iş görerek birbirine temas etmeyen dünyaları birleştirip uzlaştırmaya çalışır. Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken, sözü edilen türden bir birleştirmenin bütünlenmeyi sağlamada başarılı olacak bir etkinlik olduğunu düşünmenin yanıltıcı olduğu gerçeğidir; çünkü aradaki boşluğun dünyaların birleşmesiyle kapatılabileceğini ve tamamlanmanın gerçekleşebileceğini ileri sürmek Platoncu söylemin parçalanmışlığa dayalı evren anlayışını ortadan kaldırmak anlamına

⁴² Rosen bu bağlamda diyalogun bu bölümünde güzelin sevgisinin iyinin sevgisiyle yer değiştirdiğini ileri sürer. (Rosen; 1999: 240) Eğer bu yer değiştirmeden güzelin devre dışı bırakıldığı bir yer değiştirme anlaşılıyorsa buna katılmak olanaklı görünmemektedir; ama Hegelci anlamda bir aşma, dönüşerek, ama bu dönüşüm içinde kendini koruyarak gerçekleştirme (Aufhebung) düşünölerek böyle bir sav ileri sürölüyorsa o zaman bir sorun olmadığı kabul edilebilir; çünkü ancak böyle bir aşmada güzel, iyiden ayrı düşünölmemeyen, hatta onunla eşitlenen bir anlamda anlaşılabilir.

⁴³ Düşünsel görö derken Phaedrus'ta olduğu gibi yitip gitmenin hükmündeki alandan Platon'daki *anımsama* türünden özel bir deneyim aracılığıyla hakikatin ya da eş deyişle idelerin alanına geçişin olanaklılığını anlatmak istiyorum.

gelebilir.⁴⁴ Eros'un bir ara ilke olarak iş gördüğü böyle bir evren anlayışı ancak üçlü bir bağıntı içinde düşünülebilir. Eros adeta ilk terimi ve son terimi birleştiren bir ara terimdir bu varlıkbilimsel dizgede; dolayısıyla eros'un olmadığı bir dünyalar tasarımı her iki dünyayı da olanaksız kılar; çünkü böyle bir durumda, oluş alanı amaçtan yoksun kalacağı için hiçlik düzeyine iner; bunun doğal bir sonucu olarak da varlık alanı içsel amacını gerçekleştiremeden kalır. Bu söylenenler bağlamında eros'un, oluş alanını Varlığın alanıyla ilişkiye soktuğunu ve her iki dünya arasında eksik olmaya dayalı görsel bir uyumlaşmayı başlattığını söylemek olanaklıdır. Eğer arada, parçalanmış olmaktan kaynaklanan doldurulamayacak bir boşluk varsa uyumdan söz etmek nasıl olanaklı olacaktır? Sözü edilen bu uyumu nasıl anlamak gerekir? Yoksa burada bir uyumdan mı yoksa Demos'un da belirttiği gibi *bir karışım*dan mı söz edilmektedir? (Demos; 1934:340) ve eğer bir uyumdan söz ediliyorsa eros bu uyumu ikili düzeyde nasıl başlatır? Eğer iki dünyanın arasında bir uyum olduğu söylenirse o zaman devinimin de anlamını, varlık nedenini kaybetmiş olduğu söylemek olanaklı hale gelmez mi? Çünkü uyum düşüncesi akla ister istemez bir tamamlanmışlığı ve devinimsizliği getirir. Oysa daha önce de belirttiğimiz gibi eros, doğasındaki yoksunluk nedeniyle devinimi başlatarak iki dünya arasında ilişki kuran bir ilkedir ve bu nedenle de devinim yoklukla varlığın dünyaları arasında gerçekleşir. Oluşun dünyası ve Varlığın dünyası eros ilkesi uyarınca bir karşılıklı itilim ya da etkileşim ilişkisi içine girer. Diotima'nın söyleminde bu itilim âşık açısından gerçekleşir ve bunun hem evren-doğumsal

⁴⁴ Nasıl ki Aristofanesçi söylemin mitik anlatısında başarılı bir tamamlanmadan, olanaksız olduğu gerekçesiyle, söz edilemediyse aynı şekilde Sokratesçi söylemin mitik anlatısında da bir tamamlanmadan söz edilemez; her iki mitik anlatının da ana savı erosa ilişkin olanın bir olanaksızlık durumu olduğu biçimindedir.

hem de eğitsel düzeyde olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu, evren-doğumsal düzeyde var olan her şeyin İyiye gerçekleştirmek için devinime başlamasıyla olur. Doğa böylece taklit edilen bir zamansallığın, eş deyişle tarihin etkinlik alanı haline gelir. Devinimsellik halindeki doğanın akışkanlığı ve değişimi hiçbir zaman tamamlanmayacak ve böyle olduğu için de göksel alan gibi dinginliğe kavuşamayacaktır.⁴⁵ Durağan kalan *İyiye* yönelen doğanın tek değişmezliği, bu *yönelimselliğin* kendisidir. Eros bu bağlamda Halperin'in de belirttiği gibi "temelini ontolojik olarak gerçeklikte bulmaktadır." (Halperin; 1998,78) Evren-doğumsal olarak gelişen bu düzeyin de, eğitsel olarak gelişen düzeyin de ortak tarafı kendini gerçekleştiren ve bunu yaparken de göksel/düşünsel evreni referans noktası olarak alan âşıktır. Âşık, ölümlü doğada da ruhun alanında da güzelle ilişki kurar ve güzele yönelir; çünkü ancak güzelle kuracağı ilişki içinde kendini daha sonraki gelişlere taşıyabilecek ve bir nebze de olsa göksel olanın, kutsal olanın alanına yaklaşıp ölümsüzlüğün izlerine belli belirsiz de olsa kavuşacaktır. Bu, oluşa karşı yeni, yeni oluşlarla karşılık vermektir. Evren-doğumun, doğanın işleyişi böyle bir kendini gerçekleştirme içinde oluşur. Peki, ama Platon eğitsel düzeyde nasıl bir devinimsellikten söz etmekte, eros'u bir ilke olarak buraya nasıl dâhil etmektedir? Artık bedenini değil, ama ruhun kendini gerçekleştirmesi mi söz konusudur? Eros'un

⁴⁵ Erosun ortaya çıkardığı seven sevilen arasındaki anımsatıcı doğadaki ikili "diyalektik" ilişkinin başlattığı yükselmeye ulaşılan göksel alandaki devinimsellik oluşun ve bozuluşun alanındaki devinimsellik Platon'un söyleminde devinimsellik, sanki sadece oluşun alanına ait bir durummuş gibi düşünüldüğü için, temel bir çelişki gibi durur; oysa Phaedrus'ta mitik biçimde dile getirilen, Şölen'de ise özellikle Diotima miti aracılığıyla örtük olarak işaret edilen iki farklı türden devinimsellik söz konusudur. Phaedrus'taki Tanrılar şöleninde devam eden devinim, başı ve sonu örtüşen ve durmaksızın olagelen bir dairesellik biçimindedir ve bir tür tamlik, doluluk olarak neredeyse devinimsizlikle eş değer bir doğadadır; oysa oluş alanındaki devinim, yiten ve yeniden gelenin süreksizliğiyle ideler alanındaki bu özel türden devinimsel durağanlık arasında oluşan boşluğun yarattığı arzuda varlık kazanan bir devinimselliktir; bu nedenle çelişki gibi duran ve aslında trajik olana ilişkin bu durum, tanrısal olanla ölümlü olanın erotik ilişkisinin bir ifadesi olarak yorumlanabilir.

devinimselliği bu alanda öğrenme etkinliği dolayımında gerçekleşir. Doğurmanın olanağı ruhun da bu oluş alanının yasalarına uyar bir şekilde devingenlik gösteriyor olmasında yatmaktadır. Aynı doğal alanda olduğu gibi bu alanda da hiçbir şey olduğu gibi kalmaz. Kişinin yetenekler, duygular, kanılar, hazlar ve kederler konusunda sabitliğe sahip olduğunu söylemek olanaklı değildir. Bunlar da aynı her şey gibi doğarlar ve ölürler. Bu, doğadaki maddesel şeyler için olduğu gibi ruhtaki bilgiler için de böyledir. Her bilginin yazgısı değişmez bir biçimde yeni bilgiye yer açmak için unutulmaktan geçer. İşte öğrenme bu gidenin yerine yenisinin konulması biçiminde gerçekleşir. (Platon, 2000:208a-b) Unutmanın olanağı anımsamanın ve öğrenmenin koşulu olur. Bu ilişki diyalektik süreç içindeki âşıkın sürekli ileri dönük bir biçimde gerçekleştirdiği temel *tutkuyu* göstermesi açısından önemlidir; çünkü burada artık eros'un işleyişinin farklı düzeyde bir örneği vardır. İşte bu bağlamda âşık ile sevilenin diyalektik süreçteki ilişkisini nasıl anlamak gerektiğine bakılabilir. Vurgulanması gereken ilkin ilişkiyi en azından iki kişinin yürütüyor olmasıdır. Taraflardan birisi sevilenken diğeri âşık olandır. Âşık olan, ruhu doğurganlık yeteneğiyle dolu olandır ve amacı “düşünce ve türlü biçim güzelliğidir.”(Platon, 2000:209a) Bu nedenle sürekli güzel olanın peşindedir. Güzel bir bedene ya da ruha rastlaması ya da bunların ikisine birden tek bir kişide rastlaması onu harekete geçirerek güzeli doğurtmaya iter. Güzelle kurulan bu ilişki güzelden pay alarak yaratmanın ve yaratarak ölümsüzlüğe katılmanın bir yoludur. (Platon, 2000:209-b) Burada etkin olan âşıktır; âşık güzelliğin örneklerine rastlayarak mutlak güzelliğe ulaşmaya çalışan, bunu da ürettiği güzel şeyler aracılığıyla başaran yaratıcı kişidir. Platon bu noktada bir sınırlama getirmez;

çünkü güzellik yapıtlarda olduğu kadar eylemlerde de görünür olmakta, açığa çıkmaktadır. Bu açığa çıkma, doğurma  şık olanın *y nelimselliğinde* gerçekleşir. Âşık kendinde amaç olarak her şeyde içkin olan iyiye tabi güzel aracılığıyla üreterek, yaratarak tamamlanmamışlığının olanaklı kıldığı  l ms zlyėe ulaşma ethosunu sergilemiş olur; bu aynı zamanda iyi ve güzel dolayımında yaratıcının kendini gerçekleştirme çabası olarak da yorumlanabilir. Diyalektik sürecin eğitsel ve psikolojik boyutu bu ikili ilişki içindeki tarafların doğurtma etkinliği sırasında paylaştıkları konumlara göre anlam kazanır. Sevilen,  şığa ilham vererek doğurma etkinliğine katkıda bulunurken  şık da sevilenle temas edip yaratma yolunu seçerek kendini bütünlemeye çalışır. Bu ilişki tükenmeyen bir araştırma süreci olarak yaşanır. Eksikliğin verdiği tamamlanmamışlık duygusuyla sürekli kendini tamamlamaya ve t mlenerek yetkinleşmeye çalışan  şık güzellik arayışını sonlan(a)mayacak biçimde sürdürür. Bu ilişkide açığa çıktığı kadarıyla erotik olanın amacı mutluluğa ulaşmaya çalışmaktır. Mutluluğa ulaşmak eksikliği duyumsananın gerçek kılınabilmesiyle, üretilmesiyle olanaklı olur. Eğer eros eksikliğini anımsadığı güzelle ilişkiliyse daha güzel bir şeyde o şeyi daha çok arzulayacak ve eğer şeyler arasındaki en güzel şeylerden birisi bilgelikse bu durumda eros'un, yoksunu olduğu bu en yüksek güzeli arayışı mutluluğun da öyküsü haline gelecektir. Bu bağlamda eros aslında Rosen'in da belirttiği gibi "(...) ideaların arzusuna" dönüşür. (Rosen; 1999: 210) İdeaların arzusunun yarattığı doğumlar ve mutluluklar, yükselişe geçen diyalektik yolun yapı taşlarıdır. Platon bu nedenle  şkın doğru yolundan yürünerek ulaşılan mutlak seyir halinin donattığı bir yaşamın gerçek anlamda yaşanmaya değer biricik yaşam olduğunu dile

getirmekte ve böylece eros ilkesinin yaşamsal anlamda, kökenle kurulan ilişki bağlamında, ne denli temel olduğunu da göstermiş olmaktadır. (Platon, 2000:211c-d) Bilgeliğin arzusuyla arayışa yönelinen böyle bir yaşam, karakterini eros'un belirlediği bir ilerleme içinde gelişir. Bu ilerleme aynı zamanda arayışı sürekli kılan bir çözümsüzlüğün ilerleyişidir. Bu nedenle Sheffield'in da vurguladığı gibi eros'un babası Poros'un, anlam düzeyinde kökbilgisel olarak *euporia* ile ilintili olması ve *euporia* sözcüğünün de *aporia* sözcüğü ile karşıtlık ilişkisi içinde olması erotik olanın trajik görünümü olan diyalektik sürecin ilerlemeye dayalı açılımını göstermesi açısından bir ipucu niteliği taşır. (Sheffield; 2006:58) Diyalogların yapısı, ortaya atılan soruların bazen çözülmeden (*aporia*) kaldığı ya da başka diyaloglarla daha değişik sorular ve sorunlar bağlamı içinde tekrar tekrar ele alınarak çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı (*euporia*) açılımsal/gelişimsel bir bütünlük içinde düşünülebilir. Platon'un düşüncesinin görünürleştiği diyalogların bu nedenle aynı zamanda erosun diyalektik işleyişinin de görünürleştiği metinler olarak okunması olanaklıdır. Eros bu bağlamda mitosta anlatıldığı gibi kendisinde taşıdığı ikili özelliği devreye sokar. Bir yanda yoksunluk ya da gereksinim özelliğinin karşılık geldiği çözümsüzlük durumu (*aporia*) diğer yanda bu çözümsüzlüğü açmaya çalışan, bunun için yollar arayan ve çareye (*Poros*) denk düşen *euporia* durumu. Karşıtlık içeren bu durum, arzunun peşine düşülen kayıp nesnesine ulaşılmaya çalışılırken âşıkla sevgilinin sürekli bir biçimde kat ettiği erotik ve trajik yolu ifade eder. Diyalektiğin açılımı bu nedenle yoksunluğun (tıkanmanın) ve var etmenin (çözümün) ilişkisi bağlamında iki kişinin karşılıklı alıp verdiği logosun (*dia-logos*) yarattığı dörtlü bir dinamik üzerinden

gerçekleşir: Dia-logotik olanda erotik olan işler ve böylece eros logosu getirir. Erosla gelen logos mutlak olanın sıra düzenine ilişkin düşünümün anlık bir seyri gibidir sanki.⁴⁶ Âşık da âşık olunan da bu sürecin sonunda bir biçimde yitimsizlikleri içinde yitimsizlikten pay alarak ruhun ölümsüzlükle akraba olan, gelişime açık doğasını açığa çıkarmış olurlar. Ama bu açığa çıkarma her durumda yolu kat edenin bilgisizliğini, eş deyişle, eksikliğini, yoksun oluşunu da açığa çıkardığı için bitmek bilmez bir arzu olarak özel türden bir devinimin sürekliliğini ifade eder. Sürecin erosun işlettiği arzunun yolu olmasının anlamı da budur. Bu nedenle diyalektik süreç son noktanın olduğu ve bu noktaya gelince çıkışın bittiği, tamamlanmanın gerçekleştiği bir süreç değildir. Diyalektik süreç, eksikliğin, tamamlanmamışlığın devinime geçirdiği ve hiç bir zaman için ulaşılamayacak olan yetkinlik nedeniyle de durmaksızın devam eden bir aranın uzamıdır ve âşık da bu boşlukta sürekli bir biçimde arzulayarak gelebildiği yere kadar gelendir. Erosun logosu çağırdığı bu yol iki kişiyle yürünmesine rağmen açınlamaya ulaşarak aydınlananın her zaman iki kişi olmaz. Platon'un diyalogları felsefi etkinlik görünümü altında tıkanıp kalan ya da oluşun alanındaki görüşlere saplanıp kalarak hakikate teğet geçen karakterlerle doludur.⁴⁷ Bu bağlamda denebilir ki her durumda erotik olanın

⁴⁶ Platon Timaios'ta bütün insanların sanılara sahip olduğunu ama kavrama ancak tanrılarla belli türden özel kişilerin sahip olduğuna işaret ederek düşünsel aydınlanmanın (noetic vision) doğasını dile getirir. (51-e) Bu bağlamda böylesi bir diyalektik vizyonu sanırım bir süreklilikten çok süreksizlik olarak düşünmek olanaklıdır; çünkü tanrılar için bir süreklilik olan logos yitimsizliği içindeki insan tarafından hiçbir zaman tanrısal bir yetkinlikte görülenemez. Aksi takdirde filozofun da tanrı olması gerekirdi ki bu da saçma olurdu. Düşünsel seyre dalan filozof tanrı değildir; ama tanrısal bir doğası da vardır ve böyle olduğu içindir ki felsefi etkinliği güzelin ve iyinin arzusu dolayımında gerçekleştirmektedir.

⁴⁷ Şölen'deki Alkibiades, söylemiyle tam da böyle bir karakteri temsil eder. Her ne kadar âşık olan tarafta bulunsa ve Sokrates'in bilgeliğiyle başı döner gibi olsa da iktidar hırsıyla kendi benine dönük ölümsüzlüğü isteyerek görünüşün alanında takılıp kaldığını ve bu bakımdan da Sokrates'in diyalektik sürecine ne denli uzak olduğunu göstermiş olur. Alkibiades görünenin

etkisiyle ideal olanı logosta görünür kılmaya çalışan kişi ilkin âşıktır. Mutlağın seyriyle birlikte yaratarak ölümsüzlükten pay almasıyla âşık, seven-sevilen ilişkisinde etkin olan tarafı temsil eder. Devinim bu nedenle ilkin aşğın yönelimiyle başlayarak sevileni de sınırları içine alır ve erotik ilişkinin yapısı bu biçimde kurulur; bu kuruluşla birlikte sevilen de âşıkla birlikte hakikatin alanını seyre dalmaya katılır.

1.3.3.Erotik ya da Trajik

Kayıp bir kökenin özlemini çeken insani varoluşu ve bu varoluşun parçalanmanın izini taşıyarak yeryüzünde sürüklendiği serüvenin öyküsü olarak Eros. Erotik olanın ima ettiği trajik duygu ve aynı bir sanatsal biçim olarak trajedinin izleyici üzerinde yarattığına benzer türden bir arınma etkisi. Platoncu erotik söylemde klasik trajediyi andıran türden, arınmaya dönük bir etkiden söz etmek olanaklı mıdır ve eğer böyle bir etkiden söz edilebilirse bu nasıl yorumlanmalıdır? Vernant ve Vidal-Naquet'e bakılacak olursa orijini Trag-odia (keçi şarkısı) olan tragedya sözcüğünün kökenbilimsel anlamı bizi odağında Dionysosçu tapımın olduğu dinsel özellikler taşıyan bir törene götürür. Bu dinsel törende keçinin-şarkısı trajedist yani şarkı söyleyerek ödül olarak keçiyi kazandır ya da keçinin dinsel olarak kurban edilmesi sırasında şarkıyı söylemesinden dolayı günümüzdeki trajedi yazarı bu adı almıştır. Dionysosçu orkestranın merkezinde sunak bulunur ve sunak şarkıya konu olan keçinin kurban edilerek şehrin lanetten, kötü talihten ya da uğursuz işlerden korunmasını sağlar (...) yani aslında burada bir bakıma bir günah keçisi töreni söz konusudur. Bu bağlamda trajedinin kökeninde yer alan orijinal trajik törenin

sınırları dışına çıkamayarak hakikate ilgisiz kalır ve âşık konumunda olmasına rağmen zincirinden kurtulamadığı *oluş alanı* nedeniyle etkin değil edilgin bir konumu işgal eder.

sağladığı arınmanın zaman içinde koşullara bağlı olarak dönüşüm geçirdiği ve sanatsal form içinde sunulan trajedinin izleyicinin duygularında yarattığı arınmaya benzer türden bir arınma duygusu yarattığını söylemek olanaklıdır. (Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre, 1990:184-185-186) Bunun Platon’un söylemindeki arındırıcı karşılığını iki büyük erotik diyalogda da bulabiliriz. Sokrates’le Phaedrus’un birlikte seyre koyuldukları, Zeus’un başı çektiği dairesel biçimde devinen ruhların *döngüsellik* içindeki görünüşleri ve bunun diyalog aracılığıyla, mitsel bir dil kullanacak olursak, bir tür ruh gözüyle görülmesi ve bu seyir halinin görenle görünen arasındaki *uçurumu* görene göstererek onda bir tür “*kendini tanı*” öğüdü üzerinden harekete geçirilen “*ben kimim*” sorusu bağlamında kendilik bilinci uyandırması ve bunun da insanın kökensizlikte temel bulan trajik doğasını bilmesi, kabullenmesi türünden felsefi bir tutuma denk düşmesi. Oluş alanından, gölgelerden kurulu tiyatronun seyircisi olmaktan bir süreliğine de olsa kurtulmanın ve hakiki arınmaya kavuşmanın yolu *anımsamaların* peşi sıra götürdüğü hakiki tiyatronun sahnesini seyre dalmaktan geçer. Şölen’de Diotima’nın, Sokrates’in mitik anlatısından anlaşıldığı kadarıyla, Sokrates’i soktuğu, yönelttiği yol, sonu trajik benliğe ışık tutan hakikatin seyriyle arınmanın yaşanacağı bir yoldur ve bu arınmanın kökeninde de bir biçimde hakikat ekseninde asıl olanla sönükleşenin, izleri silinmeye yüz tutmuş olanın birbirine geçip karıştığı, sınır özelliğini yitirmiş, yüzünü yeryüzündeki somutlanışlarında başka başka biçimlerde gösteren Dionizak’ın doğası yatmaktadır:

“Dionysos kendine hâkimiyetin, ölçünün, kendi sınırlarını bilmenin somutlaşması değildir, o kutsal kökenli bir çılgınlığın, ek-statik bir ele geçirilmenin, başka yer kaynaklı bir tamamlanma özleminin arayışıdır; durağanlık ve düzenin değil sıra dışı faydaların söz konusu olduğu bir sihirdir ve farklı bir ufka doğru kaçıştır. Dionysos

dokunacak denli yakın olsa bile kendisine tapanları ötekiliğin yoluna yöneltten, seçilemez/anlaşılamaz yüzlü bir tanrıdır.”(Vernant; Vidal-Naquet, 1990:182)

Strauss’un da vurguladığı gibi “(...) söz konusu olan erosun arındırmasıdır, belki de Şölen’in bir bütün olarak görevi, erosun arındırması, ya da katharsisidir.”(Strauss, 2001:240) Böylece Erosun açığa çıkardığı trajik bir doğanın Dionizak özünde temellenen Platonik söylem, kopuşa ilişkin bir söylem olarak kendini daimi bir biçimde hissettiren bir sürekliliğin, devinimin ve bu devinim aracılığıyla ulaşılan bir farkındalıkla yanı sıra gelen bir arınmanın söylemi olur. Bu söylemde “(...) trajedi ruhsal olanla bedensel olan arasında aracılık yapar ve konuşmaları yaşayan bedenlere bağlayarak daimonik Eros’un görünür olmasını sağlar.” (Rosen, 1999:29) Hakikatin sahnesi üzerine örtülmüş perdeyi açan daimonik eros bedenle, somutla, kopya ile ruhsal olanın, asıl olanın arasındaki açıklıkta durarak hakikate ilişkin rolünü yerine getirir. Böylece “(...) tiyatrodaki oyuncunun ete kemiğe büründüğü varlığın daima izleyenin gündelik hayatında bir yokluğun imi ya da maskesi olarak karşılık bulması gibi(...)” (Vernant; Vidal-Naquet, 1990:187) hakikat de gündelik yaşamın, oluşun akışkan sahnesinde bir yokluk olarak, trajedilerdeki masklar gibi asıl olanın belirsiz bir sureti olarak gelip geçiciliği içinde görünür gibi olur ve sınırın ötesine geçip de maskenin ardındakini hakiki görüp arınmayı ikili bir diya-logos yolculuğu içinde yaşayarak ölümsüzlüğe tanıklık edecek seyirciyi-filozofu bekler.

II. Bölüm

Varlıktaki Boşluk: Lacancı Arzu Diyalektiği

Lacan'ın düşüncesinin temelini insanın *psyche*'sine odaklanmak ve bu *psyche*'yi, Freud'un buna ilişkin oluşturduğu *corpus*'u yeniden okuyarak ya da Lacan'ın deyişiyle Freud'a yeniden dönerek yorumlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak oluşturur. Bu anlamlandırma çabasının altında aynı Freud'da olduğu gibi *cogito*'nun değil ama kontrol altına alınamaz, yer yer Özneyi ve Öznenin temeli olan Ben'i "merkezinden" eden bilinç-dışı güçlere ulaşmak yatar. Lacan Ben'e Freud'un tanımlamasıyla bir tür "...*algı-bilinç* ağından kurulu, *gerçeklik ilkesince* örgütlenen"(Lacan, 2006:80) her türlü girdinin kusursuz bir biçimde sentezlendiği psişik bir uzam anlamında bilişsel bir töz olarak bakmaz; tersine Ben'in psişik yapısı Öznenin ya da Özne-lliğin oluşturucu, ilk-sel ve de ilkel süreçlerine göre biçimlenip kurgulanır. Ben'i ve Özneyi kurduğu düşünülen kontrol edilemez birincil süreçlerin Özne tarafından baskılanarak/bastırılarak kontrol altına alınması ve bunun kimi zaman bilerek, ama çoğunlukla bilmeden ve ayırdına varılmaksızın yapılması psikanalitik deneyimin ana ilgisini oluşturur.⁴⁸ Freud'un gündelik yaşamın akışında, rüyalarda, dil sürçmelerinde ya da şakalarda, psikosomatik kökenli rahatsızlıklarda ve benzer türden yaşantı

⁴⁸ Burada söz konusu olan imgesel-simgesel-gerçek üçlüsünün *jouissance* ile bağlantılı olarak ortaya çıkarttığı paradoksal durumdur. De Kesel'in de belirttiği gibi "(...) imgesel ve simgesel düzeyde özne eksikliği yadsıyabilir; gerçek düzeyinde bu eksiklikle damgalanmış da olsa. Bu anlamda eksiklik gerçekte gitmemiştir; sadece (imgesel olarak) yanlış-bilinmiş-onanmış ya da (simgesel olarak) baskılanmıştır. Arzulanan nesneden haz alınması da ancak böylece olanaklıdır." (De Kesel, 2009:121) Bu üçlü ilişkinin ortaya çıkardığı paradoksun yanlış bilinç olarak imgesel boyutunu Kreon'da *gerçekle* kesişen baskılama olarak, simgesel boyutunu Antigone'de, başka bir deyişle varoluşun *gerçekle* ve *gerçeğin* etkisi olarak *jouissance* ile ilgili boyutunu, yani Lacancı eros'un trajik görünümünü 2.1. ile 2.2. numaralı alt başlıklarda ele alarak açmaya çalışacağım.

örneklerinde belirtilerine rastladığı birincil süreçlerin açığa çıkartılması deneyimi Lacancı psikanalitik bakışta felsefi arka planın eklenmesiyle zenginleştirilerek aynen devam ettirilir. Freud'un insan doğasının açılanmasına ve bu doğanın ürettiği “hastalıklara” deva olarak getirdiği ama birçok noktada açık uçlu bıraktığı psikanalitik kuram Lacancı psikanalizle birlikte projeyi yarım kaldığı yerden devam ettirmeye yönelik bir yeniden yorumlama deneyimine evrilir. Lacancı psikanalizin merkezinde Freud'da vurgulanmadan bırakılan, ama yazgısal bir anlamı olan ve ontolojik bağlamda insan varoluşunu belirleyen *arzu* kavramı bulunur; bu nedenle yeniden ele alınıp bazen içerik olarak değiştirilip dönüştürülen, hatta bazen icat edilip ilk defa kullanılan kavramların tümünde ortak olan özellik bir tür boşluğun oluşturduğu merkez etrafında konumlandırılarak anlaşılabilir bir arzu söylemine ait olmalarında yatar. Söz konusu arzu söyleminin ana ögesi, varoluşu ancak bir tür yapısal eksiklikle olanaklı olan ve bu nedenle kendi içinde çelişik gibi duran bir doğanın açılımıyla oluşan, olagelen Ben ya da Öznede düğümlenir.⁴⁹

Kuramının gelişim süreci içinde Ben'in oluşumunu Lacan, birbiriyle iç içe geçmiş üçlü bir evreler örgüsü olarak düşünür. Bu oluşumun merkezinde bütünlüğü bozulmuş bir Ben'in ilksel kopmadan kaynaklanan içi doldurulamaz, arası kapatılamaz boşluğuyla kurgulanan, devingen Öznesi bulunur. Devine-duran bu parçalanmış Özne, kopuşun yarattığı travmatik varoluşla, aynı Freud'da olduğu gibi, farklı *psikik* süreçlere yataklık eden bir varoluş haline

⁴⁹ Lacan'ın psikanalitik söyleminde insan terimi tercih edilmez; çünkü insan bizzat Lacan'ın eleştirdiği geleneğin akıl sahibi olarak gördüğü ve -bu yüzden de yanılgıya düştüğü-varoluş biçimine göndermede bulunur. Psikanalitik söylemde insandan değil, ancak insanı da içine alan ve kurucu ögesi Ben'lerden oluşan Öznelerden söz edilebilir. İnsan Özneleşme süreci içinde, zamansal olarak tarihin bir evresine denk düşer ve bu nedenle de belli bir sabitliği, bakış açısını yansıtır.

gelir ve kontrol edilemez süreçlerin etkisi altına girerek iyileştirilmesi olanaklı olmayan süregelen bir hastalığın etkisi altında devinir. Bu bağlamda Lacan Freud'dan devraldığı miras uyarınca varoluş deneyiminin ontolojik kökenli bir hastalık durumu olduğunu; çünkü var olmanın bir tür eksikliğe dayandığını dile getirmiş olur; eksik bir varoluşun kuruluşuna yol açtığı Öznenin oluşum evresi ilkin Lacan'ın imgesel olarak adlandıracağı ayna evresinde gerçekleşir:“(…) bence insan yavrusunun aynalarla olan ilk evresi (...) şimdiye dek problematik olarak kalan libidinal bir devingenliği ve insan dünyasının ontolojik yapısını ortaya çıkarır.”(Lacan, 2006:76) İmgesel düzey, görsel olanın hâkim olduğu, yeni-doğanın öteki olarak kendi imgesiyle karşılaştığı ve bu karşılaşma içinde kendine yabancılaşarak kendileştiği ve bu kendileşmenin kendi üzerine kapanan özdeş bir varoluşu dışarıda bıraktığı bir tür oluşum evresine işaret eder. “(...) bilinçdışının gerçek öznesi ve ben, çekirdeğinde bir dizi yabancılaştırıcı özdeşim aracılığıyla kurulur.” (Lacan, 2006:347) Kendi kendisiyle özdeş ol(a)mayan Ben, kendi kendine yetemeyen, bir bütün olamayan, parçalanmış, kopmuş bir varoluş biçimi olarak devinir. Bu bağlamda sadece bir tedavi deneyimi olarak değil ama aynı zamanda eksik bir varoluşun yorumlanmasına giriş deneyimi olarak da düşünülebilecek Lacancı psikanalitik kuramın imgesel terimini kullanmasının altında hiç şüphesiz imgesel olanın görsellikle bağlantılı olarak yanılsamalardan kurulu bir oluş evrenine işaret ediyor oluşu yatar. Ben ile Ben'in görsel imgesi arasında oluşan yanılsama, büyülenme ya da cazibeye kapılma türünden ikili, diyalektik bir ilişkinin doğasını vurgulamak için ortaya atılan imgesel terimini Lacan, psikanalitik kuramını oluşturmaya başladığı

ilk yıllardan itibaren kullanır.⁵⁰ İmgesel evre önemlidir Lacan için çünkü “(...) imgelerin morfo-genetik işlevleri vardır; yani belli imgelerin öznenin pişik yapısı üzerinde (de)formatif bir gücü vardır; bu yüzden imgeler-ya da daha doğru bir kullanımla *imagolar*- psikanalitik kuramın kesin nesneleridirler.” (Chiesa, 2007:15) Lacan’a göre özne bir tür özdeşleşme olan kimliğini aynada yansıyan kendi bedeninin, bakanın dışında duran dışsal imgeleri üzerinden oluşturur ve kendisini aynadaki yansıması üzerinden tanıyarak onaylar. Bu ilişki, hazırda bulunan bir egoyla onun aynadaki yansıması arasında oluşan *doğrusal* bir ilişki biçiminde gerçekleşmez; Fink’in de vurguladığı gibi “(...) bir taşıyıcı ya da eyleyen olmaktan öte ben, sabitleyen ve narsisistik bir bağlanımın yeridir (...) yani söz konusu ben ‘yanlış imgeler’ taşımaktadır; çünkü aynadaki imgeler daima evriktirler (bakan için sağ sol, sol ise sağdır) ve dilsel olarak yapılanmış ideal ‘imgeleri’ içselleştirmeye yol açan bu iletişim, her iletişimde olduğu gibi, yanlış-iletişime eğilimlidir (...)” (Fink, 1995:37) Burada söz konusu olan, Ben’in kendi imgesel yansımaları aracılığıyla kurulmasıdır; bu kurulum süreci imgesel ilişkinin oluşturduğu yanılsamalardan örülü diyalektik bir ilişki içinde gelişir: aynada yansıyan imge ya da imgeler bir tür büyülenme duygusu yaratarak *bakanın* üzerinde karşı konulamaz, geri dönülemez bir etki oluşturur ve Özneyi cezbedici bir biçimde tutsak eder; böylece imgeler bir bakıma Öznenin psişik nedeni olarak iş görür. Burada çarpıcı olan, özdeşleşmeler aracılığıyla kendini oluşturan ama bu oluşturma süreci içinde de kendine

⁵⁰ Lacan, düşünce serüveni içinde hep kullanacağı ve geliştirmeye devam edeceği, ontolojik bakımdan insanın özneleşme sürecinin kurucu, başlangıç evresi olarak düşündüğü için özel bir önem atfedeceği imgesel terimini 17 Temmuz 1949 yılında Zürih’te toplanan 16. Uluslararası Psikanaliz kongresinde “(Psikanalitik Deneyimde Ortaya çıkan) Ben İşlevinin Oluşumu olarak Ayna Evresi” başlığını taşıyan bildirisinde sunarken bildirinin henüz başında da belirttiğine göre, ilk defa 1936 yılında kullanır. (Lacan, 2006:75-81)

yabancılaşan bir öznenin varoluş *dramıdır*. Ben, kendi dışında yer alan, kendisi olmayan ama onun yansımaları olan bir dizi imgeyle karşılaşarak kendinin aslında bir öteki olduğunu,⁵¹ kendinin ancak kendi dışından ayırdına varabildiğini deneyimler; bu nedenle Lacan'ın Rimbaud'dan aldığı ve neredeyse kuramının özünü oluşturan “*Ben ötekidir*” dizesi Ben'in onu oluşturan yabancı öğelere bağlı olduğunu, bu yabancı öğeler olmaksızın düşünülemeyeceğini, hatta var olamayacağını dile getirerek *imago*'ların Özne üzerindeki yapıcı ve bozucu, kurucu ve ayrıştırıcı, yani (de)formative etkisinin ontolojik karakterini vurgular:

“Öznenin gücünün olgunluğunu bir serap içinde öngördüğü bedeninin bütünsel biçimi, ona bir gestalt olarak, yani içinde bu biçimin oluşmuş olmaktan çok oluşturucu olduğu bir dışsallık olarak verilir fakat bu dışsallıkta görüntü ona, öznenin hayat verdiğini hissettiği türden çalkantılı devinimlere karşıt bir biçimde, formu donduran ve bir simetri içinde ters döndüren endamının dış hattı olarak görünür (...) Bu gestalt *Ben*'in zihinsel sürekliliğini sembolize ederken aynı zamanda da onun yabancılaştırıcı istikametini öngörür; bu gestalt bir yandan da *Ben*'i üzerine insanın kendini yansıtacağı kaideyle birleştiren karşılıklılıklarla, ona egemen olan hayaletlerle ve -belirsiz bir ilişkide gerçekleşmeyi başarmaya yöneldiği kendi yarattığı dünyayı olanaklı kılan- otomatik işleyişle doludur.” (Lacan, 2006:76)

Lacan'ın *imago*'ları kendi deyişiyle “(...) görünür dünyanın eşiği olarak” iş görürler. (Lacan, 2006:77) Görünür dünyanın eşiği olarak düşünülen imgesel evre bir bakıma içinde Öznenin olduğu simgesel matriksin ilk-sel düzeyi olarak yapılır; Lacan bu ilk-sel düzeyde gerçekleşen “ilk-el” formu “*ideal-*

⁵¹ *Öteki* terimi Lacan'ın kuramında birbiriyle yakından bağlantılı dört farklı anlama gelir: ilkin bir gösterenler kümesi olarak dil, ikincil olarak, arzunun dile gelen, dilin sınırları içine çekilen kısmının ifadesi olarak talep, üçüncül olarak, yerine başka bir şey konulamayan arzunun yerine geçerek, aynı talebin dilin sınırları içinde uç vermesine benzer biçimde, imgesel ve simgesel evrenin sınırları dâhilinde görünür olan *küçük nesne a* ve dördüncül olarak da Haz (*jouissance*) biçiminde. Bu görünüm, imgesel evrede travmatik olarak deneyimlenen temel bir eksikliğin kendini eksiksiz, hali-hazırda, tammişçasına gösterme biçimidir. *Öteki*, söz konusu tüm görünümüleriyle bir tür ikame işlevi görerek boşluktan başka bir şey olmayan ve bu nedenle de durmaksızın arzulayan Özne'de bir tür dindirilemez doluluk duygusu yaratır ki bu duygu imgesel-simgesel düzeylerin kesişim hattına karşılık gelerek Özne'de ‘gerçeklik’ denilen yanılsamaya yol açar. (Evans, 2005:132-133)

Ben” olarak adlandırır; *İdeal-Ben* kendi oluşumundan sonra oluşacak her türlü ikincil özdeşimlere yataklık eden kökensel form olarak kurucu bir karaktere sahiptir ve Lacan’ın psikanalitik kuramı arzusun kaynağı olarak gördüğü bu kökensel yanılısamaya yoğunlaşır; kökensel yanılısamanın özünü kendi bilincinin ayrımını kendisi olarak onaylayan saydam bir varoluş değil, devinim anlamında oluşumu *yanlış-anlamaya-onamaya* dayanan müphem bir varoluş oluşturur.⁵² Fakat bu noktada dikkat edilmesi gereken Lacan’ın, eleştirdiği çağdaş psikanalitik eğilimin tersine özneyi sadece imgeselde takılıp kalmış bir özne olarak görmemesidir; imgesel evredeki varoluş, bir *kendini-yanlış-bilme-onama* süreci olarak simgesel evreyle yapısal bir bağlantı içinde bulunur ve varoluşunun dinamiği bu ikili bağlantı olmaksızın düşünülemez; fakat bu ikili bağlantının olanağını sağlayan ve Lacan’ın yaşamı boyunca geliştirdiği kuramında ağırlığını git gide daha çok hissettiren bir üçüncü bağlantı da Gerçek düzeyidir. Lacan’ın kuramının odağını oluşturan Özne imgesel, simgesel ve gerçek terimleriyle adlandırılan evrelerin iç içe geçmiş bağlantısında düğümlenen bir Öznedir ve bu nedenle de Özneyi ontolojik olarak açıklamak

⁵² Lacan’ın İngilizceye genellikle *misrecognition* ya da *misunderstanding* olarak çevrilen ama çoğu zaman da içerdiği çağrışımlar nedeniyle orijinal haliyle bırakılan *meconnaissance* terimi, Ben’in oluşumunu ve her türlü yansımasını belirleyen önemli bir terimdir. Terim Lacan’ın kullanımında *connaissance* (bilgi) *me-connaissance* (kendinin-bilgisi) ve *meconnaissance* (yanlış bilgi) olmak üzere üç katmanlı bir anlamsal yapıya sahiptir. Ben’in ayna evresinde başlayan kurulumu *meconnaissance* teriminin bu üçlü hattı üzerinden gerçekleşir. Ben’in *imago*’su aracılığıyla yaşadığı yabancılaşma kendi imgesi üzerinden vardığı bir kendilik bilincine (*me-connaissance*), ama kendisiyle örtüşmeyen ve bu nedenle de aynı zamanda bir tür yanlış bilgi olan bir bilgiye (*meconnaissance*) ulaşmasına ve Ben’in bu bilgi (*connaissance*) aracılığıyla Özne olarak kendisini kurmasına yol açar. Bu bağlamda denilebilir ki Lacan’ın ele aldığı Ben sembolik bir bilginin imgesel bir *yanlış-bilgisi-anlaması* üzerinden devinen ve yapısal olarak bu bilgi durumunun dışına çıkamayan bir Öznedir. (Evans, 1996:33-34-109)

isteyen her psikanalitik kuramın bu üçlü ağı dikkate alması kaçınılmaz görünmektedir.⁵³ Lacan bir kuramcı olarak bu üçlü ağı ve bu üçlü hattın oluşturduğu düğümün kesişim noktasında duran parçalanmış Özneyi ve bu Öznenin *doldurulamaz* bir mesafenin berisinde kalarak sınırın ötesine geçme, ya da en azından sınıra yaklaşma çabasını, kısacası arzuyu oluşturan bu uzaklığın görünümünü öznenin trajik denebilecek karakteristik varoluşunda bulur. Varoluşa özneleşme süreci içinde karakteristiğini veren, sınırla girdiği paradoksal ilişkidir ve bu ilişkide sınırın berisinde olmak anlamında *ahlaksal eylem*, sınırın ötesinde olmak anlamında *gerçek* durur. Lacan'ın deyimiyle “(...) aslında ahlaksal eylem gerçeğin üzerine kazanmıştır.” (Lacan, 1992:21) Bu paradoksal ilişki Lacancı kuramın ve kılığının içeriğini belirlemek ve sınırlarını çizmek bakımından önem taşır; geleneksel batı metafiziğinin insan tasarımı ve bu tasarım bağlamında gelişen tarihsel ve politik alanın ürettiği anlamlar çerçevesinde biçimlenen İyi kavramı Lacan'ın trajediye ve trajedinin odağındaki trajik özneye -sınırın berisinde olanla ötesinde olanın hattında bulunması bağlamında- iyiyi dönüştürmenin olanağı olarak bakmasına yol açar; bu bağlamda denilebilir ki “(...) Lacan Aristotelesçi bir etiğin karşısına arzuya ve kendiliği/benliği dönüştürmeye dayalı bir etik çıkartır ve bunun için de Sofokles'e bakar.” (Allen Miller, 2007:68) Bu durumda Lacan için belirleyici olan, iyinin ve iyiler uyarınca anlamlı olan bir dengenin ve ölçülülüğün etiği değil bizzat arzunun ve doğal olarak ölümün ve arzu merkezinde açığa çıkan aşırılığın görünümelerini sergileyen bir varoluşun etiğidir. Arzunun kurguladığı

⁵³ “(...) yeni-doğanın dünyada karşılaştığı nesnelerle özdeşleşmesi ben denilen narsisistik örgütlenmeyi üretir; fakat (...) söz konusu özdeşleşim iki kişi arasında oluşmaz; daha çok ben'i örgütleyen eş zamanlı ve eş güdümlü üç farklı özdeşleşim söz konusudur: güdüler (gerçek), imgeler (imgesel), ve nesnelerin temsilinde kendini ele veren dil (simgesel) (...) (Ragland, 1995:21)

ve devindirdiği, temel belirlenimi belirlenimsizlik anlamında bir tür eksiklik, yokluk olan bir özne aracılığıyla geleneksel söylemin gör(e)mediği, görmesinin de olanaklı olmadığı trajik bir varoluş görünür hale gelir. Sofokles bu nedenle VII. Seminerde önemli bir yer tutar. Gerçeğin sınırında duran ve arzunun paradoksal işleyişine varoluşu aracılığıyla yol vererek trajik özü görünür kılan Özne, Lacan için yeni bir bakışın, yeni bir söylemin olanağını açar. Miller’ın da vurguladığı gibi “ Lacan için klasiklerin ele alınması asla bir süsleme ya da onun kendi söyleminin ana mecazlarını bulmayı ümit ettiği retorik bir alan değildir; tersine daima, kesin bir biçimde, üzerinde psikanalizi yeniden kurmaya çalıştığı soykütüksen temeldir.” (Allen Miller, 2007:63) Bu bağlamda psikanalitik söylemle eşleşen trajik özün kendini nasıl açtığını anlamak için öncelikle Lacan’ın Antigone trajedisini kendi kuramsal ilgileri bağlamında nasıl ele aldığını görmek gerekmektedir.

2.1.Tutsaklık, Simgeselin Tekrar Mantığı: Kreon

Kreon, genellikle Antigone yorumlarında, Antigone ile trajik karakterler olarak temsil ettikleri söylemlerin zıtlığı bakımından ele alınırken Lacan’ın psikanalitik yorumunda üçlü bir psişik düğüm olan Öznenin, bu düğümün birbirine dolanmış yapısından kaynaklanan paradoksal varoluşu olarak ele

alınır.⁵⁴ Lacancı yorumda Kreon’u da Antigone’yi de birbirine yaklaştıran nokta bu üçlü hattın uçlarından birisiyle kurdukları farklı gibi görünen ama aslında benzer olan tutumlardır. Lacan’ın Benin ilk oluşumu olarak gördüğü ideal-ben ve bu evrenin daha sonraki yansımalarına temel teşkil etmesi, kendini tekrar eden yapısal bir işleyişin oluşumuna yol açar. İdeal-ben’in oluşumuna yol açarak bu oluşumun da başka oluşumlara yol açmasının altında ise daha temel bir durum yatar: *varoluşsal-temel eksik*. İdeal-ben psişik varoluşa ilişkin bir zamansallığın alanını açarak trajik öznenin varoluşunu belirler. Psişik zamansallık iki yönlü bir devinimsellikte işleyerek imgesel düzey hattından simgesel düzey hattına geçişi ya da simgeselin alanından imgeselin alanına geçişi sağlar; alanlar arası bu geçiş, gerçeği de dışarıda bırakmaz; kendini olduğu biçimiyle, gerçek olarak göster(e)meyen gerçek, imgesel ve simgesel alanlardaki etkisi aracılığıyla kendini hissettirir ve bu üçlü etkileşim hem kişisel hem de tarihsel alanı, tekrar mantığına dayalı döngüsel bir zamansallığı olanaklı kılacak biçimde açar. Döngüsel zamansallık, benin *geçmişe dönük* yapılandırmasıyla *geleceğe dönük* yansıtması arasında Öznenin *boşluğun* somutlaşması olarak deneyimlediği anı, tutsağı olduğunun ayırdına var(a)madığı bir yanılsama içinde *doldurmaya* çalışmasına neden olur. Bense zamanın doğrusal değil de döngüsel bir mantık içinde işlemesi Lacan’ın psişik varoluşu, trajik olduğunu düşündüğü bir söylem

⁵⁴ Lacan’ın varoluşun doğrusal ve gelişimsel olmayan yapısı için kullandığı aynı zamanda tarihi bir aile arması olan *Borromeon düğümü*, aslında bir düğümünden çok imgesel, simgesel ve gerçek olmak üzere her biri bir düzeye karşılık gelen iç içe geçmiş üç dairenin oluşturmuş olduğu keşişimsel bir topolojiyi imler. Her bir dairenin diğer dairelerle girdiği ilişki ve sonrasındaki ortak alanlar, söz konusu düzeylerin kendi aralarındaki farklı ilişkiselliğe göndermede bulunur. İç içe geçmiş zincir halkalarını da anımsatan bu üçlü oluşumdan bütünü bozmadan herhangi bir tanesini çıkarmak olanaklı değildir. Lacancı psikanalitik söyleme göre bu üçlü oluşum ağında özne bakımından düzeylerin başkalığı anlamında bir farklılıktan çok bir süreklilik bulunur; çünkü öznenin kurulumu denilen süreç bizzat imgesel, simgesel ve gerçek arasındaki sürekli geçişkenliklerle ilişkilidir. Bu geçişkenlikler aracılığıyla ki özne gerçeğin imgesel ve simgesel düzeylerdeki etkisini *yaşantılar* ya da gerçek, simgesel düzenin yarattığı olanaksızlık nedeniyle kendini güzel olarak göstererek trajik “özün” görünmesine olanak sağlar.

aracılığıyla anlaşılır kılmaya çalışmasını da açıklar.⁵⁵ Ben'in mikro düzeyde anneden kopmasıyla başlayan parçalanma ve ilkin ayna evresinde görünürleşen kendisini kurgulama serüveni eksik, koordinasyon sorunu çeken gelişmemiş bir varoluşun kendi başına koordine ol(a)mamasına rağmen organizeymiş *görüntüsü* karşısında takındığı tutumla ve bir yanılsama şeklinde bunu geleceğe yansıtmasıyla bir tür sonu gelmeyen tekrar sürecini başlatarak geçmişle geleceğin kesintili ilişkiselliğinden kurulu öznenin döngüsel zamansallığını kurar. Döngüsel zamansallığı, Kreon, simgesel olarak yasanın devreye girdiği kesişimsel düzeyde, kendi yanılsamalı imgeselliğini yansıtarak ve bunu da yasanın varlığı aracılığıyla kurgulayarak gerçekleştirir ve bu bağlamda öznenin tutsaklık biçimi olarak imgeselle nasıl bir trajik ilişki içinde olduğunu sergiler; başka bir deyişle Kreon karakteri aracılığıyla kendini kurgulayan, bu kurgulamayı olanaklı kılan eksikliğin, temelsizliğin ayırdına var(a)mayan öznenin mutlak arzuya bağlantılı tarihselliğinin görünümü dile getirilir. Tarihsellik kendini döngüsel olarak açarak bir tür *süreklilik* görüntüsü yaratır. "(...) tekrar, var olmaya ve bedene süreklilik veren bir yapıştırmacı görevi görür; dolayısıyla ben özgür iradesi olan bir öznenin çok paradoksal olarak bir güdü nesnesidir; çünkü bireyler sürekliliğe-yani kaygının yokluğuna- her şeyden fazla

⁵⁵ Döngüsel zamansallık kendini psikanalitik söylemde açar; danışanla analistin ilişkisi *küçük nesne a* olarak ötekiyle ilişkisi bakımından ben'in zamansallığının bilinç-dışı boyutunu sergiler. Ben'in parçalanmış bir varoluş olarak sürekli travmanın alanı olması, kopuştan önceki bütünlük haliyle kurduğu *yansıtmalı* ve *yanılsamalı* ikamesel ilişkiselliği zorunlu kılar; bu bağlamda denilebilir ki ikamesel ilişkisellik ben düzeyinde zamansallığın geçmiş ve gelecekle bağlantılı boyutunun dile getiriminden başka bir şey değildir. Analitik süreçte danışan sürekli olarak *bilinç-dışının*, başka bir deyişle *gerçeğin* yarattığı travmanın kökenine dönmeye çalışarak ve bunu da ikameselliğin tekrara dayalı dizgeselliği içinde gerçekleştirmeye çalışarak doğrusal olmayan bir zamansallık hattında ilerler. Tüm bu söylenenler göz önünde tutulduğunda psikanalitik söylemin gerçeğin etkisiyle sarılmış özneye gerçekle karşılaşmak tutumunu uyandırmaya çalışarak varoluşun trajik boyutunu deneyimlemeye olanak sağlayan bir söylem olduğu ve bu özelliği bağlamında da trajik bakış açısıyla eşleştiği ileri sürülebilir. Bu nedenle erotik üzerinden arzu ile trajedinin Lacan'da yapıyı oluşturmak anlamında ne denli temel olduğu açıktır.

değer vererek tanıdık olanın *hazzıyla* aynı anlama gelen tekrarlara bağlı kalırlar.” (Ragland, 1995:40). Bir başka deyişle tekrar, tanıdık olmayanın tanıdık hale getirilmeye çalışılması ve böylece öznde temel eksiklik yüzünden kendini sürekli hissettiren varoluş baskısının hafifletilmesine dönük bir varoluş özelliği olarak gerçekleşir ve öznde tekrarın kendi kendini ürettiği, tutsaklığa karşılık gelen bir tür varoluş biçiminin, daha doğrusu tek varoluş biçiminin mutlaklaşmasına neden olur. Kreon Lacancı analitik söylemde arzunun yansıması olarak okunan bu varoluş biçiminin mutlaklaşma eğilimli karakterine ilişkin öğretici, yol gösterici bir örnek olarak ele alınır. Bu mutlaklaşma eğiliminin Lacancı söylemde ne demeye geldiği ve öznenin varoluş serüveninde taşıdığı anlamı haz ilkesi bağlamında açmak ve anlamak olanaklı görünmektedir.

2.1.1.İlksel Kayıp ve Haz İlkesi

Freud’dan devralınan ve yorum farkı katılarak kullanılan haz ilkesi Lacan’ın söyleminde varoluş devinimine yol açan ilksel kaybın ve temel eksiğin “doğal” sonucu olarak ortaya çıkar. Haz ilkesi Freud’da algı-bilinç dizgesi olarak yorumlanan psişik aygıtın, ilişkiye girdiği dış dünya gerçekliği karşısında maruz kaldığı birbirinden farklı ve yoğun duyumsal akımı ve bunun yarattığı gerilimi azaltmaya çalışarak bozulan uyumu tekrar kazanmaya yönelik bir tür dengeleme çabası içine girmesiyle ilgili olarak işleyen temel yaşamsal ilkelerden bir

tanesisidir;⁵⁶ haz ilkesi aracılığıyla psişik varoluş kendi içinde bir denge kurmaya çalışarak kendini koruma altına alır; psişik aygıtın niceliksel bir biçimde karşı karşıya kaldığı ve yoğunluğunu nitel bir dilin sınırları içinde rahatsızlanarak duyumsadığı gerçeklik ve bu gerçekliğin yarattığı acı bir biçimde savuşturulmaya çalışılır. Haz ilkesi bir bakıma duyum yoğunluğu olarak acıdan bağışık olma anlamında bir tür hazzsızlığı elde etmeye yönelik işleyerek psişik varoluşta ekonomik bir tür devamlılığı olanaklı kılar. Bu bağlamda psişik varoluşun birincil amacı bu ekonomik değiş tokuş temelinde miktarını azaltmak suretiyle acıdan kaçmayı ve Freudyen sözlükte zevkle aynı anlama gelen acısızlık durumunu olanaklı kılacak bir biçimde davranma stratejilerini geliştirmeyi sağlamaktır ki bu aynı zamanda Freudçu analitik söylemin odağında yer alan bilinçdışı öznenin de temel varoluşsal özelliğini oluşturur. Lacan psişik varoluşun dayandığı bilincin işleyişine ilişkin bu iki ilkedeki köken durumunda olan haz ilkesini, anlamını değiştirdiği gerçek yorumu üzerinden tekrar yorumlayarak öznenin kurgulanma sürecinin odağına yerleştirir.

Lacan gerçeği Freud'da olduğu gibi kendisine dayanılabilecek sabit ve anlaşılabilir bir nokta ya da alan gibi görmez. Gerçek birbirinden farklılaşmış birimler olarak gösterenlerden oluşan simgesel düzeyin tersine farklılaşmanın değil mutlak anlamda ayrılaşmamış ve bu nedenle de ayrımsanamayanın alanıdır. Bu bağlamda gerçek, her türlü devinimin olanak dışı olduğu kesintisiz

⁵⁶ Freud'un psişik aygıtı ile ilişkili olarak vurguladığı diğer temel ilke de gerçeklik ilkesidir. Gerçeklik ilkesini haz ilkesinden türemiş olan bir ilke olarak düşünmek olanaklıdır: psişik varoluş, her zaman yanılmalı bir biçimde de olsa tatmine yönelir fakat bunda her daim başarılı olamaz; bu durumda kendini dış dünyanın koşullarına uyduracak biçimde ayarlayarak doyuma ulaşmaya çalışır; yani daha dolambaçlı yollara başvurarak doyuma ulaşacağı anı öter; psişik aygıtın amacı aynı haz ilkesinde olduğu gibi doyuma, dengeye ulaşmaktır ama karşılaşılan gerçeklik ve gerçekliğin koşulları söz konusu doyumun şimdi, burada yaşanmasının önünü keserek doyum anının ertelenmesine yol açar; fakat son tahlilde her iki yaşamsal ilkede de varılmak istenen amaç aynıdır.

bir aynılık alanıdır; burada hiçbir şey devinim halinde değildir; çünkü bir tür bütünlük söz konusudur. “(...) içsel ve dışsal söz konusu olduğunda gerçek düzeyinde bu ayrımın hiçbir anlamı yoktur. Gerçek hiçbir çatlak olmaksızın oradadır.” (Lacan, 1991:97) Çatlağın ya da kesintinin olduğu yer, ötekinin alanı olarak ayrımlaşmanın gerçekleştiği simgeselin alanıdır; çünkü ilkin simgeselin araya girmesiyle, aracılığıyla gerçeğin yüzeyinde bir yarılma oluşur ve devinim başlar; devinim, bütünlüğün ortadan kalkarak varoluş hakikatinin kendini bir tür görünme ve saklama zincirinin örgüsü içinde gösterdiği simgesel alanın ana karakteristiğini oluşturur. Lacan’ın simgesel düzeyi parçalanmanın su yüzüne çıktığı, temel niteliğin yarım kalmışlık olduğu ve bu nedenle de imlerle/gösterenlerle iş gören ve hiçbir zaman için kendi kendisiyle özdeş olamayan bir dizgenin⁵⁷ daimi bir varlık-yokluk ilişkisi içinde işlediği bir düzey olarak, mutlak özdeşliğin alanı olan gerçekle ancak gerçeğin kendisini etki olarak göstermesi dolayımında ilişki kurar. Bu etkiyi iki biçimde anlamak olanaklıdır. İlk mutlak kopuşun etkisi olarak ortaya çıkan simgesel alan ve ikincil düzeyde de bu kopmanın yarattığı evrende kendini salt etkiler olarak gösteren gerçeğin görünüşleri. Yarılmanın, parçalanmanın sonucu olan bir evren ve bu evrende işleyen parçalanma. Mutlak bir belirsizlik ve ayrımsızlık

⁵⁷ Lacan ayrımlaşmanın olduğu simgesel alandaki işleyişi Aristoteles’in Fizik adlı yapıtının ikinci bölümünden yola çıkarak “*automaton*” olarak adlandırır; bu düzeyde, her bir gösterenin bir başka gösterenle simgeselin işleyişi gereği girdiği ve bu bağlamda her şeyin olması gerektiği biçimde olduğu ve öznenin de bu biçimsel yapı çerçevesinde olduğu bir ilişki ağı söz konusudur; bu ağın işleyişi keyfi ya da rastlantısal değildir; ağ bir kere varlığa geldikten sonra imlerin, gösterenler zincirindeki halkaların anlamsal bir kurallılık çerçevesi içinde devinmesi zorunludur; oysa bu anlamsal alanda kendini değişik yoğunluklarda gösteren gerçeğin işleyişi Lacan tarafından gene Aristoteles’in Fizik adlı yapıtının ikinci bölümünde ele aldığı “*tuché*” (şans, talih) kavramıyla açıklanır. “*Tuché*” Lacan için gerçeğin simgesel alana girmesi anlamına gelir. *Talih*, özneyi belirleyen simgesel düzenin ötesinde olumsal bir biçimde devinerek gerçeğin, varlığını ve etkisini en hafif biçimiyle rüyalarda, en ağır biçimiyle de travmalarda göstererek hissettirmesine yol açar. Öznenin, deneyim alanında karşılaştığı travmatik bir olay yapısı ve işleyişi itibarıyla olumsal ama varlığı itibarıyla mutlak olan gerçeğin alanının anlamalamaya ve simgesel alana olan dışsallığına ve yabancılığına işaret eder. (Lacan, 1998:53-64)

alanı olan gerçeğin karşısında haz ilkesi, ayrımlaşmanın ya da başka bir deyişle simgesel işleyişin alanı olarak oluşur ve öznenin gerçekte olan travmatik ilişkisine aracılık eder. Bu travmatik ilişkinin özünü öznenin -yasa olarak yapılanan- kendini buyruklar ağı biçiminde gerçekleştiren haz ilkesiyle kurduğu ilişki oluşturur; gerçekte ya da Lacan'ın tercih ettiği terim kullanılacak olursa Şey'le öznenin ilişkisi simgesel ağda buyruklar üzerinden *varoluşu olumlayan* bir tür yasakla biçimlenir ve öznenin her Şey'e yaklaşma, onunla bütünleşme girişimi engellenmeye çalışılır. Özünde travmatik olan tam da bu durumdur. Zizek'in de vurguladığı gibi "(...) bastırılmış olan daima geri döner (...) ve simgesel borçtan kaçmak mümkün olmaz." (Zizek, 2001:15) İlksel kopuşun bilinç dışını oluşturan ve bilinç altına itilen kaçınılmaz travması gündelik yaşam akışının içinde beklenmedik anlarda, beklenmedik biçimlerde görünür hale gelebilir; kopuşun simgesele yol açan "temeldeki" ele geçmez, dile gelmez, özdeşim kurulamaz temelden yoksun ve keyfi varlığı, zamanı ve yeri belli olmayan bir kayganlık ve salınımla otomatik bir kurallılığın egemen olduğu bir işleyiş içinde duran simgeselde netleştirilemeyen kör bir nokta ya da saydamlığı olmayan bir leke gibi belirir ve travmatik olanın işaretini verir. Uğruna kopulan simgesel için ödenen ve travma olarak deneyimlenen varoluşsal borç simgesel ağın içinde yasayla kurulan ilişkiler bakımından farklı farklı ödenir. Antigone'nin kahramanca Kreon'un ise kahramanlığa ulaşamayan ve Lacancı anlamda *arzu yönelimli* ahlaki eylemlerinin *erotik* ve *trajik* özünü gerçekte simgeselin kesişim noktalarında beliren varoluşa ilişkin farkındalığı uyandıran bu travmatik noktalar yönlendirir. Kreon simgeselin otomatik olarak işleyen, farklılıklara dayalı ağında, varoluşun narsisistik özünü gerçekleştirerek kopuşun

oluşturduğu simgeselin evreninde olmanın ve bu evrenin gösterenler zincirinin halkalarından biri olarak devinmenin, etkilere maruz kalmanın ve bunun trajik doğasının ne demeye gelebileceğini gözler önüne serer.

2.1.2.İmgeselin Ağında Yanılsamanın Narsisistik Öznesi

Kreon ve Antigone'nin arzu yönelimli ilişkileri üzerinden gelişen Antigone trajedisinde her iki karakteri birbirinden ayıran nokta trajik karakterlerin arzuya etkileşimleri sonucunda maruz kaldıkları durum ile arzuya ilişkin *farkındalık* eşikleridir. Aristotelesçi tanımlama bağlamında trajedinin ayırıcı özelliklerinden birisi olan ve trajik kahramanın içinde bulunduğu duruma ilişkin verdiği uygunsuz-yanlış yargıyı, değerlendirme ya da yorumu belirtmek için kullanılan *hamartia* terimi Lacan'a göre, "(...) hakiki kahraman düzeyinde görünmez; ancak Kreon düzeyinde görünür." (Lacan, 1997:259) Antigone trajedisinin olay örgüsünü Antigone'nin tahtı ele geçirmek *arzuları* yüzünden ülkeyi savaşa sürükleyen iki kardeşinden topraklarına ihanet ettiği düşünülen Polyneikes'i yönetimi devralan Kreon'un *arzusuna* karşı gelerek hak ettiğini düşündüğü şekilde defnetmeye çalışma *arzusunun* anlatımı oluşturur. Antigone'nin kardeşini uygun biçimde gömmek *arzusunun* altında Polyneikes'in bir gösteren olarak simgesel alanda geldiği anlam yatar. Polyneikes'i Antigone için eşsiz ve biricik kılan onun salt bir gösteren olarak taşıdığı anlamdır: "Antigone, olanın silinemez özellikteki dilinde açığa çıkan- açığa çıkan gösteren onu olası dönüşümlerin/değişimlerin akıntısına karşın sabit bir nesne gibi dondurduğu andan itibaren silinemez olan- haktan başkasını düşünemez." (Lacan, 1997:279) Polyneikes'in dondurularak sabitlenen varlığı, karşılığını ayırsız bir akıntı

olarak düşünölebilecek bir gerçeğin alanında değil anlamlar zincirini olanaklı kılan bir ayrımlaşmanın alanı olan simgesel alanda bulur. Bu anlam her türlü olumsuz ve yasal yargılamadan ya da bakış açısından bağımsız bir biçimde, doğal olanın, gerçeğin keyfi yapısının ötesinde olana dolayım lamada bulunan, Polyneikes'e değerini veren bir anlamdır ve bu bağlamda da Antigone için neredeyse mutlak bir konuma sahiptir; mutlaklık, Polyneikes'in yaşamsallığının sona ermesinin ardından bile kaybolmayacak, ortadan kaldırılamayacak, göz ardı edilemeyecek bir oluşa, ölümünden sonra sanki hiç olmamış gibi olamayacak ve kendini daima dayatacak olan kalıcı bir oluşa işaret eder; başka bir deyişle Polyneikes'i olduğu kişi yaparak, ona tüm çağrışımları içinde anlamını ve değerini verecek olan ada, yani Polyneikes adına işaret eder. Kreon'un içinde bulunduğu ya da içine düştüğü çıkmaz tam da Antigone'nin bu adla, gösterenle ilgili olarak gerçekleştirmeyi istediği *temel arzuya* karşı koyduğu ve başka bir gösterene bağlanan kendi *temel arzusunda* baş gösterir. Polyneikes'e karşı topraklarını savunan ve onurlu bir biçimde defnedilmeyi hak eden Eteokles'e, onu diğer yönde davranan kardeşle eş düzeyde tutmayarak, gereken değeri göstermek. Bu noktada Lacan'ın gösterenler zincirinde olduğunu düşündüğü kökeni nedensiz, ama bir defa başladıktan sonra kendi mantığı içinde otomatik bir biçimde işleyen gösterenlerin karşılıklı oyunu başlar. Bu oyunun ya da devinimin kökeni kendini nedensiz bir hiçlik olarak gösteren gerçektir: bu nedensiz hiçliğin bir yarılma yla kesintiye uğratılan varlığı, bunun sonucunda oluşan simgesel alan ve bu iki düzeyin sınırında duran bir gösteren olarak Polyneikes. Antigone'nin kritik konumu işte tam da bu sınırda neredeyse *saf bir gösteren* olarak beliren Polyneikes karşısında ortaya çıkar:

“(...) üstelik bu gösteren oluşturduğu anlamdan (gösterilenlerden) ayrıdır. Polyneikes’in eylediği hiçbir iyi ya da kötü, onun olduğu saf anlamdan bağışık varoluşunun nihai temeliyle çakışmaz. Bu Antigone’nin Polyneikes’in kirletilmiş bedeninde gördüğü boyuttur. Antigone, Polyneikes’in olduğu saf gösterenin konumunu kabul eder: ‘saf’ nitelemesi kelimenin ahlaksal anlamında değil de tüm anlamlardan, gösterilenlerden, hatta bir numaralı devlet düşmanı anlamından bile, ayrılmış (temizlenmiş) olmasında yatar. Antigone konumunu hiçbir gösterenin ‘varlığı’ temellendiremeyeceğini garanti eden yanlış bir hatta/çizgide dil ile anlamın arasındaki kesikte alır.” (De Kesel, 2009:219)

Kreon’un Antigone’nin yapmaya çalıştığı karşısında takındığı tavır bir anlamda hiçliğin ikamesi olarak ortaya çıkan simgeselde Polyneikes adını ve bu adın çağrıştırdığı her türlü anlam dünyasına ait vurguyu sıfırlayarak onu olmamışçasına hiçliğin, yokluğun içine geri göndermektir; ama Polyneikes De Kesel’in de belirttiği gibi bir kere simgeselin alanına girdikten sonra bir daha oradan silinemeyecek, her türlü anlamı bir yana saf, mutlak bir gösteren konumuna yükselir. Kreon bu saf, mutlak göstereni ortadan kaldırmayı gerçekleştirebilmek için bir gösterenler ağı olarak iktidar alanının gücünden yararlanmaya çalışır; Kreon’un görmediği ya da görmek istemediği çelişki, üzerinde iktidarını uygulamayı seçtiği bu saf gösterenin Kreon’un da güçsüzlüğüne gerekçe olan temel bir özellikten dolayı her ortadan kaldırılmaya çalışılması durumunda eskisinden daha da güçlü bir şekilde ortaya çıkarak kendisini dayatmasıdır. Simgeselin gösterenlerin otomatizminden kurulu kaygan alanında Kreon’un kişiliği aracılığıyla da kendini gösteren bu temel özellik çıkışını ilkin imgesel alandan alan ve özneyi narsisistik tekrara sürükleyen bir yanılsama durumuyla ilgilidir. Bu yanılsamanın oluşma biçimi ötekiyle kurulan yansıtma ilişkisine dayanır ve bu yansıtma ilişkisinin temelinde de yasayla arzusunun birlikteliği ya da bunların aynı durumun farklı görünimleri olduğu gerçeği yatar. Arzu Lacan’ın söyleminde bizi olduğumuz şey kılan, olduğumuz

şey haline getiren, bizi öldüren simgesel Ötekidir; simgesel Öteki ‘ben’e kendi dışından, ötesinden gelerek kendini dayatan ve bu dayatmayı da ona “*ne olması*” ve “*ne yapması gerektiğini*” buyuracak biçimde yapan bir Ötekidir. Burada belirleyici olan, ben ile Öteki arasındaki ilişkinin arzuyu karşılıklı olarak *yansıtma* üzerinden kurmasıdır. Arzuyu Ötekiyle ilişki içinde yansıtarak kurmak kaçınılmaz bir durum olarak dilsel karakterdeki varoluşun ana özelliğini oluşturur. Ben, parçası olduğu ve koptuğu ayrımsız, dile gelmez, mutlak *gerçeğin* oluşturduğu doldurulamaz boşluğu -*gerçeğin* yerine öteki olarak ikame ettiği- simgesel Öteki ile doldurmaya çalışır; benin kendindeki boşluğu sanki ilişkide olduğu Öteki dolduracakmış gibi davranmasında açığa çıkan bu doldurma çabası iki tarafı da ilgi içine sokarak arzuyu karşılıklı olarak *sürekli* ve *açık* kılar. Arzuyu sürekli ve açık kılan bu yansıtma ilişkisini bir tür kökensel olanaksızlığın işareti olarak düşünmek olanaklıdır: buradaki olanaksızlık ben’in arzusunun hiçbir durumda ve koşulda öteki aracılığıyla doyurulamayacak olması gerçeğinde yatar. Ben, arzusunun bu arzusun gerçekleşme yeri olarak düşündüğü/imgelediği arzusun muhatabı olan ötekine yansıtarak bir yandan da bu arzusun öteki tarafından gerçekleştirilmesinin, tatmin edilmesinin olanaksızlığını göz ardı eder ve bu temel olguyu *bastırır*.⁵⁸ Kendini simgesel/dilsel olarak gösteren alanın yapısal eksikliğiyle ilgili olan ve Lacan’ın

⁵⁸ Lacan, VII. Seminerinde *sapkınlığın mantığı* olarak adlandırdığı ve psişik varoluşun imgesel yapılarındaki görünümü olarak düşündüğü Marquis de Sade’in zalim, şehvet düşkünü karakterlerini bu türden bir bastırmanın en göze çarpıcı örnekleri olarak yorumlar. Sade’in şehvet düşkünü, benindeki kökensel eksikliği kurbanına yansıtarak bu türden bir eksikliğin yaratabileceği olası acıyı bastırarak varoluşunun özündeki boşluğu görmezden gelir ve öteki olarak kurbanıyla fantazmatik bir ilişki içine girer. Bu ilişkinin özünü, şehvet düşkününün sanki hiçbir eksikliği yokmuşçasına öteki üzerinden doyurduğunu düşündüğü sınırsız hazlarından kurulu evreni oluşturur; böylece şehvet düşkünü sınırların ve yasanın ortadan kalktığı, mutlak hazzın ve acının görüldüğü jouissance’ın alanına geçtiği yanılgısı içinde Kreon’un deneyimlediği türden bir yaşantıyı farklı bir eksende ama gene de kendini yansıtarak ikilediği narsisistik bir benlik düzleminde deneyimleyerek varoluşunu olumlar. (Lacan, 1997:231-233-248-260-316)

Freud'dan alarak dönüştürdüğü bu durum Lacancı psikanalitik söylemde *kökense-birincil bastırma* olarak adlandırılır; böylece kökensel bastırma aracılığıyla iki taraflı gerçekleştirilecek arzu doyumunun temelinde yatan olanaksızlık görülmez olur ve ben kendi kendisiyle örtüşen, bağımsız ve kendine yeten ve bu yeterlilik, doluluk imgesi üzerinden oluşturduğu, kavradığı bir yanılsama evreni içinde hareket eden bir özne haline gelir. Kendine yeten ve her şeyi belirleme yeterliliğine de sahip bir özne olarak Kreon'un Antigone ile ilişkisinde, içinde bulunduğu yanılsamalı durum bir kere daha tam da arzuyla ilgili olarak Kreon'un yasanın temsili olmak bakımından Antigone'yi gereksindiğini, gösterenlerin her birine anlamlarını veren simgesel düzeyde başka bir biçimde bulunmanın olanaklı olmadığını gözler önüne serer; bu bağlamda aslında "Lacancı bir okumada Kreon, Antigone'ye karşıt değil de onun olanaklılığının koşulu olarak durur." (Allen-Miller, 2007:85) Bu karşılıklı ilişkide ötekinin arzusu olarak konumlanan özneler, ötekiyle ilişkide bir yandan yasanın özneleri olarak bulunurlarken bir yandan da ötekinin ve onun yetkinliğinin temsili olarak yasanın temelindeki eksikliğin, boşluğun, yokluğun olumlaması olarak konumlanırlar. Yasanın temsili olarak Kreon Antigone'nin varlığında olumlanan kendi 'ben'inin temeldeki eksikliğini/temelsizliğini gör(e)meyerek fakat bu eksikliğin yasa olarak devinime geçirdiği sabitlenen tutumuyla her şeyi belirleyebileceği inancı üzerinden davranmayı arzulayarak boşluğun yarattığı kendini doldurma güdüsünü harekete geçirir ve böylece kendi kendini tekrar etmeye dayanan otomatik/simgesel yapının içinde varolan narsistik öznenin yanılsamalı mantığının özünü açmasına izin verir. Bu yanılsamalı mantık, temelinde özne üzerinden küçük *nesne a* olarak arzunun

doyurulmasına ilişkin yanıltıcı olan bir *sürekliliğin, devamlılığın* ve bu anlamda da bir tür *mutlak durumun* görünümü haline gelir:

“(…) ben, bir *nesne a* olur, kişinin varlığının kökensel ve hakiki özü ne içerendir ne de içerilen, ne içtir ne de dış. O hem iç hem de dıştır: bir dışışsel (extimate) nesnedir. *Nesne a* kişi için değerli olana göndermede bulunur çünkü ilkin anneye bağlı olan kayıplarla ilgili özümseven artık/artakalan ayrıntılardan oluşur. Arzuya neden olan -ve ikamesel olarak arzuyu uyandıran- bu ‘nesneler’ arzuya hiçleşen kaybın arzusu olarak yol açarlar. Bu durumda arzu nesnelerin kendi içinde ve kendinden arzusu olmaktan çok yaşamı garanti edip temellendiren bir sürekliliğin, tekliğin, birliğin ve sabitliğin arzusudur.” (Ragland, 1995:43)

Kreon bu bağlamda arzuyla yasanın eşleştiği, yasanın gerçekleştirmeye söz verdiği “iyi” ile engellemeyi istediği “kötüyü”, düşünüldüğü gibi başaramadığı ve hatta bunların birbiriyle yer değiştirerek farklı yönlerle gitmesine yol açtığı mutlak varoluş ve tatmin yanılgısının somutlaştığı trajik bir boyutu temsil eder. Bu nedenle Kreon’un kişiliği ve onun *nesne a* olarak Antigone’yle ilişkisi ve bu bağlamda da yasanın arzu, iyi ve kötü ile ilişkisi arzusunun yasal temeli olan bu kökensel eksiklikte ikameye dayalı bir tekrarlar dizisi olarak görünür ve Kreon’un kişiliğinde erotik yanılsamanın kaçınılmaz trajik doğasını açar.

2.1.3.Arzunun Yasal Temeli: Kökensel Eksiklik ve İyi İlişkisi

Ben’in *nesne a* olarak arzusunun ikamesi haline gelmesi, böylece sabitliğin, kalıcılığın ve tatmin duygusunun oluşması Kreon’un kişiliğinde yasayla arzusunun, gene arzusunun ikamesel işleyişine dayalı yanılsamalı “özünü” göz önüne sererken kendi varlığını bir tür olanaksızlık olarak gösteren arzu, yasanın buyuran ve gerekçelendiren varlığıyla girdiği ilişki dolayımında başka bir olanaksızlık koşulunun oluşmasına yol açar; başka bir deyişle arzu, ben ve yasa ilişkisinde iki katmanlı bir yanılsamadan söz etmek olanaklıdır. “Ben”in *kendilik* süreci ilkin bir tür parçalanma, kopmadır; bu parçalanma simgesel

alandanda özneleşmeye denk düşer: “Arzunun yapısı anlamlayan düzenin, dilin ve ondaki yerleşik ayrımlaşmanın yapısıdır.” (Zupancic,2006:175) Lacan’ın ayrımsızlığın alanı olarak gördüğü ve Şey-gerçek diye adlandırdığı kopuşun alanı ve bu alanla iç içe geçen imgesel ve simgesel alanlar öznede özneler-arası ilişkiler ve öznelerle yasa arasındaki ilişkiler dolayımında yanılısamanın otomatizmini başlatırlar. Özne trajik bağlamda Kreon’un kişiliğinde ve eylediğini sandığı ama arzusun hiçten gelen yönlendirmesiyle edilgen bir biçimde eyler *göründüğü* eylemleri aracılığıyla eyleminin odağında olan öteki özne ile karşılaşır. Kendini simgesel olarak ikame eden ayrımsızlık ya da hiçlik, *küçük nesne a’* lar olarak tetiklenen doyum araçlarıyla özneler-arası ilişkilerde bir tür otomatizmi harekete geçirir. Bu otomatizm ağı içinde dilsel varlıklar olarak özneler karşılıklı doyum sağladıklarını düşündükleri ya da sandıkları bir tarzı olumlarlar. Büyük Öteki olan dilsel yapının içinde ötekine ilişkin *talepler* olarak varlık kazanan arzu, Gerçek-Şey düzeyinden kopmuş olmanın bir sonucu olarak bütünlüğü içinde doyurulabilecek bir biçimde değil de ancak her bir *talebin* başka başka *taleplerin* yerine geçerek varlığını sürdürmeye çalıştığı bir zincirleme örgü içinde devinerek yanılısamayı mutlak ve geçerli kılar. Kreon’la Antigone’nin ilişkileri bağlamında *arzu*, karşılığını *dilde* Antigone’nin kardeşini uygun bir biçimde defnetme *talebi* olarak Kreon’un da bu *talebe* karşılık yasanın varlığını geçerli kılacak şekilde vatan haini olarak gördüğü suçlu konumdaki kardeşi yasaca uygun olan şekliyle açıkta bırakarak cezalandırma *talebi* olarak gösterir. Böylece arzusun yanılısamalı ağında her biri diğerinin ötekisi olan özneler aracılığıyla taleplerin çatışmasına alan açılır. Kreon’un Antigone ile olan ilişkisi iyi ve kötü olanı belirleyen yasa aracılığıyla kurulur;

burada dikkat çekici olan nokta iyinin ve kötünün belirlenimi olan yasanın Kreon odağında hiçlikten gelişen arzunun yansıması ya da daha kesin bir ifade ile söylenecek olursa ikamesi olmasıdır. Yapılması ve yapılmaması gerekenlere ilişkin olan yasa, hiçliğin, ayrımsızlığın ikamesi olarak babanın yasası/babanın hayır'ı biçiminde simgesel yapının işleyişine ilişkin *kurallılığı* verir. Baba metaforu her tür anlamlandırmanın alanı olarak simgesel yapının bütününe ilişkin en temelde bulunan metafordur; başka bir deyişle anlamsal zincirlemenin metonomik işleyişini harekete geçiren birincil/kökensel metafordur. “(...) Baba olmaksızın insan hiç bir şey değildir, formsuzdur.”(Fink, 1997:110) Lacan için belirleyici olan nokta yasa biçiminde geçerlilik kazanan baba metaforunun sadece yapının işleyişini değil öznenin öznelliğini de belirleyerek özneyi *fallik edimselliğin* öznesi kılmasıdır. Ayrımsızlığın alanına, parçalanmadan önceki bütünlüğe, gerçeğe denk gelen anne, bu bütünlükle birleşmeyi arzulayan özne ve bu türden bir birleşmeye yasak koyan baba arasındaki üçlü ilişkinin dinamiği özneyi parçalanmanın yarattığı kayıp nesneye ulaşma çabası içinde anneye yöneltirken babanın yasa olarak araya girmesi bu yönelimin önünü keserek gösterenler zincirinden oluşan anlamsal dünyaya alan açar; özne, üçüncü kişi olarak araya giren babanın yasası üzerinden anneyi arzulamaya devam ederek anlamlayan zincirde zincirin bir halkası olarak anlamlamaya katkıda bulunur. Bu bağlamda özne dizgenin içinde fallik özne olarak kurgulanır. Fallik özne zaten yoksunu olduğu tamlıktan, sanki bütün bir özneymiş gibi, menedilme anlamında hadım edilme çatışmasını/korkusunu içinde taşıyarak ya da bu temel durumu sürekli deneyimleyerek arzunun anlamlandıran sürecine katılır. Gösterenler böylece mevcut olmayan mutlak bir gösterilenin parçalı biçimde var

olan gösterenleri olarak gösterenler zincirinde kayıp giden yerlerini alırlar: “Gösterenin Ötekiindeki mevcudiyeti, özneye daima kapalı bir mevcudiyettir; çünkü bu mevcudiyet orada bastırılmış bir durumda durmaya devam eder ve tekrar otomatizmi aracılığıyla gösterilende yeniden sunularak bu yerden çıkmakta ısrar eder.” (Lacan, 2006:465) Babanın metaforik yasasıyla devinime geçen metonomik alan yasanın engeller görüldüğü birleşmeye karşı arzuyu doğurur. Arzu üçüncü kişinin temsili olarak yasanın aracılığıyla yasanın olmaması durumunda doyurulabileceği sanılan bir olanaksızlık olarak varlık kazanır. Arzuyla yasanın kesiştiği noktada ortaya çıkan ama içinde bulunulan dizgeye üretici işleyişini veren ikinci yanılsama budur:

“(...) Yasanın araya girişi, arzumuzu ‘bastırmaktan’ ziyade, genel olarak arzu mekanizmiyle ilgili olan çıkışsızlık ya da olanaksızlıkla ilişkiye girmemize yardım eder. (...) yasa arzu fenomeninde içerilen olanaksızlığa anlamsal bir biçim verir. Yasanın temel işleyişi daima olanaksız olan bir şeyi yasaklama biçimindedir. Yasanın bu olanaksızlığı belirli bir nesneye bağlaması bunun görülmesini engellememelidir. Belirli bir nesneyi yasaklamakla yasa aslında iki şeyi birden yapar: ilkin arzunun hedeflediği fakat asla ulaşamadığı olanaksız Şeyi yalıtır, ikincil olarak da bu Şeyin bir imgesini verir. (...) Yasa arzuda ortaya çıkan olanaksız istisnai tek bir ‘yere’ yoğunlaştırır. Bu istisna mantığı aracılığıyla da olanaklının alanını özgürleştirir. Bu nedenle yasanın araya girmesinin özne üzerinde özgürleştirici bir etkisi vardır.” (Zupancic,2006: 178)

Antigone ile Kreon’u karşı karşıya getiren ve ikisini de farklı farklı şekillerde içine alan yanılsama, gerçeğin hiçbir şekilde doyurulamayacak bir arzu olarak kendini yasa biçiminde yapay bir engel olarak göstermesi ve arzunun kökenindeki olanaksızlığın üzerine daimi bir perde çekilmesidir; üzerine daimi bir perde çekilen bu olanaksızlık alanı Kreon tarafından görülmez ve gene bu olanaksızlık alanının açtığı yasa aracılığıyla Kreon, Antigone’nin arzusunu engelleyebileceğini düşünme yanılgısına düşerek trajedinin yaşanmasında arzunun edilgin bir oyuncağı olarak yerini alır; fakat gene bu nedenden ötürü yanılsama etkisi oluşturan arzu fenomeni birbirlerinin ötekisi olan her iki özne

için de üretici olmak anlamında özgürleştirici bir sürece karşılık gelir. Kendini yasa olarak sunan arzu ve onun iyisi Kreon'un kişiliğinde aynı Antigone'de olduğu gibi bir *aşırılık* olarak gerçekleşir ve bir çatışma alanının oluşmasına, bir üretim ve özgürleşim alanının açılmasına olanak sağlar. Burada “(...) iyi üzerimizdeki öldürücü sonuçları trajedide açık edilen bir aşırı ortaya çıkış olmaksızın bize hükmedemez.” (Lacan, 1997:259) Antigone bu anlamsal çatışmanın diğer ucunda yasanın iyi dediğinin ötesine geçerek, Kreon da yasanın iyi dediğinde ısrar ederek gösterenlerin çatışma alanı olarak görünen arzunun ağında trajik olanı açığa çıkartır ve arzu temelli yasanın *oluşturan* ve *yıkan* gücüne katkıda bulunurlar.

2.2. Varlık Etiği, Şeyin Arzusu: Antigone

Lacan, Antigone trajedisi aracılığıyla Aristoteles'in dile getirdiği, uçlardan kaçarak ortayı ulaşılmaya çalışan bir *mutluluk etiğinin* yerine, sınırların ötesine geçmeyi hedef edinerek yıkıma giden ve temel karakterini yok edici bir aşırılık duygusunda bulan *arzu kökenli bir etiğe* odaklanır; arzu kökenli bu etik Aristotelesçi bir etiğin tersine bir *yakınlık* etiği değil bir *uzaklık* etiğidir. Uzaklık etiğinde arası hiç kapatılamayacak bir mesafenin, iki uç arasında bulunan bir alanın varlığına imada bulunur. Bu alan arzunun alanıdır. Bu bağlamda Lacan kendi ifadesiyle Hegel'in değil Goethe'nin okumasını esas alarak “Antigone'de iki ilkenin ya da durumun, yapının çatışmasından çok arzunun kendi içsel çatışmasının(...)” söz konusu olduğunu düşünür. (Lacan, 1997:254) Lacan'ın gelenekle hesaplaşmaya girerek psikanalizin kuramsal ve kılıgısal bağlamlarda nasıl olması gerektiğini ele aldığı ve tartıştığı VII. Semineri, odağında *Şey* (*das*

Ding) kavramının bulunduğu uzaklık etiğinin Antigone'nin sergilediği örnek üzerinden açıklanabileceğini göstermeye çalışır.⁵⁹ *Şey* ve imgesel evre Lacan'ın düşünce çizgisinde simgesel evreye göre başlardaki yetersiz ve zayıf konumunu yavaş yavaş terk eder. Öyle ki çoğu zaman Lacancı düşüncenin ana özelliği gibi görülen simgeselin ağırlığının zamanla *Şey*'e *gerçeğe* doğru kaymaya başladığı görülür; Lacan bu bağlamda vurguyu, daha çok arzuyla eşitlediği ama bazen de arzuyu tetikleyen alan olarak gördüğü *Şey*'e kaydırarak özneyle *Şey* arasındaki kapatılamaz *mesafeye* dikkat çeker. Geleneksel mutluluk etiği, sınırların çizili olduğu tanıdık bir alanı ve bu alanda dengeyi tutturmaya çalışan etkin bir öznenin eylemlerini göz önünde bulundurur; bu, Freudyen kavramlarla bakıldığında haz ilkesi ile haz ilkesinden türemiş olan gerçeklik ilkesine göre eylemde bulunan bir öznenin etkinlik alanına işaret eder. Haz ilkesinin çizdiği sınırların dışına çık(a)mayan özne tanıdık olanın alanında eyleyerek, uzaklığın ve aşırılığın söz konusu olmadığı bir etiğin öznesi olarak konumlanır. Oysa tanıdık olmamanın öznesi olan Antigone'nin kişiliği ve eylemleri aracılığıyla görünür olan uzaklık etiğinde bir tür yüceltme eğilimi söz konusudur. Yüceltme, öznellik sürecini oluşturan kopuşun yarattığı uzaklığın,

⁵⁹ Lacan Heidegger'in geç döneminde kullanmaya başladığı ve poetik bir bağlamda dile getirerek geleneksel-metafizik düşüncenin aşılması çabasında vurgu yaptığı "*Das Ding*" (*Şey*) kavramını Freud'un ilkin meta-psikolojik yazılarında ileri sürdüğü bilinç-öncesi (preconscious) ve bilinç (conscious) sistemleri ile bilinçdışı (unconscious) sistemleri arasında bu sistemlere denk düşen söz-tasarımı (word-presentation) ve şey-tasarımı (thing-presentation) ayrımlarıyla birlikte düşünerek Fransızca *La Chose* olarak çevirir; Lacan için *la chose* ile *la cause* sözcükleri ortak bir kökeni paylaşarak arzunun ontolojik yapılanışına ve işleyişine ışık tutarlar. Kökenin ortaklığı arzunun *nedeniyle nesnesi* arasındaki kapatılamaz açıklığın varlığına işaret eder. "*Şey* (*la chose*) bu durumda hem olduğu dile gelemeyen *şey* olarak *Şey*'dir hem de olduğu bu biçimiyle arzunun nedenidir (*la cause*)" (Evans, 2005:205)

özneyle *Şey* arasındaki aşılamaz uçurumun kapatılmasına yönelik bir durum olarak ortaya çıkar.⁶⁰ Bütünlüğü bozularak şeyin alanından ayrılan ve tekilleşerek neredeyse bir birim haline gelen özne kaybettiği fakat bir türlü ele geçiremediği arzu nesnesini simgesel alanın gösterenlerden kurulu değişken zemininde aramayı sürdürerek ve bulduğunu düşündüğü an da bu nesneye kilitlenerek, başka bir deyişle bir göstereni *Şey*'e ikame ederek özneliğini ve özneliğini sergiler; bu bağlamda Antigone bir gösteren olarak Polyneikes'in kişiliğinde kardeşini yüceltmeye tabi tutarak Polyneikes'i *Şey*'in düzeyine çeker; fakat hiçbir gösterenin ya da nesnenin *Şey*'in düzeyine çekilmesi ya da yükseltilmesi olanaklı değildir; yaşamsal düzeyde belirleyiciliği olan yüceltme eyleminde daha çok yanılsamaya dayalı bir dolambaç söz konusudur. Polyneikes bir gösteren olarak mutlak bir değere sahip değilken, bir gösterilenle değişmez bir ilişki içinde değilken, sanki böyleymiş gibi düşünülerek, böyleymiş gibi duyumsanarak hiçbir zaman ve hiçbir koşulda doyurulamayacak, karşılaşılamayacak, kavuşulamayacak, birleşilemeyecek olan *Şey*'in düzeyine yükseltilir ve *Şey*'le bir mutlaklık duygusu üzerinden birleşilir; fakat

⁶⁰ Yüceltme kavramı, Lacan'da da aynı Freud'da olduğu gibi, libido kaynaklı enerjinin belli bir yöne doğru kaydırılarak daha sonra kullanılmak üzere ertelenmesi anlamına gelir. Kültür, bu bağlamda libidinal enerjinin oluşmasına neden olan anneden ayrılış, başka bir deyişle gerçeğin düzeninden ayrılış anlamında bütünden kopuşun bir ifadesi olarak anlaşılır. Temelinde hep bir "başarısızlık" olarak kalacak kayıp nesnenin ele geçirilmesinin öyküsü olan bilim, kültür ve sanat kökende yatan doldurulamaz boşluğun ikameleri olarak yüceltme ediminin görünimleri haline gelir. Başka bir deyişle yüceltme ediminde kültürel alan, *Şey*'in düzeyine çekilerek nesneye *Şey*'in statüsü kazandırılır. Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken nokta, varolanları *Şey*'in düzeyine yükseltme yöneliminin aslında fantazmatik bir ilişki biçiminde gerçekleşmesidir. Lacan bu olanaksız ilişkinin prototipini ortaçağ romans aşk anlayışında bulur: Şövalye aşkında aşkın yöneldiği Lady'nin peçesi aracılığıyla beliren ve hiçbir şekilde doyurulamayacak olan ve böyle olduğu içindir ki arzuyu sürekli olarak besleyen *güzellik*le aynı karakteri taşıyan mutlak boşluk, kendini peçenin ardından gösteren ulaşılamaz bir güzelliğin ifadesi olur; böylece boşluk, temel eksik kendini güzelde yüceltilmiş olarak gösterir. (Lacan, 1997:130) Bu, yıkımla sonlanan mutlak arzunun aynı zamanda trajik ve güzel olan "doğasını" dile getirir.

böylesi bir birleşmenin sonunda Antigone'nin de sergilediği *özne-llik* sürecinin gösterdiği gibi *yok olunur*. Tüm bu olup bitenlerde işleyen ve bütünü devinime geçiren tek güç arzudur ve bu nedenle burada söz konusu olan, arzunun beraberinde getirdiği trajedir, Lacan için “Trajedide gerçek bir olay yoktur. Kahraman ve kahramanın çevresindeki her şey arzunun amacıyla ilişkili olarak konumlanmıştır.” (Lacan, 1997: 265) Kendini arzunun nesnesi olarak gösteren ve aynı zamanda arzuyla eşitlenen *Şey* Antigone'nin varoluşunu belirleyen *tek* ve *mutlak güç* olarak etkisini gösterir: “Şey nesne-öncesidir ve Lacan’a göre Antigone'nin arzusunun gerçek nesnesidir. Gerçeğin bu parçası hem içimizdedir hem de ötemizdedir ve bu yüzden de arzumuzun temelidir.” (Allen-Miller, 2007:72). Bu durum aynı zamanda insan var-oluşunun merkezinde yer alan arzu ile arzuyu devinime geçiren *Şey*'in iki ölüm arasında olmak/bulunmak ile olan kökensel ilgisine de ışık tutar. Antigone'de daha da belirgin hale gelen iki ölüm arasında olmak/bulunmak durumu *gerçeğin* alanı olan ayrımsız, tanımsız, dile getirilemez *Şey* ile simgesel alanın iç içe geçmiş ilişkilerinde, bu iç içe geçmişlikte salınan Antigone örneğinde trajik var-oluşun ana karakterini göz önüne serer. Bu trajik var oluşta *Şey* ile arzu bir ve aynı şey haline gelerek arzuyla nesne arasında yer alan doldurulamaz, kapatılamaz uçuruma işaret eder ve Antigone'nin parçalanmış, bütünlüğünü kaybetmiş, uçlarda yer alan gerilimli var-oluşunu ortaya koyar.

2.2.1. İki Ölüm Arasında

Oidipus hanesinin lanetlenmiş ikinci nesil üyelerinden Oidipus kızı Antigone'nin⁶¹ ölümle olan kaçınılmaz ilişkisi- haklı olarak aldığı "Hades'in gelini" (Sofokles, Antigone, 806-816.satırlar) sıfatının da gösterdiği gibi- trajik bir varoluşu somutlaştırdığı için önem kazanır. Antigone'nin kendi ağzından dökülen "(...) *Ben zaten ölüyüm ve ölümü arzuluyorum(...)*" "(Lacan, 2007: 271)sözcükleri Lacan için iç içe geçerek düğümlendiğini düşündüğü *gerçekle* simgesel alanların ilişkisine dair arzunun yarattığı iki katmanlı trajik işleyişi anlatır. Öznenin devinişinde belirleyici olan, var-oluş geriliminin uçlarında yer alan ikili bir ölüm ilişkisidir. Lacan için iki ölüm arasında olmak trajik bir var oluşun parçalanmış yapısını gösterir. Ölümün ilk evresi simbiyotik ilişki içinde olunandan, yani dile gelemeyenin/getirilemeyenin, var-olanın etrafını sararak yayılan karanlığın, boşluğun, kesintisiz *gerçeğin* alanından kopuşla başlar; ölümün ikinci evresiyse simgesel olanın parçalayarak metonomik bir işleyiş içinde sürükleyip çevirdiği ve bu şekilde var ettiği metafor alanının öznesinin dile getirilemeyenle, kapalı sınırların ötesindeki alanla buluşma çabasıyla başlar ve bu çabanın başarı kazandığı ortadan kalkış noktasında da son bulur. *Gerçek*'in, *Şey*'in alanından kopuş dilin alanına geçiş anlamına gelir. "(...) Beden boyunduruk altına alınır: harf bedeni öldürür. Yaşayan varlık (le vivant) –hayvansal doğamız- ölür; dil onun yerine varlığa gelir ve bizde yaşar. Beden bir bakıma konuşarak, yeniden yazılır, fizyoloji gösterene yol verir ve bedensel zevklerimiz örtük olarak tamamen ötekiyle bir ilişkiyi ima eder." (Fink,

⁶¹ Antigone Oidipus'un hem kızı hem de kız kardeşidir. Oidipus Sofokles'in bir üçleme olarak tasarladığı Oidipus hanesine ilişkin tragedyalarında (Kral Oidipus, Oidipus Kolonos'ta, Antigone) annesi İocaste ile- bilmeden babasını öldürdükten sonra- evlenen ve bu evlilikten Antigone, İsmene, Polyneikes, Eteokles adlarını taşıyan çocuklara sahip olan trajik kahraman olarak resmedilir.

1997:12) Dilin bizde yaşaması ve var olan olarak bedeni işlemesi ötekiyle ilişkide olan ve öldürülen öznenin ölü yaşamında yeni yeni ölümlere yol açarak özneliliğin trajik boyutuna alan açar: “(...) Antigone biri simgesel diğeri gerçek olan alanın arasında haz ilkesinin ötesini arzulayan özne olarak takılı kalmıştır. (...) aslında Antigone uzun zamandan beri ölü olmakla ilk ölümünü ölmüştür. Sürgünde babasına eşlik etmiş, bir bakıma bir ölünün hizmetini görerek toplumsal, simgesel yaşamdan sürülmüş ve ailesinin kapalı dünyasında hapsolmuştur.”(Butler, 2000:60) Özne olarak Antigone hiçbir zaman tam olarak burada, mevcut bir oluşu sergilemez; simgeselin ağında hep gösterilenler aracılığıyla sunulan ve tekrar tekrar yeniden mevcuda getirilmeye çalışılan bir tarz içinde, biçimde var olmaya devam eder; “(...) *ben ötekidir*” biçiminde özetlenen Lacancı deyiş bu bağlamda var-oluşun özünün daima ölü olduğuna işaret eder; daima ölü olmak, ölü doğmak ve tekrarlanan biçimlerde ölmeye devam etmek *gerçeğin* silinemez izlerini taşıyan ve bu kesintisiz *gerçeğin* bir parçası olan öznenin simgesel gösterenler zincirinde sürekli ve dönüşümlü bir biçimde ortaya çıkması ve kaybolması anlamına gelir; Antigone sözden kurulu bu ağın içinde zaten yaşarken ölmüş, yaşayan bir ölüdür. “(...) simgesel düzen yaşayan varlığı ve bizdeki dirimselliği öldürerek onu gösterenlerle yeniden tekrar tekrar yazar; öyle ki varlık ölür (“harf öldürür”) ve yalnızca gösteren yaşamaya devam eder.” (Fink, 1997:101) Harfin, sözcüğün öldürmesi Antigone’de, onun yazgısını belirleyen babanın, Oidipus’un laneti, ilenmesi, *sözü* olarak gerçekleşerek bir anlamda simgesel düzenin özneyi öldüren, dönüştüren ve sonunda da ortadan kaldıran güçteki belirleyici etkisine işaret eder. Oidipus’un, çocuklarının ama özellikle de Antigone’nin yazgısı üzerinde

etkili olan laneti bir bakıma yazgısallığın simgesel ağ içindeki Lacan'ın mekaniklik (*automaton*) olarak nitelendirdiği özelliğine işaret ederek Antigone'nin *post-oidipal* konumuna vurguda bulunur. Başka bir deyişle sözün Oidipus sonrası konumu öznenin özneleşme sürecinde yasa biçiminde devreye girerek kökendeki çocuk ve ebeveynlerden kurulu üçlü ilişkinin ve bununla bağlantılı olarak ilişkiselliğe anlamını veren bütünsel yapının işleyişine göndermede bulunur. Bu bağlamda akrabalık ilişkilerinin ve babanın yetkesi/yasası olarak görünen sözün özneyi olanaklı kılan birimler olarak önemi büyüktür; Butler'ın da vurguladığı gibi “(...) Lacancı simgeseli kuran akrabalık ilişkileri yaşamın anlam temelli/açık koşullarıdır.” (Butler, 2000:53) Simgesel ağın kurallı yapısında babanın çocukları üzerinde geri döndürülemez bir lanet olarak gerçekleşen ve sanki bir yasa mutlaklığı taşıyarak çocukları önceleyen *sözü* ve bu *sözün* ilgili olduğu özneler üzerindeki öznelerin yazgısallık anlamında özneliğini/öznelliğini belirleyici otomatizmi *sözün* varlık nedeni olarak görünen Oidipus'u da önceleyen ve Lacan'ın *tuché* (*talih, şans*) diye adlandırdığı *gerçek*'le olan ilişkisine işaret eder. Burada söz konusu olan simgesel, imgesel ve *Şey*'in iç içe geçmişliği ve *das Ding*'in bu sınırsal iç içe geçmişlikte öldüren söz üzerinden gerçekleşen “dolaylı” etkisidir. “(...) insan ikiye ayrılma sürecinde (...) gösterenle ilişkisinde imgesel ve simgesel arasındaki eklemde var olur ve bizzat gösterenle ilişkisi onda bu ayrılmaya neden olur.”(Lacan, 2007:274) Oidipus yazgısallığı bağlamında annesiyle yatması ve babasını katletmesi anlamında *gerçekle* yüz yüze gelerek - *Şey*'in simgesel alanda kendini gösteren etkisine maruz kalır ve kendisi için önceden biçilmiş yazgıyı (*sözü*) yaşayarak sadece bir kere değil birçok kere ölür;

lanetlenmek ve böylesi bir yazgıyı yaşamak zaten yaşarken ölmektir ve Oidipus'u önceleyen söz aynı şekilde Oidipus'a yaşattıklarıyla ona Antigone'yi ve diğer çocuklarını da önceleyen sözü söyler. *Gerçekle*, *Şey*'le temas eden simgesel, bu temas bir kere gerçekleşir gerçekleşmez kendi otomatizmini başlatarak iki ölüm arasında bulunmak anlamında trajik olanın yaşanmasına, sözün kendini tekrar eden işleyişinin açılmasına ve böylece öznenin gösterenlerle gösterilenler arasındaki kopukluğun *aralığında* kayıp gitmesine ve kayıp gidişinde özneliğine bağlı olarak üstlendiği konumundan ve konumlandığı yerden olmasına yol açarak silinmesine neden olur. İki ölüm arasında bulunmanın bu iki alanın işleyişine bağlı olarak trajik bir var-oluşu açması kaçınılmazdır. Simgeselin mekanizmi Lacan için sözden kurulu bir kurallılığa dayalı işlerken *Şey*'in işleyişi bu kurallılığı önceleyen bir *talih* etmenine dayanır. Talihin olumsuzluğuyla işleyen ve bu olumsuzluk çerçevesinde simgesele etki eden *Şey* öznenin simgesele ait olmasıyla gerçekleşen ilk ölümün ardından bir özne olarak Antigone'nin mekanizmin, otomatik dizgeliliğin alanında görünen tekrarlarla ve bu tekrarların sonunda simgeselden kopuşu ima eden yok oluşla ikinci ve nihai ölümü yaşamasına yol açar. İçinde bulunduğu simgesel alanda *Şey*'e ait de olması bakımından belirlenen Antigone böylece iki ölümün arasında sürekli yerinden edilen bir özne olarak konumlanır.

2.2.2. İyinin ve Kötünün Dönüşümlü İlişkisi

İki ölümün arasında bulunmak, iki nokta arasındaki uçurumda var-oluşun gerilimini yaşamak, temelinde arzunun bulunduğu bir var-oluş dinamiğinden kaynaklanır. Trajik yaşantının/yaşantıların görünür olmasına yol açan ve her şeyin çevresinde döndüğü arzu ve bu arzunun etkin hale getirdiği özne haz ilkesinin sınırları içinde eyleme geçirilerek iyiyle kötünün ilişkisinin dönüşümlü, belirgin olmaktan uzak, tehlikeli bir zeminde kurulmasına neden olur. Lacan için her şeyin temelinde yer alan arzunun mutlak ama her defasında ele geçmekten ve böylece belirginleşmekten kaçan nesnesi *Şey*'dir. Kopulan uzaklaşılan, hiçbir zaman tam olarak ele geçemeyen bu kayıp nesne "(...) hiç kimsenin ulaşamayacağı tarihöncesi unutulamaz Ötekidir (...)" (Lacan, 1997:53) Lacan bu unutulamayan tarih öncesi Ötekinin aslında –Platon'un ve Freud'un yazdıklarından da görüleceği üzere- anneden başka bir şey olmadığını vurgular: "(...) çocukla anne arasındaki çoğunlukla son derece yanlış bir biçimde engellenme, doyum ve bağımlılık ulamları altında nitelendirilen karşılıklı psişik ilişki *das Ding*'in, *şey*'in yerini tuttuğu kadarıyla annenin, annesel şeyin temel karakterinin doğrudan gelişiminden başka bir şey değildir." (Lacan, 1997:67) Anne bu bağlamda yasak (ensest) arzunun nesnesidir. Ensesti yasaklayan yasa, kültürel gelişimin ve her türlü diğer yasal oluşumun temelinde yatan ilkesel yasa olarak haz ilkesi denilen toplumsal ve anlamsal yapıyı kuran yasadır ve "(...) haz ilkesi olarak iş gören bu temel karakterdeki yasanın işlevi özneyi *Şey*'den sürekli olarak uzak tutmaktır (...)" (Lacan, 1997: 58-63) Haz ilkesi içinde eylem alanı bulan özne ile yasanın ilişkisi, yasanın özneyi arzu nesnesi etrafında dolandırarak bu nesneyi elde etmesini engellemek biçiminde

gerçekleşir. Bu ilişki içinde göze çarpan nokta *Şey*'in özneye onun mutlak İyisi olarak sunulmasıdır; mutlak iyiyle ilişkinin özü ise iyinin bu iyiye ulaşamadığı sürece mutlak olmasıdır; yoksa öznenin bu iyiye ulaşmaya ve sınırı geçmeye çalışması durumunda deneyimleyeceği şey kendi İyisinden çok mutlak *yok oluşun* söz konusu olduğu ve bu yüzden de ahlak yasasının koşulsuz bir biçimde yasak ettiği kötüdür.⁶² Antigone'nin kişiliği ve eylemleri aracılığıyla Lacan öznenin ilişkide olduğu "iyinin" aslında haz ilkesinin sınırlarını çizdiği alan içinde bulunmak ve bu sınırların dışına çıkmamak anlamındaki iyiden daha temel bir "iyi" ile ilişkili olduğunu vurgular; burada arzunun ortaya çıkarttığı, harekete geçirdiği ve bu nedenle de dönüşen, değişen ve haz ilkesinin sınırları dışında bulunmanın getireceği türden bir yıkıma neden olan bir "iyi" söz konusudur. Bu bağlamda trajik karakterdeki "iyi" acıyı getiren ve ölüm güdüsü olarak ortaya çıkıp iş gören *Şey*'in arzusundan başka bir şey değildir. Bu durumda Ragland'ın da vurguladığı gibi: "(...) İnsani acı çekişten kaçamayız; çünkü simgesel alan ölüm güdüsünce yönetilir ve bunu değiştirmek için de elimizden pek bir şey gelmez (...)" (Ragland, 1995:97) Antigone *Şey* düzeyine çekmeye çalıştığı kardeşini kamusal iyiye karşı çıkararak gömmeye çalışır; kardeşiyle olan ilişkisi bir anlamda *Şey*'in yerine ikame edilmiş bu temel birlikteliğin etki ettiği, harekete geçirdiği bir ilişkidir. Temelde yatan arzunun yönlendirici etkisiyle eylemde bulunan Antigone böylece aslında bir tür acısızlık ilkesi olan haz ilkesinin ve bunun oluşturup yönettiği her türlü türevsel iyinin dışında, ötesinde davranarak unutulamaz, ele geçirilemez, birleşilemez olanı yeniden ele geçirip onunla *bir olmayı* arzular. Kardeşi Polyneikes'le olan

⁶² Lacan "*le mal*" sözcüğünün Fransızcada hem kötü/fena hem de acı çekme anlamlarına geldiğini belirterek öznenin İyi ile olan bu iki taraflı ilişkisine vurguda bulunur. (Lacan, 1997:179)

ilişkisi arzuyla, arzunun kayıp nesnesiyle olan ilişkisidir ve böyle oluşuyla da bir özne olarak Antigone'nin "iyi"sidir; sınırın ötesine geçişle birlikte Antigone'nin "iyi"si hem simgesel alanda karşılaşılan terk etme, terk edilme, yalıtılma, unutulma, kopuş türünden bir *ilk ölüme* hem de simgesel alandan bir daha bu alana hiçbir şekilde dönülememesi anlamına gelen bir yok oluş anlamında *ikinci ölüme* işaret ederek üzerine çizgi çekilmiş öznenin mutlak niteliğindeki "iyi"sini ifade eder. Antigone'nin gerçekleştirmeyi arzuladığı *das Ding* mutlak iyi olarak kötüdür ve bu bağlamda mutlak iyinin dönüştüğü kötülük aynı zamanda öznenin simgeselde görünürlük ve hareket alanı kazanan özne(l)liğinin beraberinde getirdiği özel türden bir acıya da yol açmaktadır. Lacan'ın acı ve kötü sözcüklerini Fransızcada tek bir sözcükle karşılayarak (le mal) vurguladığı durum gündelik anlamda anlaşılan bir acıdan çok *das ding*'in, *gerçeğin* yasa aracılığıyla, gösterenlerden oluşan simgesel alan aracılığıyla kesintiye uğratılmasının yarattığı ontolojik bir durumu dile getirir. Antigone'nin eylemi bağlamında *Gerçek* kendi kendisiyle örtüşerek yetkinleşen ve kendi varlığıyla dolup taşan gösterenin ya da yasanın varlığından ve dayatmasından kaynaklanan temel durumdaki bir acının ifadesi olur. Antigone *das Ding*'in susturulamaz acısının ve bu acının yasada görünür olmadan varlığını devam ettiren sessizliğinin arasında trajik varoluşun düğüm noktasını oluşturur. Böylesi bir düğüm noktasında bulunması Antigone'nin Kreon aracılığıyla varlığını yasada devam ettiren ve kendini iyi olarak gösteren sessizliğe karşı durması tavrına da açıklık getirir; çünkü Lacan'ın da vurguladığı gibi "(...) İyi sonuçları ölümcül olmayan bir aşırılık olmaksızın ortaya çıkıp da egemen olamaz(...)" (Lacan, 1997:259) Bu durum Lacan'ın iyiyle kötünün dönüşümlü ilişkisinin bu

defa Antigone açısından değil de Kreon açısından nasıl görüldüğüne işaret etmek için kullandığı “(...) *cinai iyi* (...)” ifadesine de açıklık getirir. (Lacan, 1997:240) Bu bağlamda Chiesa’nın da dile getirdiği gibi:

“(...) Burada anlaşılması gereken en önemli nokta Antigone’nin ‘ikinci ölümü’ – simgesel ölümü- yalnızca Kreon’un yasasının *kibrine (hubris)*, onun Polyneikes’in ölü bedenini ikinci bir ölüme mahkûm eden aşırı ve akıldışı kararına karşı çıkmak için kabul etmesidir. Antigone Polyneikes’i gömmek için intiharı *talep etmekten* kaçınmaz; çünkü bu onun *arzuyu* görünür kılabilmesinin tek yoludur; saf arzusun boşluğunu eyleminin görkemiyle göstererek Antigone, Kreon’un sonunda ‘cinai bir iyiye’ dönüşen olanaksız bir evrensel iyiyi dayatmasıyla Gerçeği silmeye çalıştığı kapsayıcı/totaliter bir çabanın karşısında arzuyu ‘kurtarır’ (...)” (Chiesa,2007:178-179)

Bununla birlikte Antigone’nin arzusu dolayımında kötüye dönüşen ve beraberinde acıyı da getiren mutlak iyi aynı zamanda trajik var oluşun beraberinde getirdiği bir diğer duyguyu/durumu, yani güzeli de, *görünür kılarak* arzuya yeni ve farklı bir boyut kazandırır. Böylece denebilir ki *iyinin kötüyle* eş anlama geldiği bu düzlemde Lacancı psikanalitik yorum temelini estetik bir kalkış noktasından alır.

2.2.3. Mutlak Yok-oluş Arzusu ve Güzeli

Lacancı psikanalitik kuram çıkış noktasını estetik bir yönelim dolayımında alıyorsa bu durumda estetiği ve estetikle bağlantılı olarak da güzeli nasıl anlamak gerekir? Lacan bireysel alanla, başlıca öğelerini acısızlık anlamında haz, mutluluk ve salt iyyinin oluşturduğu kamusal alan arasında her ikisini de aynı düzeye çeken, başka bir ifadeyle iki farklı alanın iyisini birbirleriyle uyumlu hale sokan ve geleneksel etiğe de kaynaklık eden Aristotelesçi genel geçer bir etik anlayışa karşı geliştirdiği ve ileri sürdüğü psikanalitik kuramının temelini, haz ilkesi olarak nitelendirdiği- mevcut toplumsal, siyasi ve ideolojik yapıya destek veren- kabul edilmiş iyilerin ötesinde yer alan bir etiğe

dayandırır. Sınırın *berisine* değil de *ötesine* ilişkin bu etiğin ana karakterini ise bir tür *aşma*, *ihlal* tavrı oluşturur. Lacan'ın da vurguladığı gibi bu bağlamda “(...) psikanalitik ihlalin gerçek görevi aslında üst-benin ağza alınamaz ve vahşi/acımasız buyruğuna karşı koymaktır(...)” (Lacan, 1997:7) Egemen ideolojik yapının güdümünde kalan kabul edilmiş iyilerin ve bu iyilerin oluşturduğu sınırın içinde eylemde bulunmanın tek olanaklı yol olmadığının görülmesi ile ilgili olan *ihlalin* varacağı nokta ise Lacan için kendisini koşulsuz bir biçimde ölüm güdüsü olarak gösteren salt arzuda somutluk kazanır; çünkü ancak bu temel ve salt arzu aracılığıyla *ihlalin* gerçekleşeceği sınırın belirginleşmesi olanaklı hale gelir. Ölüm ve arzu varoluşun temel dinamikleri olarak iş gören ve öznenin başlangıç ile bitim noktalarını trajik bir biçimde ören ontolojik noktalar; bu nedenle bu iki nokta arasında süregelen ana temanın bir tür çatışmayla ilgili olması kaçınılmazdır; Butler'ın da belirttiği gibi “(...) arzunun içsel çatışması sınırına yalnızca ölümdedir (...)” (Butler, 2000:46) Bu bağlamda ilkin ön plana çıkmadığı için göze çarpmayan ama Lacancı psikanalitik yaklaşım açısından önem kazanarak belirleyici hale gelen kavramın güzel olduğu söylenebilir; çünkü ancak güzel aracılığıyla ki sınırına ölümdedir varan ontolojik kökenli içsel çatışma olanaklı hale gelir. Lacan için güzelin belirleyiciliği ve önemi Antigone'nin eylemine güzelliğini veren *boşluğun* arzusunda ortaya çıkar. Boşlukla güzel arasında doyurulamayacak arzunun sonu yok oluşta biten görkemli ve çatışmalı devinimi bulunur. Antigone'nin arzusu hiçliğe, onu varlaştıran yokluğa ilişkindir; bu ontolojik yokluk, eksiklik hiçbir biçimde doldurulamayacak, doldurulup da arkada bırakılamayacak, sınırları belirsiz bir boşluktur ve bu temel özellikleri nedeniyle de salttır. Ölümle olan bu

kökensel bağı nedeniyle Hades'in gelini olarak görülen Antigone, varlığa gelişin önkoşulu olan böylesi bir yokluğun öznesi olmayı istemekle aslında sürekli olarak arzulanan ama varılamayacağı, kavuşulamayacağı, elde edilemeyeceği için doyurulamayacak ve doldurulamayacak olan boşluğa ve bu boşluğun yarattığı *güzelliğe* teslim olmayı arzulamış olur; başka bir ifadeyle boşluğun güzeli, güzelin boşluğu olanaklı kılmasıyla yok-oluşun getireceği mutlak doyumu paradoksal bir biçimde deneyimlemek ister. Güzelin parladığı nihai noktada paradoksal olan, dile getirilemez, çıkışsız olanın, başka bir deyişle *Şey*'in deneyimlenemez olarak deneyimlenmesidir. Öznenin kendi yıkımına yol açan deneyimlenemezi paradoksal olarak deneyimlemeye çalışmasında etkin olan iyi değildir; çünkü Lacan'ın da belirttiği gibi güzelin değil de iyinin varlığının söz konusu olduğu yerde doyumu hedef edinen ve imgesel öteki anlamında bilinçdışıyla ilişkide olan öznenin doyum ekseninde güce ağırlık verdiği bir tür imgesel fantazma gelişir. "(...) iyinin gerçek doğası ve yaygın ikiyüzlülüğü onun saf ve basit bir doğal iyi ile ilgili olmasında yatmaz; burada söz konusu olan iyinin daha çok, olanaklı bir doyuma ulaşma gücü anlamında bir ihtiyaca cevap vermesidir. Sonuç olarak, insanın iyilerin gerçeğiyle tüm ilişkisi onu bu güçten yoksun bırakacak imgesel ötekinin gücüyle bağlantılı olarak organize edilir(...)"(Lacan, 1997:234) Bu bağlamda Lacan için Antigone'nin Kreon'la kurduğu çatışmalı ilişkinin temelinde iyi ile güzelin bulunduğu iki farklı arzu etiğinin yattığını ileri sürmek olanaklıdır. Antigone'de kahramanları karşı karşıya getirerek çatışmaya yol açan eylemlerin her ikisi de *arzu yönelimli* olmasına rağmen kalkış noktaları birbirlerinden farklıdır: Antigone'nin eylemi için yönlendirici ve belirleyici olan *boşluğun*

arzusunu ve bu arzunun getirdiği yıkımda görünürleşen güzelken Kreon'un eylemi için yönlendirici olan, üstü örtölmüş, perdelenmiş bir arzuyla ilişkili olarak gerçekleşen "iyi"dir. Başka bir ifadeyle Antigone'nin eyleminde *mutlak arzunun yasası* görünür olurken Kreon'un eyleminde *mutlak yasanın arzusu* görünür hale gelir. *Mutlak arzunun yasası*, doldurulamaz boşluğın arzusu olarak güzele dönüktür ve Antigone'nin eyleminin de gösterdiği gibi özne gerçekleştirmeye çalıştığı bir tür olanaksızlık olan salt "var-oluştan" dolayı yıkıma, yok olmaya yazgılıdır ve bu bağlamda "(...) yazgının sertliği durumu trajedinin güzelliğine yükseltir (...) (Lacan, 2006: 250) Kreon'un eyleminde görünür hale gelen *mutlak yasanın arzusu* ise doldurulamaz bir boşluk yokmuşçasına "saltık" iyiyi gerçekleştirmeye dönük karakteriyle, Lacan'ın sözünü ettiği, özneyi etkisiz hale getirmeye çalışan imgesel ötekinin boğucu, hükmeden gücünde somutluk kazanmaktadır. Bu bağlamda her iki birbirinden farklı gibi görünen arzu kökenli eylemin de vardığı son noktanın, trajik bir eylem örneği olarak Antigone'den de göröleceği gibi, yıkım olduğunu söylemek kaçınılmaz olmaktadır.

Lacan'ın yıkımla sonuçlandığına işaret ettiği ve arzu yönelimli eylemin trajik bir temsili olarak gördüğü Antigone karakterinin güzelle olan ilişkisini sadece şey'in arzusu anlamında *gerçeğin* bir özelliği olarak anlamak Lacancı psikanalitik çözümlemede güzele verilen anlamsal zenginliğin gözden kaçmasına neden olur; zira güzel yalnızca *das Ding*'in merkezde olduğu bir durumun ifadesi değildir; burada aynı zamanda eylemi aracılığıyla arzuyu görünür kılarak güzelliği var-oluşunda somutlaştıran Antigone'nin parlayan, ışıltı saçan güzelliği de söz konusudur. Antigone'nin eylemi ve bu eylemle birlikte görünür olan güzellik kendini iyi olarak gösteren ve gerçeğin alanını

yok edecek derecede kapatmaya çalışan, bir anlamda simgeseli *Gerçek*-leştirip mutlaklaştırmaya ve böylece farkına varmaksızın kötülüğü egemen kılmaya çalışan, iyi ile kötüyü aynılaştıran bir tutumun, yönelimin *karşısında durmanın* ve böylece *arzuya yer açmanın, yer vermenin* yarattığı görkemin *imgesiyle* ilgilidir. Arzuya yer açarak böylece eksikliğin tetiklediği, ulaşmanın ancak öznenin ortadan kalktığı yıkım anıyla ilgili olduğu güzele de yer açılmış olur. Boşluğun arzusunda ya da arzunun boşluğunda arzuya yer açmaya çalışan kökensel duruşta, iyiyi önceleyen, iyinin gündelik yaşamın akışında yaratabileceği yanılsamaların ve perdelemelerin ötesine *ışık tutan* ve bu nedenle de parıldayan estetik bir duruş, estetik bir *oluş* söz konusudur; ama bu estetik *oluş* aynı zamanda bir yok-*oluştur*. Lacan için Antigone'nin "(...) trajediden başka bir şey olmayan dayanılmaz görkemi ve haşın güzelliği de (...)" burada yatar; (Lacan, 1997:246) çünkü "(...) Trajik eylemin oluşumu öznenin aydınlığa kavuşması, ışıldamasıdır ve bu da Antigone'nin güzelliğiyle ilgilidir(...)"(Lacan, 1997:248) Antigone'nin yasanın karşısında durarak suçlu duruma düşmesi ve ölüme mahkûm edilmesi Lacan için arzunun görünür olduğu, arzunun gücünün aydınlanarak parıldadığı güzelin ve onun estetik imgesinin açığa çıktığı nihai durumdur; bu nedenle Lacan için Antigone'nin estetik imgeler aracılığıyla eylemin arkasında yatan kökensel güçlerle karşılaşmanın, bilinçdışının oluşumuna kaynaklık eden bu güçler üzerine düşünmenin, böylece arzunun etiği dediği ve kuramının bütününe egemen olan temele inmenin vazgeçilmez yollarından sadece birisi-ama şüphesiz en önemli yollarından birisi- olduğunu söylemek olanaklıdır.

2.2.3.1. Acı

Antigone'nin yok-*oluşun* mutlaklığında açığa çıkan güzelliği (simgesel ölüm), boşluğun arzusunun ve bu arzunun neden olduğu gündelik yaşantılarda görünürleşen varoluşsal bir durum olarak acının varlığını gündeme getirir. Lacancı arzu kuramının odağında yer alan öznenin simgesel kurulumu bağlamında bilinçdışı bastırmada “somutlaşan” acı, öznenin kendini sürekli olarak dayatan *gerçekle*, *Şey*'le olan etkileşimsel ilişkisini gösterir. Bütünlüğü bozularak ayrımlaşan ve ayrımlaşmadan önceki simgesele yabancı eksiksiz konumu bastırılarak varoluşunda meydana gelen ikame edilemez eksikliği iç içe geçmiş imgesel ve simgesel düzeyler aracılığıyla tamamlamaya çalışan özne simgeselin *Şey*'e ilişkin yarattığı perdeleyen ağ ile ya da simgeselin *ağırlığı* altında *acı çeken* “gerçeğin” mutlak etkisi olarak acıyla karşılaşır; burada acı öznenin varoluşuna, özneleşme sürecine ilişkin dindirilemez, *otantik bir duygu*, bir varoluş durumu olarak hissedilir ve kendini öznenin gündelik yaşantılarında çoğu zaman nedeni belirsiz ve sebebi anlaşılamayan bir kaygı olarak gösterir; başka bir deyişle özneye *Şey*'in “ilişkisinde” öne çıkan durum aslında bir tür maruz kalıştır. Nedeni anlaşılamayan bu kökensel kaygı gündelik yaşamın gösterenlerden kurulu akışkan ağında varlığı perdelenmiş *gerçeğin*, *Şey*'in *dehşet verici* belirtisi olarak öznedeki kendini kesintili bir biçimde sürdürürken parçalanmışlığın, ayrımlaşmanın göstergesi olan simgesel evren özneye kaygıdan ve semptomu olduğu *Şey*'den kaçacağı, uzak duracağı bir ilişkiler ağı (matriks) sunar. Öznenin karşılaşmaktan kaçındığı, kaçınmaya çabaladığı kaygı nesnesi olarak *gerçek*, *Şey* ya da *boşluk*, içinde öznenin diğer gösterenler gibi bir gösteren olarak *kurulduğu* simgesel alanın kesintisizmiş gibi görünen ağında

su yüzüne çıkararak gündelik yaşam alanına anlam veren bütünlük algısının ortadan kalkmasına, bu algının ortadan kalkmasıyla birlikte de emniyet ve sağlamlık duygusunun kayıp gitmesine neden olur. “Gerçeğin yoğun ve ağır kavramı analisti analistlerin aşama kaydettikleri oldukça gizemli bir açıklamaya götürür; buna göre gerçeği kavramayı reddetme bir delik/boşluk yaratır ve ardından orada, gerçeklikte öznenin kabule yanaşmadığı bir güdü ortaya çıkar.”(Lacan, 1997-a:258) Başka bir deyişle, *gerçek* bir şekilde geri dönerek simgesel ağın sınırlarını ihlal eder, içeri sızar ve öznenin bilinç-dışı, travmatik varoluşunu açığa çıkartır. Travmatik varoluşunu açığa çıkartan *Şey*’le karşılaşması, öznenin acıyı, aynı zamanda bir gösterenden diğer bir gösterene devindiği simgesel alanda simgesel borç olarak yüklenmesi ya da bir tür maruz kalış olarak ödemesi anlamına gelir; bu bağlamda gerçeğin silin(e)meyen tortusu olarak simgesel borç en açık ve vurucu biçimde antik Yunan trajedisinde ortaya çıkar:

“(…) Antik trajedi ‘aile laneti’ kılığına girmiş, yani başlangıçta işlenmiş ve nesilden nesile aktarılan bir ilk günahı izleyen simgesel bir borcun arka planına karşı meydana gelir: Oidipus, Eteokles, Polyneikes ve Antigone Labdakos ailesinin lanet zincirini birbirine bağlayan halkalardan başka bir şey değildirler. Bu yazgı kör, ‘itkisel’ bir güç olarak bilinçdışı bir biçimde işler ve kişiler artları sıra işleyen yazgının kucığına doğru giderler- şereflerini korumanın tek yolu bu art arda geliştiki belirlenmiş yerlerini sanki bu yer belirlenmemiş gibi yüklenmektir. Burada karşılaşılan, öznenin gösterendeki ‘yabancılaşmasıdır’: özne herhangi bir cürüm işlememiş ya da bu konuda bilgi sahibi olmadığı halde üzerinde ve yazgısının ana hatlarında ağırlık oluşturan bir borcun altına imza atar. Bundan daha korkunç ve dehşet verici bir şey var mıdır?”(Zizek, 2008: 189)

Öznenin simgesel alandaki var-oluşu, kaçınılmaz bir biçimde kökendeki ayrılmanın beraberinde getirdiği korku uyandıran *Şey*’in acı verici deneyimine maruz kalmayı getirir; bu bağlamda öznenin süreklilik, kalıcılık, istikrar, tamlık, doluluk arayışının, bilinçdışı olarak konumlanan *gerçeğin* varlığına/etkisine karşı oluşturulmuş bir savunma mekanizması olarak işlediğini söylemek

olanaklıdır. Antigone'nin karşısında yer alarak haz ilkesinin sınırları içinde bulunan iyilerin sabitleyciliğine bağlanan Kreon tamlığın, doluluğun ve bunların sağladığı emniyet duygusunun etkisi altında Antigone'nin eyleminde yer bularak açılan boşluğun, kökensel eksikliğin imgesiyle karşılaşarak simgeselin sınırları içinden sızan gerçeğe maruz kalmanın ve bunun sonuçlarının trajik doğasını temsil eder. Öte yandan bu maruz kalış bastırılan boşluğun yerine geçen iyiler alanının bir savunma mekanizması olarak nasıl ortadan kalktığını ve darmadağın olduğunu da gösterir. Kreon bir bakıma anlamsal sabitliğin peşi sıra koşan gündelik var-oluşun nasıl bilinç-dışı bir güdülenme uyarınca hareket ettiğinin örneği olarak yorumlanabilir. Var-oluşunun kökeni kendine de ilişkide olduğu ötekine de açık olmayan özne her defasında bu karanlık kökeni anlamsal bir dolulukla devre dışında bırakarak boşluğun etkisinden kaçmaya çalışır. Ragland'ın da vurguladığı gibi “(...) Lacan'ın kuramında özne -imgesel bedenini olanaksızlık olarak gerçeğin acısının düşünceye nüfuz ettiği yerdeki deliklerle/boşluklarla karşılaşmaktan koruyan bir anlam sabitliğini hedefler; ama gene de gerçeğin dile getirilemez içeriği bedende çözülemez belirtiler üretir.” (Ragland, 1995:88) Bedende çözülemez belirtiler üreten *Şey*'le olan ve öznenin koşulu olarak işleyen geri döndürülemez ilişkinin işaret ettiği var-oluş, tedavisi olanaklı olmayan kökensel bir hastalıkla damgalanmış bir var-oluşa işaret eder; özne, kendi kökeninden kaynaklanan ve özneleşme süreci boyunca beraberinde taşıyacağı bu kaçınılmaz durumda *das Ding*'in arzusuyla çevresinde akıp giden, dönüp duran imgelere *kilitlenir*. Bu bakımdan *Şey*'le bağlantısında hep kendi kendisinin ötekisi olarak kalacak öznenin koptuğu alandan kaynaklanan sabit bir temelden yoksun

devingen özünü, yaşamını ören çağrışımsal ilişkiler belirler ve özne “(...) arzuyu doğuran seslerden, kokulardan, imgelerden ve nesnelerden kurulu bir metafor (...)” (Ragland, 1995:95) olarak inişli çıkışlı bir hattın içinde ve sınırlarında hareket eder. Tüm bunlar öznenin, kökenini bilmediği boşluğun, eksikliğin arzusundan kaynaklanan sabitlik arayışı içinde “gerçekliği” kurmasını ve kendisinin de kurduğu bu gerçeklik tarafından kurulmasını ifade eder. Fink’in de belirttiği gibi özne, “(...) gerçeği reddederek, simgesel dilin adlandırmasıyla düşünülebilir ve hakkında konuşulabilir olan ‘gerçekliği’ yaratır.” (Fink, 1995: 25) ve yarattığı bu gerçekliğin içinde kendini koruma altına alır; zira *gerçek*, yaratılan gerçekliğin dışında durarak dilin sınırları içine doğrudan gir(e)meyen bir belirsizlik ve ayrımsızlık alanı olarak varlığını sürdürürken sınırı geçip de ortaya çıktığı durumlarda öznenin acıyı deneyimlemeye açık hale gelmesine neden olur. Öznenin *gerçekten*, simgesele denk düşen gerçeklik aracılığıyla mutlak anlamda kaçması olanaklı değildir ve bu bağlamda Lacancı kuram açısından öznenin acıyı deneyimleme tasarımında kendi ilksel kökenini *anımsamasının* saklı olduğu söylenebilir. İlksel kökenin *anımsanmasıyla* birlikte *anımsanan*, öznenin var-oluşunun doluluğa değil boşluğa dayandığıdır; dolayısıyla özneye *gerçeğin* temasında beliren acıyı öznenin çeşitli biçimlerde örtmeye çalışması kendini sürekli tekrarlarla dayatacak ve *anımsatacak* bu kökensel başlangıca dolayımamada bulunur. Özne kaçmaya çalışsa da *gerçek* kendini olanaklı her durumda hatırlatır; *gerçek*, eksikliğin, boşluğun dönüşüdür ve simgeselin yerinden oynattığı öznenin *gerçekle* karşılaşması yazgısal bir kaçınılmazlığı ifade etmektedir. Bu karşılaşma *reddedilen*, *bastırılan* ya da *yüceltme* yoluyla her defasında

varlığıyla yüz yüze gelmekten kaçınılan *gerçekle* öznenin ilişkisinin aslında başladığı andan itibaren boşlukla doluluğun, varlıkla yokluğun işin içinde olduğu bir devinim eşliğinde işlediğini gösterir. Bu işleyişte söz konusu olan varlık yokluk diyalektiği, çıkışını öznelleşme sürecinin başındaki insan yavrusunun varolanlarla kurduğu ilişkiyi olanaklı kılan öteki-yönelimli bağımlılık ilişkisinden alır. Lacan'ın da belirttiği gibi “(...) Her şey özneye çeşitli gösterenlerce sunulduğu zaman var-olmaya başlar (...) ve tam da bu düzeyde *Fort Da*'nın bağlaşığıdır ve eş-sürekli işleyişte *Da*'nın alternatifi olarak işler.”(Lacan, 1997:65) Öteki olarak annenin talebe dönüşen *eksiğe* cevap verebilmek için çocuğun yanı başında *durması* ya da *burada-olması (da-sein)* bu mevcudiyetin, annenin çocuğun yanında sürekli bulunmasının olanaklı olmaması nedeniyle, her an *gidebilme* ve *uzaklaşma* anlamında *ortadan kalkmasına, belirsizleşmesine (fort-sein)* ve böylece *eksikliğin* öncelikle öteki-yönelimli ilksel ilişki biçiminde kendini gösterdiğine işaret eder. Böylece ötekine bağımlılığın ve kendi kendine yetemeyen bir organizmanın ilişkiselliğiyle başlayan öznelleşme sürecinde özne daha henüz sürecin başında belirleyici olan ontolojik bir durumla, yani eksikliğiyle karşılaşır ve bu ontolojik noksanlığı, acısını dindirecek bir ‘gerçekliği’ oluşturma yolunda kullanır; bu bağlamda özne eksikliğin yayılımı ve yansıtılması dolayımında aynı acıyla olduğu gibi hazla da hastalıklı bir yönelim temelinde temas eder; bu nedenle acının bu denli etkili olduğu öznelleşme sürecinde hazzın Lacan için var-oluşun neresinde durduğu ve acıyla nasıl bir ilişki içinde bulunduğu önemlidir.

2.2.3.2. Haz

Lacan için haz da acı gibi öznenin kurulum sürecinde var-oluşa vurguda bulunan kökensel bir durumdur ve aynı acıda olduğu gibi, duyumsal bir süreci değil duyumları önceleyen köken bir durumu ifade eder. Bu köken durum ifadesinden özneyi önceleyen haz ilkesi anlaşılır. Evans'ın da belirttiği gibi “(...) Lacan haz/zevk sözcüğünü kendi başına kullandığında bile daima haz ilkesine göndermede bulunur yoksa herhangi bir duyumsamaya değil. (...)” (Evans, 2005:148) Hazzı Freud'un yapmış olduğu gibi gerçeklik ilkesi dediği ilkeyle karşı karşıya koymayan Lacan'a göre bu iki ilke ve bunların ilişkisi öznenin kökeninden kaynaklanan ontolojik *eksiklikle* ilgili olarak birbirine dönüşen ve bu anlamda özneyi belirleyen bir varlık-yokluk “diyalektiğinin” kurduğu kökensel bir var-oluş durumuna işaret eder. Haz bir an önce *var olan* ve özneye belli bir istikrara işaret eden bir anın, bir an sonra *ortadan kalkmasıyla* birlikte tekrar elde edilmesi ve sonrasında elde tutularak sürdürülmesi çabası olarak hazzsızlığa dönüşün, hazzsızlıkla aynışmanın ifadesi haline gelir. Başka bir şekilde dile getirilecek olursa hazzın ortaya çıktığı nokta aynı zamanda hazzın ortadan da kalktığı noktadır; başka bir biçimde dile getirilecek olursa erosla thanatos *gerçeğin* dönüşümlü ama aynı zamanda birleşik görünimleri olarak yerlerini almaktadırlar. Ragland'ın da vurguladığı gibi: “Haz ilkesi gerçeklik ilkesine karşıt değildir. Burada söz konusu olan daha çok hazzın ya da mutluluğun, oluştuğu ilk andan hemen sonra Lacan'ın gerçeklik ilkesi ya da tekrarın ikinci anındaki ölüm güdüsü dediği hazzsızlığa dönüşmesidir. Haz hazzsızlığa dönüşür, çünkü tekrar, tanımlı itibarıyla bir önceki ana, kaybolan hazzın (ya da sürekliliğe) göndermede bulunur.” (Ragland,

1995:88) Bu dönüşümlü ilişki öznenin her anında etkin bir rol oynar. Özne bir yanda mutluluk, kişisel başarılar, eylemlerin sonucunda ulaşılan memnuniyet gibi *doluluğa* yakın durumları deneyimlerken öte yandan şüphe, korku, kaygı ve dehşet gibi tamlik, dolululuk hissini ortadan kaldıran *eksiklik* ya da *boşluk* durumlarını deneyimler ve gündelik var-oluşu bu iki uçlu hattın arasında gidip gelme anlamında bir tür travmatik salınımla belirlenir. Tam da bu nedenle özne var-oluş salınımindaki eylemlerini tanıdık olanın ve doluluk anlamında devamlılığa, istikrara vurguda bulunan önceki durumların ya da nesnelerin tekrarına, yeniden deneyimlenmesine dayandırır. Bu bağlamda öznenin etkinliği ayrılmanın ifadesi olan bilinçdışının ya da kendini bu alanda gösteren güdülerin kayıp nesnenin yarattığı eksikliği gidermeye çalışması yönünde gerçekleşir. “Güdü olarak adlandırdığım öznedeki etkinlik nesnelerle onlardan ilksel kaybı kurtarıp yeniden eski haline getirecek biçimde ilişki kurmak yoluyla olur.”(Lacan 2006:720) Bunun özne için tekrar dışında başka bir yolu yoktur. Bu durumda özne benliğini, tekrarın *tanıdıklığında* tam ve dolu hissettiren geçmişe yönelterek tanıdıklığı ve tanıdıklıkla birlikte gelen emniyeti, sabitliği, kalıcılığı ve sürekliliği deneyimlemeyi ister. Haz ilkesi bu bağlamda özneyi *boşlukla*, *gerçekle* temastan koruyan ve zamansallığı öznenin geçmişinde sabitlenen noktaların tekrarı üzerinden açarak öznenin eylemlerini daimi bir arayış temelinde yönlendiren kurucu bir ilke olarak işler. Lacan’ın da vurguladığı gibi “(...) Haz ilkesinin işlevi insanı tekrar bulmak zorunda hissettiği fakat asla ulaşamadığı şeyi aramaya itmesinde yatar.” (Lacan, 1997: 68) Simgesel öncesi dönem anlamında mitik geçmişin ardı sıra oluşan simgesel geçmişteki noktaların tekrarı üzerinden sabitlenmeye *kilitlenen* öznenin bu

tutumu tekrarın olanaklılığına ilişkin ikili bir ayrımın da ortaya çıkmasına neden olur. Bu ayrım tekrarın orijinal ve orijinal olmayan biçimlerde gerçekleştirilmesine dayanır. Öznenin simgesel alandaki iğdiş edilmiş, yani *das Ding*'le olan doğrudan bağını kaybetmiş simgesel var-oluşu bu simgesel iğdiş edilmeye bağlı olarak oluşan matriks içinde (yani gösterenler ağı içinde) devinen ve özneye arzunun kısmi, parçalı görünümüleri olarak sunulan ve özne için yüklü anlamlara sahip nesnelere bağlanmasına ve hareket alanı olarak “kişisel” uzanımın bu bağlanma çerçevesinde oluşturulmasına neden olur. Öznenin bağlandığı ve onu o yapan bu nesnelerden kurulu uzanımı özneye tamamen yanılsamadan ibaret bir bütünlük algısının oluşmasına yol açar; özne bir anlamda hareket alanı olarak yaşamını ören bu noktalar üzerinden bir sürekliliğe, eksikliğin olmadığı doluluk anlamında bir *varlığa* sahip olduğunu düşünür; fakat süreklilik *yok-luğun* belirlediği bir *var-oluş* için sadece bir yanılsamadır ve öznenin simgesel düzende yer almasının, yer bulmasının *gerçekten* kopuk imgesel yansıması ile bu yansımanın simgesel bir boyutudur. “(...) Özne yanılsamanın yarattığı bir yıkımla bozulan dengesini yaşamsal alana denk düşen anlamsal alanını yeniden örgütleme gereksinimi duymasıyla kurar.”(Lacan, 1997-a:269) Bu, özne için yaşamsal ve yaşamsal olduğu ölçüde de kaçınılmaz bir sonuçtur. *Gerçeğin* yerini alan simgesel ağı içinde devinen öznenin ötekiyle imgesel yansıtmalara dayalı bilinç-dışı ilişkisi ve bunun beraberinde getirdiği boşluk olarak beliren yıkımlar böylece öznenin sabitliği sağladığı *sanılan* geçmiş anların –bu sabit noktaların bıraktığı izlenimler aracılığıyla- kökensel (orijinal) olmayan ve bu nedenle de fantezilere sebep olan tekrarlarını gerçekleştirmesine yol açar. Fantezilerin oluşumu, kökensel olarak

gerçekleştirilmesi olanaklı olmayan bir durumun, *das Ding*'le birleşme anlamına gelen mutlak hazzın paradoksal varlığında düğümlenir; başka bir ifadeyle fanteziler kökensel tekrarın olanaksızlığı anlamında hazzın paradoksal varlığının tetiklediği bir durumdur ve Ragland'ın da vurguladığı gibi “(...) haz bir sabitleme, hafızadaki bir iz ya da harf olarak kalır ve bedeni fantezilere verir. Böylece, haz kaybı silmek için fanteziler kuran tekrarlar aracılığıyla ele geçirilir.”(Ragland, 1995:89) Kendi kendini üreten fantezilerin hayaletsi varlığıyla tanıdık kıldığı simgesel alanda öznenin hakiki anlamda gerçekleştirebileceği tek tekrarlanabilir orijinal eylemi, tanıdık kılmaya çalıştığı halde bunu başaramadığı ve bir yanılsama içinde yaşadığı bu yabancılaştığı alanda onu yabancılaşmasının kökenine indirecek olan, Antigone'nin eyleminde de somutluk kazanan, olanaksız ya da 'iyi' olarak 'kötüyü' gerçekleştirmesidir. Bu, her şeyi olanaklı kılan temeldeki hiçbir *Şeyle* karşılaşmaktan ve böylece acıyla hazzın karıştığı olanaksız deneyimlemekten, özne olarak özneliği geride bırakmaktan ve bu anlamda olanaksızın paradoksal imasından başka bir şey değildir.

2.2.3.3. Acının Hazzı

Lacan'ın kuramsal evreninde kurgusal bir var-oluş sergileyen öznenin kurulum sürecinde, merkezi bir konumu olduğu ileri sürülen arzu yer alır; arzunun arka planındaysa onu da devinime sokarak çevrimi başlatan ve böylece yapının tümünü kuran ve bu anlamda mutlak bir konumu olan *jouissance* bulunur. Özne var-oluş hattı boyunca acıyla da hazla da ardında *jouissance*'ın yattığı oynak bir zemin üzerinde temas eder. *Jouissance* Lacan için simgesel alanı önceleyen, dilin sınırları içine çekilemediği için bu sınırların dışında kalan, mutlak ve bu

nedenle de mitik konumu olan bir bütünlüğü, doluluğu, anneden kopmamış olmak anlamında ayrımsızlığı ve böylesi bir ayrımsızlık olarak Varlığı, yani *das Ding*'i, *gerçeği* dile getirir. *Das Ding* bu bakımdan hiçbir zaman tekrarı olamayacak, bulunamayacak, elde edilemeyecek bütünlük 'deneyimi' olarak *kayıp nesne*'ye denk düşer. Bu bağlamda *jouissance* ilkin özneleşme sürecindeki öznenin arzusunun kayıp nesnesidir, ikincil olarak bu kayıp nesnenin ateşlediği, harekete geçirdiği arayıştır ve üçüncül olarak da bu arayışta sınır ihlali ve sınır ötesine geçiş anlamında öznenin dayanamayacağı, taşıyamayacağı ve bu yüzden de ortadan kalktığı nihai durumun ifadesi anlamında acı veren haz "deneyimidir". Bu söylenenler bağlamında **acı**, kopulan *jouissance*'ın yer yer *belirginleşerek* simgesel ağda anlamdan yoksun boşluklar olarak görüldüğü durumlarda somutlaşırken; **haz**, boşluk duygusunu göz önünden uzaklaştıran sabitliğin ve tanıdıklığın sınırları içinde *gerçeğin* yaratabileceği gerilimsel yoğunluğun, maruz kalış durumunun olabilecek en alt düzeye çekilmesi anlamında *yapılan* haz ilkesi anlamına gelir. Lacan'ın deyişiyle: "Haz ilkesi aslında, psişik aygıtın bütün işleyişini düzenleyen gerilimi olanaklı olabileceği kadar düşük bir seviyede tutacak denli göstereni üreterek özneyi bir gösterenden diğer bir gösterene yöneltecek biçimde işler."(Lacan, 1997:119) Haz ilkesinin yoğunluk düzeyini olabildiğince düşük tutmaya çalıştığı psişik yapının kökenindeki gerilimin nedeni olan *gerçek*, haz ilkesinin tüm düzenlemelerine karşın gene de özneye öznenin sınırı geçtiği durumlarda temas eder. Bu durumda *jouissance* gündelik varoluşun akışında belirginleşen acı olarak değil *gerçekle* birleşmenin, yasayı, haz ilkesinin sınırı anlamında yasayı geçmenin ve böylece yaşanamayacak bir hazzı, hazda

gerçekleşen acıyı ya da acı da gerçekleşen hazzı yaşamayı “seçen” öznenin deneyimlenemez “deneyimi” olarak görünür; gösterenlerin akışında seyreden üzeri çizili var-oluşun seyrinin kesintiye uğradığı, silindiği bu paradoksal durum böylece boşluğun görünümü haline gelir. Gösterenler arasında gidip gelen ve anlamsal sabitlikten yoksun olan özne, bu akışkan ağda Lacan’ın kapitone noktaları diye adlandırdığı gösterenle gösterilenin birbirine düğümlenerek kilitlendiği ve böylece nesnelerle sanki değişmez, bütüncül anlamları varmışçasına bir sabitlik ilişkisine girdiği bir düzlem üzerinde hareket eder. Bu bağlamda Lacan için “(...) insanın deneyiminde temel bir özellik olarak görünen kapitone noktaları(...)” (Lacan, 1997-a:268) deneyimlenemez *jouissance*’ın yarattığı fantasmatik bir yapı taşı haline gelir. Bir tür kendi boşluğunu doldurma taktiği olan ve bilinçdışı yansıtma biçiminde öznenin ötekiyle girdiği ilişkide ve bu ilişkinin özneye verdiği kısmi karşılıklarda somutluk kazanan arzu böylece öznenin karşılaştığı hiçbir nesnede tam anlamıyla nesneleştiremeyeceği, denk gelemeyeceği ama tam da bu nedenden ötürü arayışı sürekli kılan *jouissance* aracılığıyla kendi *olumsuzlaması* içinde *olumlanan* bir durum olarak işler ve simgeler dünyasını bütün öğeleriyle kurar. Özne, yoksunluğunun ikamesi olan simgesel düzen aracılığıyla simgesel düzende sürekli olarak arzular; fakat bir boşluk olarak arzusun simgesel alanda işlemesi *jouissance*’ın fantasmatik bir doyum biçiminde deneyimlenmesine neden olur. Boşluğun simgesel düzeydeki karşılığı olan nesnelerle ya da sabitliklerle girilen ilişki böylece dayanılması, altına girilip taşınılması olanaklı olmayan bir durumun olanaklı hale getirilmesine yol açar. Fantasmatik olanı bu şekilde yorumlamak olanaklıdır. Bu bağlamda Chiesa’nın da belirttiği gibi

“(...) nesne a’lar fantasmalar olarak temel eksiğin paradoksal temsili konumundadırlar.”(Chiesa, 2007:167) Boşluk, temel eksiğin, kökende yatan mutlak yoksunluğun, elde edilip doldurulamaz paradoksal görünümleri olan ve bu anlamda özneye sadece geçici bir doyum hissi yaşatan –Lacan’ın nesne a olarak adlandırdığı- sabitleyici her şeyde sürer gider. Anılar, işler, idealler, statü, kariyer gibi simgesel ağın sunduğu her türlü içsel ve dışsal “iyi” temelde yatan bu boşluğu dindirmeye yetmez ve *jouissance* mutlak kayıp olarak gündelik yaşamın tüm oldubittisinde hüküm sürerek arzuyu canlı kılar. Bu noktada paradoksal olanı iki şekilde anlamak olanaklıdır: ilkin *jouissance* hem arzuyu canlı tutar hem de arzunun canlılığı anlamında öznenin angajmanını bir yanılsama içinde yaşamasını sağlar; yani doyumu parçalı varolanlarla girdiği bütünleme ilişkisinde yaşamaya çalışan özne hedefine varamadığını, amacına ulaşamadığını anladığı her an ötelenen doyuma ulaşmak için tekrar harekete geçer ve arzusu sürekli kılınır; bununla birlikte sürekli kılınan arzunun ardında hep mutlak doyumun yaşanacağı anın belli belirsiz beklentisi yatar; fakat yaşanılabilecek böylesi bir mutlak doyum anı yoktur; ya da daha doğrusu böyle bir doyum anı olarak *jouissance*’dan söz edilebilir; ama *jouissance* da yalnızca “(...) haz ilkesinin ötesinde olduğu bilinen (...) bir tür acı çekme olarak(...)” (Lacan, 1997:184) varlığından söz edilebilir bir şeydir. Bu noktada ilginç olan, bu acı çekmenin ayırıcı özelliğinin bir tür doyumu içinde barındırıyor ve bu anlamda paradoksal bir duruma işaret ediyor olmasıdır. Paradoksal olmanın ikinci anlamı, yalnızca haz duyulan bir acının ya da acıda yaşanan bir hazzın ima ettiği klinik anlamlarla sınırlı kalmayan kökensel var-oluşa açılır. Gündelik yaşamı haz ilkesi tarafından belirlenen özne eylemlerinin tümünde mutlak

arzuyu hedefler ama yalnızca bunun sönük bir yansıısıyla karşılaşır; ama bu yetmez; özne bir gösterene tutunarak gösterenlerden kurulu simgesel ağın içinde bu ağın dışında kalacak ve ortadan kalkacak biçimde eylemde bulunabilir ve sonunu hazırlayabilir; bu bağlamda *jouissance* “ölüme doğru giden yoldur”(Lacan, 1997:17) ve haz ilkesinin *ötesine* geçmeye çalışarak ihlali gerçekleştiren ve aşırılığı gösteren öznenin eyleminin ardındaki tek itki ölüm itkisidir; bu haliyle nihai son olarak yıkımı getiren mutlak haz, acıyla hazzın birleştiği paradoksal bir yaşantının hazzı olarak paradoksallığın ilk anlamındaki gibi fantezilerin değil silinmenin alanıdır ve bu nedenle de bilinemeze ilişkindir. Öznenin *jouissance*’ın ifade ettiği türden bir fanteziyi yaşadığı ve bildiği yere gündelik ilişkiler ekseninde, sınırın *berisindeki* varolanlar alanıdır ve bilinebilirlik de haz ilkesinin sınırları içinde kalan bu alanla ilgili görünmektedir. Chiesa’nın da belirttiği gibi: “(...) insanın gerçekleştiğini bildiği tek *jouissance* anı, fantezilerin üretildiği alandır.”(Chiesa, 2007:167) Tüm bu dile getirilenler bağlamında fantezilerden kurulu anları besleyen paradoksal bir yaşamsal akışta kayıp giden Lacancı özne, var-oluşunda arzuyla ölümü biraraya getirerek devinen erotik ve erotik olduğu için de trajik bir görünümü göz önüne serer.

2.3. Trajik Eros

Öznenin erotik ve trajik biraradallığını göstermesi açısından önem taşıyan Antigone trajedisini Lacancı kuram açısından şöyle yorumlamak olanaklı görünmektedir: Antigone’nin kardeşi ve Kreon’un yeğeni Polyneikes gösterenle gösterilenin ayrılmışlığı nedeniyle Antigone ile Kreon’a farklı anlamlarda

görünür. Saussurecü dilsel çerçeveyi alarak gösteren gösterilen ilişkisini öznenin yapılanması olarak bilinçdışının oluşumuna aktaran Lacan'ın aradaki bağlantısızlığın oynak zemininde gerçekleşen oyunu ve bu oyundaki yazgısallığı trajediyle erosun aynılaştığı bir yapının “doğal” sonucu olarak yorumladığı söylenebilir. Gösterenlerin hiçbir zaman gösterilenlerle aynı olmaması, örtüşmemesi öznenin yarılmış ve dil içinde kendi kendine yabancılaşmış arzuyla dolu boş varlığının ifadesi olarak bu ayrılmışlığı birleştirerek sabitlemeyi istemesine neden olur. Sabitleme, birbirlerinden kopuk ve sürekli kayış içinde olan gösterenlerle gösterilenler arasında düğümlenen, bunları birbirine bağlayan ve böylece akışkan bir ağ olan ve bu nedenle de mutlak anlamlardan yoksun simgesel alanda özneyi bu akışkanlığın oluşturduğu çevrintiden koruyan, ona tutunabileceği sağlam temeller veren yaşamsal bir koşul olarak ortaya çıkar. Dilsel alanda yabancılaşmanın yarattığı sürekli arzulama durumu böylece sabitleme yoluyla gerçekle teması, karşılaşmaya yol açar. Başka bir deyişle arzunun beraberinde trajik olanı getirmesi kaçınılmaz olur. Eros ancak ölümden kendisi olarak hedefin gerçekleşmesine hizmet etmiş olur. Kreon ve Antigone hedefin gerçekleşmesi anlamında anlamsallığın parçalanmış yüzeyinde kilitlenerek sabitlendikleri ve tutundukları anlamsal uğrakta yıkımı yaşarlar. *Yok-lukta, yok-sunlukta, eksiklikte beliren özne yok-oluşturaktan ortadan kalkar, ortadan kalkan özneyle birlikte arzu da biter; dilsel parçalanmışlık böylece artık bir parçalanmanın olanaklı olmadığı, başlangıçsız ve bitimsiz boşluğun olduğu bir alanda sona erer, gösterenle gösterilenin kopukluğu nihayete erer, dil ve anlam geri dönmemesine yok olur ve hiçbir şeyden söz etmenin olanaklı olmadığı, çünkü anlamın koşulu olan sözün ortadan*

kalktığı dillendirilemez, görülemez, bilinemez, deneyimlenemez alanı açılır.

Eros trajik olana varır ya da trajik, erosla başlar.

III. BÖLÜM

Yokluktaki Varlıkta Birleşen Arzu(lar)

Platon ve Lacan farklı alanlarla ve bu alanlar bağlamında biriken farklı sorunlarla uğraşmış görünmekle birlikte temelde öznenin ne ya da kim olduğunu arayan belirleyici bir soru bağlamında öznenin temeli olan yok-lukla yani arzu sorunuyla/sorusuyla karşı karşıya kalırlar. Her iki düşünürde de kökenin karşılık geldiği alanın belirleyici özelliğinin bilinemezlik, ele geçirilemezlik, ulaşılamazlık, dile getirilemezlik olduğu söylenebilir. İlginç olan nokta bilinemez olan bu alanın bizzat bilinebilir olanın, ussal olanın nedeni gibi görünmesidir. Platon'da düşünce tarihi boyunca ideler alanı olarak, ussal olanın uzamı olarak yorumlanagelen ve bu özelliği nedeniyle aslında yetkinliğin ve tanrısallığın alanı olarak görülen bu alanla eksikliğin alanı olarak görülen buradalığın alanı karşıtlık oluşturur. Başka bir ifadeyle uçlarında söz ile hakikatin yer aldığı birbirinden ayrılmış görünen iki farklı alanın varlığı söz konusudur. Bu bağlamda odağında eksikliğin belirtisi olan sözün bulunduğu alanla sözün karşılayamayacağı varlığın, yetkinliğin oluşturduğu bu karşıtlığın gerilim hattında arzunun devinimi ve bu devinimin taşıyıcısı konumundaki özne bulunur. Özne işgal ettiği ara-konum nedeniyle, yani arzuyla olan bağlantısı nedeniyle kelimenin her iki anlamında da seyir halinde bir öznedir: arzu dolu olması ve kökene ilişkin özleyişi onu sürekli bir arayış içine, seyir haline/gidiş haline sokmakta; bu sürekli gidiş hali ise aynı zamanda derin bir düşünüşle, sorgulayan, sorunsallaştıran bir tutumla, yani tanrısal olana, yetkin olana yabancı, bilgece bir tutumla eşleşmektedir. Dilin sınırları içine çekilemeyen ve bu nedenle mutlak bir ötekilik olarak kalan ve insani varoluşun eksikliğini, yok-

luğunu ifade eden alan aslında her iki düşünürde de arzuya yer açan bir işleve karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Platon'daki mitik söylemle diya-lojik yapının ve benzer biçimde Lacan'daki psikanalitik söylemin, arzuyu olanaklı hale getiren eksik varoluşun ve bu varoluş ekseninde örgütlenen bir arzu söyleminin anlatımı olarak okunması olanaklı görünmektedir.

3.1.Lacan ve Sınır

Platon'un Şölen diyalogundaki mitik anlatısıyla insanın doğasını ve bu doğanın beraberinde getirdiği *acıları* betimleyen Aristofanes- Lacancı bakış açısıyla okunmaya çalışıldığında aslında- öyküsü aracılığıyla öznenin olduğu haliyle nasıl bir *sınır* varoluşu gerçekleştirdiğini göstermeye çalışır. Özneden ayrı başına yer alan bir sınırın olmadığı, sınırın bizzat öznenin varoluşuyla ortaya çıkan ve belirgin hale gelen bir durum olduğu, böylece aslında sınırla öznenin bir ve aynı şey olduğu, Aristofanes'in bütünlüğü, yuvarlaklığı bozulan insan türünü anlattığı mitosunu ile gösterilir. İnsanın mitik kökenlerine ilişkin "dinsel" tonlar da taşıyan Aristofanesçi anlatının Lacancı psikanaliz, insan varoluşu, analiz, analizin her iki ucunda yer alan öznel ve bilimi de içine alan çeşitli söylemler bakımından ne gibi anlamları olabilir ve bu bağlamda sınır düşüncesinin Lacan'da nasıl bir işlevi ya da daha doğrusu anlamı vardır? Sınır, sınır olarak neyin sınırır? Aristofanes'in anlatısının Şölen diyalogu içindeki önemi diyalogda ilk defa insanüstü bir biçime sahipken bu bütüncül yapısından olan ve böylece bir *eksiklik* varlığı olarak yaşamını sürdürmeye mahkûm edilen özneyi resmeden bir anlatı olmasında yatar. İnsanın eksik bir varoluşa mahkûm edilmesi onun tanrılarla boy ölçüşebileceğini düşünme *hubris*'ini (kibrini) göstermesinden kaynaklanır; böylece insan eksikliği içinde kalmaya bırakılarak

aşamayacağı bu eksikliğin oluşturduğu bir yazgıyı yaşamaya başlar; başka bir deyişle öznenin varoluşu *negatif* bir özellikçe belirlenir. Bu bağlamda anlatıda iki önemli noktanın ön plana çıktığı söylenebilir. İlk insan başlangıçta kendi kendine yeten, kendi kendisiyle örtüşen dişi ve eril öğelerin bir arada olduğu bir bütündür ve bütünlüğü içinde *kusursuz, mükemmel* bir varoluştur. Kusursuzluk *hubris*'in beraberinde getirdiği başkaldırmayla bozulur ve ceza parçalanmaya, ayrılmaya ve böylece birbirinden farklı cinsiyetlerin ortaya çıkmasına neden olur. Başka bir deyişle *farklılık, ötekilik* kendine yetmemenin, yetememenin, yani eksikliğin ifadesi olur. Bir yanda tamlığın işareti olan mükemmellik diğer yanda kusurlu oluşun ifadesi olan eksiklik. Bu durumda mükemmellik bir zamanlar sahip olunan orijinal bir varoluşa, kusurlu oluş ise düşmüşlüğü ifade eden eksik bir varoluşa işaret eder. Varoluşun özünü uzaklaşılın orijinal durumla içinde bulunulan durum arasındaki boşluk oluşturur. Boşluk öznenin sürekli doldurmaya çalıştığı fakat bunda bir türlü başarılı olamadığı kapatılamaz bir aralık olarak varlığını mutlak bir biçimde gösterir ve böylece ulaşmayı istediği bir ilk durumun/konumun, mükemmelliği ima eden *arzusuyla* kendini gerçekleştirmeye, kurmaya, var etmeye çalışır. Başka bir deyişle Aristofanesçi anlatıyı insan olmaya girişin, kendi yitimliliğinin açtığı eksikliğinde *ötekine* gereksinim duyan bir varoluşun öykülenişi olarak okumak ve konumlandırmak olanaklıdır. Mit bu şekilde okunduğunda Lacan'ın bir bakıma Freud'dan devralarak *jouissance*'a dönüştürdüğü ölüm güdüsünü ve bu güdünün insani varoluşun öne sıra açtığı olanaklılıklara ışık tutar; bu bağlamda Miller'ın da dile getirdiği gibi “Bu güdü kimliğimizin sınırlarını aşarak onu yıkımla tehdit eden mutlak ve saf bir araştırmayı temsil eder.”(Miller, 2007:73) Aristofanesçi mitik

anlatı aracılığıyla tanık olunan insan dünyasına giriş bizden bu dünyanın temel yapı taşlarının neler olduğunu anımsamamızı talep eder. Yetkinliği ifade eden ilk durumundan olan insani dünyayı, içinde var olduğu Öteki oluşturur. Yitimliliğinin açtığı eksikliği içinde insan, mevcut anlamların ve iyilerin alanı olan ve benliğine var olan anlamlar üzerinden sabitlik kazandırarak -kurgulanan özneyi egemen üretim ilişkileri ve ideolojiler dolayımında- sürekli bir biçimde yeniden üreten bu büyük öteki anlamındaki simgesel alanda sınırın belirginleşmesini, kendi var oluş hattında ortaya çıkmasını sağlar. Bu belirginleşme yıkımla olanaklı hale gelir. Bu bağlamda yıkımdan anlaşılması gereken nedir? Yıkım her şeyin ortadan kalktığı, yok edici bir yıkım mıdır yoksa beraberinde getirdiği bir yaratıcılıktan, yaratma gücünden de söz etmek olanaklı mıdır? Yıkımla sınır arasında nasıl bir ilişki vardır? Felaket, düşüş, talihsizlik gibi anlamları olan Até'nin sınır olarak anlamı hem Lacan'ın Antigone okumasında hem de Platon'un ortaya koyduğu Sokrates imgesinde ortaya çıkan yıkıcılığın olumlayıcı anlamında düğümlenir. Butler bunu Antigone'nin eylemi bağlamında "bir sınır olarak Varlığın konumunda" bulur. (Butler, 2000:49) Bir sınır olarak Varlığın konumu insanın kendi varoluşunun olanağı olarak ölümle, yitimliliğiyle karşılaşması anlamında Varlıkla karşılaşmasıdır:

"Antigone imgesel düzene ilişkin her şeyi arıtmanın imgesidir. Antigone'nin bu merkezdeki görünümü metonomik olarak Lacan'ın ilk ölümün koşullarını, yani ölüm ve yaşam döngüsünü ortadan kaldırdığını söylediği ikinci ölümün göz önüne alınmasına yol açar. Dolayısıyla ikinci ölüm kurtarıcı bir döngünün olmadığı, ardından hiçbir doğumun gerçekleşmediği bir durum olarak aslında Antigone'nin ölümü olacaktır(...) Lacan daha sonra ikinci ölümü Heideggerci sözlükteki büyük harf uyluşımını ödünç alarak 'Varlığın kendisiyle' özdeşleştirir. Bu durumda Antigone imgesi, karasız olmanın ve kararsızlığın imgesi olarak bizatihi Varlığı konumudur." (Butler, 2000:49)

Lacan'ın Antigone okumasının açığa çıkardığı şey simgesel alanın durağanlaştırdığı ben'in ve bu ben'in donuklaşan, devinimini kaybetmiş, bu haliyle de belirleyici özelliği ortadan kalkmış *arzusuna* dikkat çekmektir. Kendini yıkım olarak gösteren ve öznenin kendi yitimsizliğiyle karşılaşmasına olanak sağlayan sınır bu nedenle olumlu bir tarafa da sahiptir. Yıkım, temeli bir tür *yok-lukla*, negasyonla belirlenmiş ve bu *yok-luk* dolayımında özne konumunu kazanmış bir varoluşun, kökeniyle karşılaşarak öne tıkanmış bir arzuya yer açmasının yaratıcı yollarına işaret eder. Arzuya yer açmak ilkin sınırdan durmayı, ardından sınırın ötesine geçmeyi ve sınırın ötesine geçerek aynı Oidipus gibi “(...) kendi varlığının silinmesine neden olan hakiki bir ölümle ölmenin” olanağına doğru açılmayı ifade eder. (Lacan,1997:306) Ya da De Kesel'in ifadesiyle “(...) Até bir sınır olarak durur. İnsan varoluşu bu sınıra doğru hareket edip de bu sınırı ihlal ettiğinde bu geçiş bizi artık kendimizi sürdürüp devam ettiremeyeceğimiz bir alana getirir.” (De Kesel, 2009:229) Yıkımla birlikte öznenin ortadan kalkması elbette psikanalitik çözümlemenin hedeflediği bir durum değildir; sınırın ötesine geçme arzusunda haz ilkesinin sunduğu mevcut iyilerin ötesine geçme arzusu yatar. Mevcut iyilerin ötesine geçmeyi ise ilkin bir tür *kendinin farkına varış* olarak yorumlamak olanaklıdır. Kökendeki eksikliğin farkına varış, kökendeki *yok-luk*, öznenin oluşturuca öğelerini, onu o yapan etmenleri yaratıcı bir biçimde tekrar ele alması ve kendisini donduran, arzusunu söndüren kurgusal dizgenin içinde özgün bir varoluşu gerçekleştirmesini olanaklı kılar. Sınır bu bağlamda otantik bir varoluşun da koşulu haline gelir. Butler'ın da vurguladığı gibi:“Otantiklik Antigone'nin ihlal eden arzusunda görünür olur. (Butler, 2000:53) Bu

söylenenler bağlamında öznenin parçalanmış, üzeri çizilmiş konumunun beraberinde getirdiği sınır ve sınırın ötesine geçme anlamında ihlal, Lacan için öznenin kendisiyle ve onu özne kılan kökeniyle karşılaşmasının yolunun açan ya da kapayan kültürün ve kültürel alandaki söylemlerin varlığını gündeme getirir. Bu nedenle sınırın özne olarak insan varoluşunun oluşumu yanı sıra bu varoluşun yorumlanmasında etkin rol oynayan söylemlerle ve bu söylemlerin içinde ortaya çıkan özne tipolojileriyle olan ilişkisi Lacan için önem taşır.

3.1.1.Bilimsel Söylemin Açmazı

Sınırı, üzerine çizgi çekilmiş, yasaklı ve yasaklı olduğu için de parçalanarak kendisine yabancılaşmış bir özne olarak yorumlamak Lacan'ın sunduğu çözümleyici söylemi ve bu söylemin diğer etkin söylemlerden; ama özellikle de bilimsel söylemden olan farkını görmek bakımından kritik bir önem taşır. Yasaklı özne hep bir söylemin öznesidir ve bir söylemin öznesi olarak kendini kendine açma eylemi onun kendine yabancılaşmış yapısında ve bu yapının örtük dinamiklerinde saklıdır. Bu bağlamda söz konusu olan, öznenin yabancılaşması içinde bilgiyle ve bilgi üzerinden de kendisiyle kurduğu ilişkidir. Bu nedenle söylemlere ayırıcı özelliğini özneyle bilginin ilgili söylem içinde nasıl konumlandığı verir. Bilginin Lacan için taşıdığı anlam ve önem genel olarak bilgiyi üreten söylemlerin, özel olarak da bilginin, öznenin kendi arzusuyla ilişkiye girmesinin birer görünümü olarak nasıl işlediğiyle yakından ilintilidir. Öznenin kendi arzusuyla ilişkiye girmesinin temelindeyse kökeninden koparak yabancılaşmış olmasıyla parçalanmışlığı, kopmuşluğu içinde onu kendisiyle özdeş kılacak bütüncül bir yapıdan yoksun olduğu gerçeği yatar. Bunun Lacan için anlamı insanın diğer canlıların tersine doyuma dayanan bir yapıya sahip

olmaması, başka bir deyişle sabit, doyurulabilir bir arzunun hükmünce yönetilmemesidir. Bu bağlamda öznedeki kopmanın yarattığı bir tamamlanma arzusu anlamında *çok-biçimli*⁶³ bir haz doyumunun etkin olduğunu ve bu doyum çerçevesinde arzuyla ilişki kurmanın farklı yolları olduğunu söylemek olanaklıdır. Yarılmış, sınır öznenin bastırdığı güdülerinin yüceltilmesi anlamında kültür, özne için onu belirleyen arzusuyla ilişkiye geçebilmesinin tek geçerli yoludur; başka bir deyişle, söylemlerin oluştuğu alan olarak kültür, öznenin kendini bütünleyerek doyuramayacağı arzusunun ve onu var eden bu arzusıyla girdiği hep sürüncemede kalan diyalektik ilişkisinin bir ifadesidir. Bu diyalektik ilişkinin özünü ise öznenin kendini hep bir boşluk olarak gösteren arzusıyla arasında duran kapatılamaz mesafe oluşturur. Arzu ve mesafenin söz konusu olduğu noktada Lacan için belirginlik kazanan kavram *Şey*'dir; çünkü Lacan'a göre "İnsanın yarattığı tüm biçimleri içinde Şey daima boşlukla temsil edilir; çünkü o başka hiçbir şeyle temsil edilemez-ya da daha kesin bir deyişle söylenecek olursa o yalnızca başka bir şey aracılığıyla temsil edilir; fakat yüceltmenin tüm biçimlerinde belirleyici olan boşluktur."(Lacan, 1997:129-

⁶³ Arzuyla ilişkisinde insanın yönelimi ilkin Freud'un kuramının ortaya çıkardığı ve sonrasında da Lacan'ın yorumunun gösterdiği gibi çok biçimli bir sapkınlık olarak gerçekleşir. İlkel kayıp anlamında anneden kopuş ve bu kopuşun yarattığı kültürlenme süreci, başka bir deyişle özneleşme evresi, içten içe kopuşun yarattığı sürekli eksikliğin dindirilemezliğini duyumsayan travmatik öznenin kopuşla oluşan bu giderilemez mesafeyi kapatmaya çalışacak kimi tutumlar geliştirmesine neden olur. Özne bir bakıma sürekliliği olan bu acıdan kendini muaf tutacak ve onu şimdiye taşıyan geçmişinden derleyerek kişisel ve özel anlamlar *yüklediği* kimi doyum noktalarına kilitleyen bir kipte var olur. Öznenin yaşam alanını bu anlamda rahatsızlığı daima hissedilen mutlak bir "haz" arayışı belirler. Aranılan hazzın karakteri hep aranılan anlamında değişmez ve tek olmakla birlikte bu yolda giden öznenin haz uğrakları mutlak anlamda farklıdır. Bunu öznenin psişik ve sosyolojik uzamlarında farklı biçimlerde görmek olanaklıdır. Öznenin psişik uzamında arzuyla kurduğu ilişki histerik bir patoloji ekseninde seyrederken sosyolojik uzamında arzuyla kurduğu ilişki sanatsal ya da dinsel, hatta bilimsel bir yönelim ekseninde seyredebilir. Bu, hedefle hiçbir zaman hedefe ulaştırmayacak bir yoldaki çeşitli uğraklar arasında bölünmüş, devinim halindeki bir öznenin ifadesidir ve böyle bakıldığında insanı çok biçimli sapkınlığın belirlediği girift katmanlardan kurulu bir yapı olarak yorumlamak olanaklıdır. Gerek Freud'un gerekse de Lacan'ın ele aldığı psişik varoluşun resmi, kaba hatlarıyla budur.

130) Bu bağlamda “Lacan yüceltme olarak kültürün hâkim üç alt kategorisi olduğunu ve bunların da sırasıyla etik, dinsel ve bilimsel yüceltmelerin türevi olarak sanat, din ve bilim alanları olduğunu dile getirir.” (De Kesel, 2009:183) Estetik⁶⁴, dinsel⁶⁵ ve bilimsel alanların arzuyu ilintili olarak takındıkları tutum arzuyu aradaki mesafeyi diyalektik olarak açık tutma biçiminde kurgulanırken bilimsel alanın arzuyu ilişkisi estetik alandan çok dinsel alanda geçerli olan tutuma benzer. Bilginin ortaya çıkışının nedenini Lacan her şeyden önce arzunun doyumunda yaşanan eksiklik olarak düşünür. (Lacan, 1999: 54-55) Bilginin kurulumu ya da oluşturulması gündelik yaşamda doyurulamayan arzunun, bu doyurulamamanın nedeni olarak görülebilecek etmenlerine yöneltmesiyle gelişir. Bilgi bu bağlamda eksiksiz bir biçimde akıp giden dört dörtlük bir yaşamdan çok sürekli eksikliğin belirlediği bir alan tarafından beslenir: “Kurulup eklemlenen bilgi, Lacan’a göre, arzunun başarısızlığı anlamında hazzın yetersizliğiyle, yani doyumsuzlukla güdülenir.”(Fink, 2004: 155) Doyumsuzlukla beslenen bilginin temel özelliğini, aynı dinsel pratikte olduğu gibi, öznenin arzuyu kurduğu boşluğu yadsıyan,

⁶⁴ Güzelin belirleyici olduğu estetik alan Lacan’da öznenin danışan olarak konumlandığı çözümsel söylemde iş görür. Aynı zamanda trajik vurgunun açığa çıkarıldığı bu alanı bir sonraki alt başlıkta ele almaya çalışacağım.

⁶⁵ “Dinsel alanın belirleyici özelliği öznenin arzunun yarattığı boşlukla bir doluluk olarak ‘yoğun haz’ biçiminde karşılaşmasıdır. Burada etkin olan psikik yönelim bir tür takındır. Takıntı öznenin arzusunu onun kendini suçlu ve değersiz hissettiği varsayılan bir doluluğun çevresinde örgütler. Özne bu suçtan ne kadar kurtulmayı isterse istesin etkisi altına girdiği takıntılı düşünceler artarak özneyi giderek daha fazla savunma mekanizması kurmaya zorlar. Estetik alanın histerik öznesinin boşluğu arzulanan nesnede tutulduğu halde aynı arzu, takıntılı nevrozün kendisinde yer bulur. Takıntılı düşüncenin öznesi eksiklikle damgalanmış ötekinin gerçeğiyle karşılaşmaktan kaçınmak için kendi eksikliğine odaklanır ve bunu dehşet verici bir ağırlık olarak duyumsar; ama dinsel yüceltme insanı bu tür acılardan kurtarır. Suçluluk titizlikle düzenlenmiş (ve bundan dolayı da kolaylıkla ihlal edilen) törenlerle, girilemez, eksikliğin olmadığı göksel alan fantezileriyle birlikte- biz ne kadar kaçabileceğimizi düşünelim de- gittikçe artar: bunlar takıntılı nevrozla dinin ortak yanlarıdır (...) bununla birlikte ‘şeyin’ alanını kutsal yetkilerin her türüyle doldurarak din onu uzakta tutar ve böylece arzunun açılıp saçılacağı gerekli uzamı korumuş olur; fakat bu kutsallık ve mukaddesat örtüsü aynı zamanda arzuyu olanaksız ‘şey’i hedefleyecek biçimde tutarak ona gereken sürekliliği sağlamış olur.”(De Kesel, 2009:183-184; Lacan, 2007:129-130)

ama doluluğu ön plana alan özel türden yanılısamalı bir ilişki belirler. Bu ilişkinin ana karakteristiğini “(...) Şey’i inatçı bir inançsızlıkla göz önünden ırak tutma (...)” tutumu oluşturur. (De Kesel, 2009:184) Arzunun hakiki nesnesinin gözden ırak tutulması bilimin kendini gerçeğin mutlak temsilcisi olarak gördüğü paronayak bir bakış tarzında somutluk kazanır. Bu bağlamda Lacan’ın da belirttiği gibi “Modern anlamda bilim mutlak olarak konumlanmıştır.” (Lacan, 2006:726) Modern bilimin mutlak olarak konumlanmış olmasının altında, paronayak öznenin muzdarip olduğu travmanın nedeni olan ‘şey’le kurduğu çekici ve itici ilişki yatar ve bu ilişkinin özünü paronayak kişiliğin şey’in varlığını özel türden bir bastırmayla⁶⁶ kapatması oluşturur. Paranoid bastırmada histerik ve takıntılı öznenin kullandığı türden arzuya alan açan, yer bırakan bir taktik değil; arzunun uzamını tamamen kapatan ve bunu da yadsımanın ardından gelen imgesel bir yansıtmayı devreye sokarak gerçekleştiren bir taktik kullanılır. Paronayak böylece ‘Şey’in boş uzamını ortadan kaldırarak/kapatarak gerçeği her noktasını kapsayan bütüncül bir yetkinlikte kavradığını imgeler. Lacan’a göre arzunun yapısal sınırlamaları içinde yer alan paranoid kişiliğin ‘inançsızlığı’ ile bilimin doğası taşıdıkları inançsızlık bakımından aynıdır. (De Kesel, 2009:184-189; Lacan, 1997:129-131) Bu noktada bilim kültürünün ve bilimsel söylemin temel tutumunda belirleyici olan, *gerçeği*, yarılmış bir özneyi, daha doğrusu bu ikisi arasındaki iç içe geçmiş ilişkiyi dışarıda bırakan tüketici

⁶⁶ Lacan’ın *forclusion* olarak Fransızca’ya çevirdiği *Verwerfung* kavramını dilimize yadsıma diye çevirebiliriz. Özel türden bir bastırma (verdrangung) olan yadsımanın işleyişini ve bastırmadan farklılığını Laplanche-Pontalis şöyle açıklar: “Terim psikanalize Lacan tarafından sokulmuş olup psikotik olgunun temelinde yatan özgül bir işleyişe işaret eder; burada söz konusu olan temel gösterenin (örneğin hadım edilme kompleksinin göstereni olarak fallus) öznenin simgesel evreninden kökensel olarak çıkarılışıdır. Yadsıma bu bakımdan bastırmadan iki anlamda ayrılır. a) Yadsınan gösterenler öznenin bilinçdışında bütünlenebilir. b) ve bastırılan bu gösterenler ‘içerden gelmezler- tersine özellikle yanılısama olgusu aracılığıyla ‘Gerçek’te yeniden ortaya çıkarlar. (Laplanche-Pontalis, 1973:166)

bir yaklaşımla ele almasıdır. Bilim söz konusu olduğunda Lacan ancak psikanalitik söylem üzerinden görülebilen bir olguya dikkat çeker: hakikatle bilgi modern bilimin seyrinde birbirlerini dışarıda bırakan bir biçimde işlemektedirler. Lacan'ın da belirttiği gibi aslında “(...) bilim neden olarak hakikat hakkında hiçbir şey bilmek istemez.”(Lacan, 2006:742) Parçalanmış bir öznenin nedeni olarak *Şey*'i örtmeye çalışmak, hakikati görmezden gelmek yaşamsal praksis içinde olanaklı gibi görünse de *Şey*'in, gerçeğin kendini tekrar tekrar gösteren *dış-var-oluşu* (*ex-istence/ex-timate*) ve işleyişi nedeniyle olanaklı değildir:

“İnançsızlığa gelecek olursak, bizim bakış açımızdan o kesin olarak *Şey*'le ilişkisinde kavranan bir söylemde bir yere sahiptir- *Şey Verwerfung* anlamında yadsıma ya da çıkarmadır. Aynı şekilde sanatta *Verdrangung*, yani *Şey*'in bastırılması ve dinde de *Verschiebung* ya da yer değiştirme/kaydırma söz konusudur; kesin bir şekilde konuşacak olursak *Verwerfung* bilim söyleminde içerilir. Bilim söylemi kendi bakış açısından mutlak bilgi olarak, yani *Şey*'i koyup sonra da ona hiçbir önem vermeyen bir olgu olarak görüldüğü sürece *Şey*'in varlığını yadsır. Herkesin bildiği gibi bu bakış açısı tarihsel olarak sonunda başarısızlığını kanıtlamıştır. Bilim söylemi bu *Verwerfung* ile belirlenir ve (...) simgeselde yadsınan gerçekte yeniden ortaya çıkar; bu bizi belki de fizik biliminin gösterdiği gibi *Şey*'in çözülemeyen bir şey olarak görünmesi durumuna getirir.”(Lacan, 1997:131)

Bilimin hakikati yadsıyan tavrını daha iyi anlayabilmek için bilimin yakından ilişkili olduğu iki söylem türünü, efendinin ve üniversitenin söylemlerini, göz önünde bulundurmak gerekir. Lacan'ın söylemlere ilişkin kuramı, tarihsel nedenlerle ve öznel olarak her bir bireyin bağlı olduğu gösterenin yabancılaştırıcı işlevini somutlaştırması nedeniyle ilkin Efendi'nin Söylemi ile başlar. Diğer söylemlerin yanında özel bir yere sahip olan bu söylem (hem gelişimsel hem de ortaya çıkış anlamlarında) bir çeşit kurucu, birincil söylem olarak düşünülür. Her şeyin efendinin söylemi dolayımında başlaması öznenin içinde bulunduğu yapının ilkin dil olarak *emredici bir kipte* olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Efendinin söylemi, Lacan'ın söylem biçimleri arasında içinde

öznenin yabancılaşma yoluyla olageldiği temel ağ olarak kurucu işlev yüklediği tek söylemdir. Bu söylemde baskın ya da hükmeden konumu birincil özne işgal eder; bu Özne anlamsız (non-sensical) ya da başka bir deyişle anlamı ve nedeni olmayan egemen gösterendir (master signifier) Burada söz konusu olan efendiye itaat edilmesidir-bunu yapmakla daha iyi olunacağı için değil-sadece bunu ya da şunu yapmak gerektiği söylendiği için, eyleme geçişi başlatan dilsel kip buyruk olduğu için. Efendinin söyleminde dille emredenin kudretinden sual olunmaz ve gerekçe istenmez: o olduğu biçimiyle budur. Efendinin söyleminde efendi (birincil özne) işçinin konumunda bulunan köleye (ikincil özne) seslenir; köle, efendi için kölelik ederek bilginin (üretim olarak bilginin) somut haline gelir (ki üretilen bilgi burada ikincil özne ile temsil edilir) Efendi, her şey işlediği ve gücü kuvveti devam edip büyüdüğü sürece bilgiyle ilgilenmez, şeylerin nasıl işlediği ya da niçin öyle olduğuyla uğraşmaz. Bu bağlamda kapital sahibi, efendi; emekçi ise köle olarak düşünüldüğünde nesne (a) artan ürünü, yani artı-değeri temsil eder. Emekçinin etkinliğinden çıkan bu fazlalık (surplus) kapitalist tarafından temellük edilerek doğrudan ya da dolaylı olarak sonradan oluşan bir haz, yani artı *jouissance* sağlar. Efendi zayıflık göstermemek zorundadır, bu nedenle kendisinin, çevresindeki herkes gibi, dilin bir yaratımı olduğunu ve sembolik iğdiş edilmeye tabi olduğunu saklar: gösterenin neden olduğu bilinç ile bilinçdışı arasındaki yarılmanın üzeri efendinin söyleminde örtülür ve hakikatin konumu gizlenen hakikat olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Lacan için önemli olan diğer söylem türlerinin türemiş söylemler olarak zaman içinde daha sonradan meydana geldiği ya da en azından daha sonra kavrandığı şeklinde bir

varsayımın öne sürülebileceğidir.⁶⁷ Efendinin söylemi ile yakından ilişkisi olan diğer söylem üniversite söylemidir. Bu söylemde öznelerin ve ilişkide oldukları nesnelerin konumu değiştiği, başka bir deyişle yapı dönüştüğü için bilginin konumu, anlamı ve işlevi de değişir. Üniversite söyleminde birincil öznenin daha önce efendinin söylemi içinde işgal ettiği yere ikincil özne gelir; yani ikincil özne olarak “bilgi” anlamı olmayan egemen göstereni yeniden baskın, emreden konuma yerleştirir. Efendinin boşalan yerini dolduran sistematik bilgi nihai bir yetkeye dönüşerek kör istencin namı hesabına hüküm sürer ve her şeyin nedeni olarak var olur. Lacan’a göre efendinin söyleminden üniversitenin söylemine doğru tarihsel bir gidiş olduğu ileri sürülebilir; çünkü üniversite söylemi efendinin istencine bir çeşit meşruluk ya da ussallaştırma sağlar. Bu bağlamda kapitalist üretimin bir kolu olan üniversite söyleminin ardında egemen gösterenin hakikati saklanır. Bilgi bu söylemde artı değeri (yani emekçinin kaybı olan ya da ondan çıkarılan değer biçimini alan kapitalist ekonominin ürününü) sorgular, ussallaştırır ya da meşru hale getirir. Ürün ya da kayıp parçalanmış, yabancılaşmış öznenin ifadesidir. Üniversite söyleminde etkin olan, bilen öznedir, bilmeyen özne ya da bilinçdışının öznesi ise üretilmiştir; fakat aynı zamanda dışarıda bırakılmıştır. Lacan üniversitenin söylemini ilkin bilimsel formalizasyonla, bilimin yükselen matematikleşmesiyle ilişkilendirmesine rağmen bu söylemin hakikatin konusu olan alanı, yani kayba uğramış mutlak arzunun öznesi olan parçalanmış özneyi göz ardı ettiğini dile

⁶⁷ İlk defa Hegel’in kavrayışı dolayımında görünürlük kazanan efendinin söylemine kurucu ve oluşturucu özelliğini atfeden Lacan bu söylem biçiminden çıkan üniversite söylemini bilimsel söylemin mutlak bilgi anlayışını meşrulaştıran bir söylem olarak yorumlarken bu iki söylem türü gibi etkin olan ve bence trajik vurguyu açığa çıkaran diğer iki söylem türünü, yani histerik ve çözümleyici söylemleri, psikanalize ve bu bilgi kolunun doğduğu ve bu bakımdan aynı zamanda modern çağın da beşiği olan on dokuzuncu yüzyıla tarihler. Lacan’ın bu bakış açısını en açık biçimiyle XVII. Seminerde görmek olanaklıdır.

getirir. Üniversite söyleminde içerilen bilgi türü salt ussallaştırma anlamına gelir. Bu bağlamda bilimsel söylemde söz konusu olan, gerçeği kavramaya çalışarak, görünen mantıksal ya da fiziksel çelişkilerin ortaya çıkardığı güçlüklerle uğraşan türden bir düşünceden çok bir alanı tüketmeye çalışan sistematik ve ansiklopedist yaklaşımlardır. (Fink,1997:129-133/Lacan, 2007:29-38) Bir bakıma efendinin söyleminden evrilerek çıkan üniversite söylemi ve bu söylem aracılığıyla ortaya konulan bilgi, başka bir deyişle bilimsel söylem özneyi dışarıda bırakarak özenin, bağlı olduğu alan olarak *Şey*'in neden olduğu kendi açmazlarıyla karşı karşıya gelmesine yol açar. Bilim söz konusu olduğunda Lacan'a göre "hakikatle bilgi arasında yarılmış bir özne" söz konusudur.(Lacan, 2006:733) Oysa bilimsel bilginin öznesi yarılmamış, bütünlüğü olan bir özne varsayımına dayanır; özenin doyumsuzluğuna dayanan bilginin oluşumu ve bu oluşumun tarihi bizzat özenin kendisi tarafından ve bu bilgi öznesini yaratan söylem tarafından unutulur. Unutulmuş bilginin öne çıkarılırken hakikatin dışarıda bırakılması biçiminde olagelir. "Yakından bakıldığında bilimin hafızasının olmadığı görülür. Bir kere oluştu mu varlığa geldiği döngüsel yolu unuttur; başka bir biçimde söylenecek olursa bilim psikanalizin ciddi bir biçimde işe koyduğu hakikat boyutunu unuttur."(Lacan, 2006:738) Bilimin hakikat boyutunu unutması özellikle bilimde ve bilime yataklık eden matematik gibi alanlarda belirginlik kazanan gerçeğin çatışkısız varlığında ortaya çıkar. Bilimsel söylemin açmazı mutlak bilginin koşulsuz nedeni olduğu savında somutluk kazanarak kendi temellerine ilişkin olarak geliştirilmesi gereken bir bakış açısını yok sayar. De Kesel'in de vurguladığı gibi: "Bilim mutlak bilgi anlamında bir tür delilikle bütün bilgisinin

dayandığı ve Lacan'ın “şeyin” alanı olarak kavradığı yapısal olarak bilinemez ve bilinç-dışı dayanak karşısında kör kalır.”(De Kesel, 2009:185) Bu, arzusu dolayımında kendi eksikliğini yadsıyan, bu eksikliği yok sayan ve böylelikle yetkin ve tam olduğunu varsayan ve anlamsız göstereni bu biçimde hâkim kılan ama buna rağmen uğraştığı bilimin alanında çatışkılardan, çıkmazlardan, çözülemeyecek aykırılıklardan kurtulamayacak olan eksik bir öznenin ifadesidir ve bu eksik özne ve bu öznenin ait olduğu *gerçek* bilimin söz konusu olduğu her durumda kendini soyutlanamaz bir biçimde dayatır: “Gödel’in son kuramının da gösterdiği gibi soru konusu edilen özne bilimin bağlılaşığı olarak kalır; ama bu çıkmazlara dayalı bir bağlılaşımdır; çünkü bilim özneyi dikmeye, doldurmaya çalışan ölü noktalarla/çıkmazlarla belirlenir.”(Lacan, 2006:731) Bakış açısı nedeniyle bilimsel söylem bakması gereken yere bakmaz ve fizik gibi alanlarda bile karşılaştığı açmazları açıklamakta yetersiz kalır.⁶⁸ Lacan için üzeri çizilmiş, *sınır* durumdaki varoluşun ifadesi olan özne ile onun *gerçekle* olan bağı için bilimsel söylemin eksiklikten kaynaklanan yetersizliğine farkındalık sağlayacak ve bu anlamda aslında bir tür üst dil görevi üstlenecek bir söylemin varlığı ya da ortaya çıkışı gerekir.

⁶⁸ Lacan'ın açmazlar olarak gördüğü boşluk alanlarına matematiksel mantık alanından set teorii örnek verilebilir. Set teorideki temel açmaz bütün kümeleri içine alan bir ana kümenin de, son noktada, bir küme olarak başka bir kümenin alt kümesi olmak zorunda kalacağı biçimindedir. Fizik alanında görülen açmazlara ise Heisenberg'in belirsizlik ilkesi örnek verilebilir. Bu kuram genel hatlarıyla bir parçacığın konumu ile hızının aynı anda bilinemeyeceğini savlar. Bunlardan herhangi birisi için bir ölçüt belirlenmesi durumunda bir diğeri zorunlu olarak bilinmez olur. Bu eş-ölçülemezlik çıkmazı bilimin ortaya koyduğu şaşırtıcı bir önermedir. Genelde bilim adamlarının araçlarını bölünemez parçaları ya da kör edici hızı dikkate almaksızın her şeyi ölçene kadar korkusuzca yeniledikleri düşünülür; fakat Heisenberg ölçme yeteneğimize, yani bilimsel bilgimize bir *sınır* koyar. Bu iki farklı alandan verilen örneklerden ilkinde vurgu bütünün bütün olarak olanaklı olmadığı, bütünde her halükarda mutlaka doldurulamayacak bir boşluk olduğu yönünde iken Heisenberg ilkesi bağlamında vurgu, yapısal olarak bilinemeyecek ve üzerine konuşulamayacak bir tür kavramsal anomali olduğu yönündedir. (Fink; 1997: 133-135)Tüm bunları Lacancı terminoloji bağlamında nesne (a) olarak görünen *gerçekle* bağlantılı olanaksızlıklar olarak düşünmek olanaklıdır. Bu bağlamda “(...) üst-dil diye bir şey yoktur (...) yani varlığı karşılayan, ona denk düşen bir dil yoktur.”(Lacan,1999:118)

3.1.2. Alternatif Bir Söylem olarak Trajedi

Bir efendinin ve yerinden alaşağı edilen efendinin yerine geçen bir yetke olarak bilimsel söylemin bilgisinin bilinç-dışı özne karşısındaki duyarsızlığı ve ilgisizliği, üzeri çizilmiş öznenin varlığına işaret eden ve bu yanıyla aslında üst bir söylem olarak iş gören çözümleyici söylemi gündeme getirir, fakat Lacan için çözümleyici söylemi önceleyen ya da daha doğrusu bu söylemi destekleyen söylem histerik söylemdir ve bu söylemin en açık biçimde görüldüğü yüceltme alanı sanatsal alandır. Histerik söylemle eş düzeyde tutulabilecek estetik yüceltmede etkin olan etmen güzelliştir ve histerik patolojinin açığa çıktığı yüceltme en somut haliyle saray kodlarının egemen olduğu şövalyenin, arzunun doldurulamazlığıyla harekete geçen, paradoksal bakış açısında belirir:

“Güzellik histerik öznenin arzusuna yer açan bir baştan çıkarma görevi üstlenerek ardında yüce bir şeyin yattığı bir peçe işlevi üstlenir. Cazibeli Lady, açılması halinde patolojik özne olarak şövalyeyi adeta kör edecek bir güzelliğin imasıyla hareket ederek aşkın kalbine ateşi düşürür. Sarayın aşk yasası güzelliğin asla yüzden çekip uzaklaştırılması olanaklı olmayan bir peçe olarak işlemesiyle belirlenir”(De Kesel, 2009:183)

Şövalyenin olanaksız aşkında somutlanan histerik söylemin önemi Lady’nin kişiliğinde *öteki* dolayımında arzuyla kurulan ilişkinin bastırılıp da yok sayıl(a)mayan karakterinde yatar. Bu ilişki biçiminde her türlü doyum yadsınarak arzu mutlak ve doldurulamaz bir boşluğun etrafında örgütlenir ve böylece mesafe kapatılamazlığında diri tutularak arzu mutlak kılınır. “Estetik yüceltmede histeriğin, arzunun boşluğunun yarattığı acıyı duyumsaması zengin ve yaratıcı bir sürece ya da sarsıcı bir estetik deneyime dönüşür.”(ibid: 183) Histeriğin söyleminde vurgu, efendinin ve üniversitenin söyleminin tersine, arzu ekseninde *boşluğa*, yani parçalanmış özneye kayar ve yarılmış, üzerine çizgi çekilmiş özne bu söylemde baskın olan konumu işgal ederek ikincil

konumdaki özneye hitap etmeye ve onu sorgulamaya çağırır. Üniversitenin söylemi ayırıcı özelliğini hâkim gösterenden almakla birlikte hâkim göstereni yapay bir dizge içinde gizler; histerikse efendiye giderek ondan istediği her neyse göstermesini, böylece bilgi yoluyla ciddi bir şey üreterek mizacını kanıtlamasını talep eder. Histeriğin söylemi tüm konumların tersine çevrilmesi anlamında üniversite söyleminin tam tersidir. Histerik, öznel yarılmanın öncelliğini, bilinç ile bilinçdışı arasındaki çelişkiyi ve dolayısıyla arzunun çatışkısız, kendisiyle çelişik doğasını devam ettirir. Yarılmış, kendine yabancılaşmış öznenin ikincil konumdaki özne olarak ötekiyle girdiği ilişki bilginin ortaya çıktığı yerdir; başka bir deyişle histeriğin söyleminde bilginin konumu Lacan'ın *jouissance*'ı, söylemin ürettiği hazzı konumlandığı yerdir; böylece Lacan *hakikat* anlamında bilgiye ilkin bir histeriğin adım attığını ileri sürer. Bilgi belki de başka hiçbir yerde histeriğin söyleminde olduğundan daha fazla *erotize* edilemez. Efendinin söyleminde bilgi başka bir şey ürettiği sürece, efendi için işleyişe sokulduğu sürece ödüllendirilirken efendiye kapalı kalır. Aynı bilgi üniversitenin söyleminde akademinin varoluşunu ve etkinliğini meşrulaştırdığı için kendi içinde bir amaç değildir. Böylece histerik söylemin histerik öznesi dolayımında histeri olgusu hakikat anlamında bilgiye ilişkin eşsiz bir yapılanış sunar. Bir arkadaş, bir öğretmen ya da benzeri türden herhangi bir konumda cisimleşmiş olan histerikler efendiyi bilgisinin eksik olduğu, yani artık her şey için bir açıklamasının bulunmadığı noktaya kadar getirirler. Histerik, efendiye hitap ederek onun bilgi üretmesini talep eder ve ondan sonra da onun kuramlarının tersini ispat etmeye çalışır. Tarihsel olarak bakıldığında histerikler histeriyle ilişkili kuramların medikal, psikiyatrik ve

psikanalitik açıklamasının ardındaki gerçek motor güçtürler. Histerikler Freud'un psikanalitik kuramının ve pratiğinin gelişmesine yol açmışlar, danışma odasında ona bilgisinin yetersizliğini kanıtlamışlardır. Histerikler, işinin ehli bilim adamları gibi umutsuzca, sahip oldukları bilgiyle her şeyi açıklamaya çalışmazlar-bu sistematikçilerin ya da ansiklopedistlerin işidir- ne de bir gün her şeyin çözümünün olacağını varsayarlar. Histerik söylemde *gerçeğin* bir yansıması olarak nesne (a) hakikat konumunda görünür. Bu histerik söylemin hakikatinin, onun gizli motor gücünün *gerçek* olduğu anlamına gelir. Histerik söylem çatışkılarının ve karşıtlıklarının üstünü örtmeye kalkışmaz, daha çok bunları gidebildikleri noktaya kadar götürür. (Fink, 1997:133-135;Lacan, 2007:29-38)

Her bir söylemin aynı zamanda bir tür *jouissance* kaybı olduğu olgusu göz önünde tutulduğunda kökene ilişkin bir kayıp olarak histerik söylemin kendi kaybıyla karşılaşmayı göze alan, bu karşılaşmayı gerçekleştirmek için çabalayan bir öznenin söylemi olduğu ve bu nedenle söylemler içinde ayrı bir yere sahip olduğu ileri sürülebilir. Çözümleyici söyleme destek sağlayan histerik söylemin farklılığını diğer iki söylemde üzeri örtülen öznenin kendi parçalanmışlığının belirtisi olan *boşluğuyla* karşılaşması oluşturur. Bu aynı zamanda histerik söylemin ve bu söyleme bağlı olan çözümleyici söylemin trajik tonlar taşıyan karakterini de ön plana çıkartan önemli bir noktadır ve bu bağlamda trajik eylem örgüsünün en belirleyici tarafını, *denetim altına alınamaz* olanın etkisinde kalma, onunla ilişkiye geçme olduğu varsayımından hareketle, *Şey*'in özne üzerindeki belirleyici gücünü görme isteminin oluşturduğunu ileri sürmek olanaklı görünmektedir. *Şey*'in etkisine açık olmanın ve böylece arzuyu harekete geçirmenin art alanını bilimin mutlak bilgiyi isteyen bütüncül bakış

açısı değil, tersine özneyi yerinden ederek onun üzeri çizilmişlik anlamında sınır durumunu gözler önüne seren ve böylece bilinç-dışının trajik boyutunu açan histerik söylem oluşturur. Bu bağlamda Lacan'ın Antigone trajedisi yorumundan yola çıkarak Kreon'un eylemini bilimsel söylemin boşluğa yer ver vermeyen ve yasayı *gerçek* kılan tüketici yönelimiyle bir tutabiliriz. Kreon aynı bilimsel söylemin gerçeğe yer bırakmaması gibi Antigone'nin arzu yönelimli eylemi karşısında arzunun uzamına karşı mutlağı şart koşan kör bir istemle dikilir. Antigone'nin arzunun denetimsiz varlığını olumlaması ise histerik söylemin parçalanmış özne vurgusunu ön plana çıkartmasına benzer bir şekilde öznenin özünü kuran *boşluğa*, yere, kapatılmaz mesafeye işaret eder. Histeriğin öteki ile kurduğu ilişki dolayımında ilkin kendinde ve ardından ötekinde bulunduğu *boşluk*, çözümleyici söylemin dil aracılığıyla sunduğu kökensel bir deneyim biçimi olarak trajik deneyime yol açar. Trajik deneyim hakikatin açıldığı uzamın yeri olarak trajik söylemde, yani çözümleyici söylemde kendini sunar.

3.1.3. Sessizlikten Sözcüklere Dönüş ya da Trajik Deneyim

Trajik deneyim *olanaksızın* deneyimi anlamında *Şey*'in deneyimine dayanır. Çözümleyici söylemin öznesi *bilmeyen* trajik bir öznedir; trajik olma olgusunu öznenin bilemediği ama ait olduğu uzamı dile getirmeye, sessizliğin alanı olan boşluğu, *Şey*'i dilin sınırları içine çekmeye çalışma çabası oluşturur. Bu bağlamda “(...) Oidipus ‘bilmek’ sözcüğünün çağrıştırdığı her türlü anlamda niçinini, nedenini bilmeksizin eyleyen bir öznenin, bilmeyen öznenin mükemmel bir örneğidir. (Fink, 2004:151) Temel eksik anlamında kapatılamaz,

belirsiz bir boşluğa ait trajik öznenin özünü, *konusmak* oluşturur. Konuşmak çözümleyici söylemin öznesini dolmayacak boşluğu doldurmak istercesine konuşmaya iter ve simgeselin yanılsamalı ağı içinde yer alan yabancılaşmış öznenin tek çıkış yolu gibi görünür. Lacan'ın da vurguladığı gibi: “Dünya, varlığın dünyası, bilgiyle dolu dünya bir rüyadır, *konusduğu sürece* varolan bir bedenin rüyası ve burada bilen özne diye bir şey yoktur.” (Lacan,1999:126) Konuşmanın özünü ise ikili, *diya-logotik* bir ilişki oluştur. Çözümleyici söylemi bilimsel söylemden farklı kılan temel nokta arzunun *nedeni* olarak ötekiyle kurulan ilişki üzerinden *nedene* ilişkin arayış içinde olmasıdır; burada söz konusu olan çözümleyici söylemin bilimsel söylemin tersine hakikate ilişkin tutumudur. Lacan'ın da dile getirdiği gibi: “Bilim neden hakkındaki hakikate ilişkin hiçbir şeyi bilmek istemez.”(Lacan, 2006:742) Oysa histerik karakterli çözümleyici söylemin karşılıklı alıp verilen söz anlamında *diya-logotik* karakteri gösterenlerin serbest çağrışımında özneyi hep üstü örtülen bir durum olarak hakikatin konumuyla karşı karşıya getirir: yani *dile gelen* boşlukla. Dil burada ön planda olan tek gereçtir ve dilin ötesinde, dili önceleyen başka bir seçenek söz konusu değildir; çünkü “Üst-dil diye bir şey yoktur; hakikat hakkında hakikati söyleyebilecek bir dil yoktur, çünkü hakikat hakikatin konuşması olgusunda temellenir ve onun kendi temeli olmak dışında başka bir aracı yoktur.” (Lacan, 2006:737) Bu durumda Lacan için her şey dille başlar, dilde olagelir ve dilde biter. Dil *çözümlemeyi* ve *çözölmeyi* bekleyen *gerçeğin* hareket alanıdır ve bu bağlamda trajik deneyimin açığa çıktığı çözümleme dil aracılığıyla öznde trajik olanın *etkilerinin* belirginleştirilmesinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda “(...) psikanaliz aradığı etkilere ulaşmak için sadece

-kendi kendinin aracı olan- dile dayanır ve böylece etkiye (affect) , libido olarak, jouissance olarak özne üzerinden ulaşılmaya çalışılır.” (Fink, 2004:143) *Jouissance* olarak özne üzerinde *etkiye* ulaşmanın ilkin öznenin yaşamını, yaşamındaki akıcılığı, yani arzuyu sabitleştiren travmatik düğüm noktaları olarak etki eden *gerçeğe* ulaşma ve ardından da bu düğüm noktalarını olabildiğince *çözme* anlamında bir amacı vardır. Burada bir tüketme ya da doğruluğu olan mutlak bir bilgiye ulaşma amacı değil, çözüme yol açan ve hakikatle ilişkisi olan *üretici* bir sürecin varlığı söz konusudur. Bu nedenle kendini nesne (a) olarak gösteren *gerçekle* yüzleşme çabasından oluşan çözümleyici söylemde bilginin konumu bilimsel söylemle üniversitenin söylemine göre farklılık gösterir; zira çözümleyici söylem bağlamında “(...) psikanalizin nesnesi çözümlemede oynanan nesne a’nın işlevine ilişkindir.” (Lacan, 2006:733) Nesne (a), arzunun nedeni olarak bu söylemde analistin (çözümleyenin) temsil ettiği etkin, baskın ve hâkim konumu işgal eder. Arzuyla dolu olma (salt arzulayan özne olma) rolü oynayan analistin işlevi özneyi parçalanmışlığında, özellikle de bilinç ile bilinçdışı arasındaki parçalanmanın görünür olduğu olağanın kırılma noktası olarak düşünülebilecek olan *dil* sürçmelerinde, yapılan gaflarda, gayri ihtiyari hareketlerde ya da daha da önemlisi düşlerde sorgulamak biçiminde gelişir. Böylece öteki olarak, nesne (a) olarak analist, danışan konumundaki özneyi son derece zorlu ve zahmetli bir çağrışım sürecinin içine sokup çağrışımlar kurması yönünde çalıştırarak bir çağrışımsal üretim süreci olarak yeni bir hâkim gösterenin ortaya çıkmasına yol açar. Danışan bu çağrışım sürecinde henüz başka bir gösterenle ilişkiye geçirilmemiş ve şimdiye dek farkına varılmamış bir hâkim göstereni zorla da

olsa *ağzından çıkarır* ya da *dile getirir*. Çözümleyici durum bağlamında hâkim gösteren kendini danışanın söylemini duraklatan ölü bir son, bir çıkmaz, bir duraklama noktası, bir terim, sözcük ya da çağrışıma son veren bir deyim olarak sunar. Bu özel bir isim ya da sevilen bir yakının ölümüne göndermede bulunan bir sözcük, imge ya da resim olabilir. Bu bağlamda Lacancı çözümlemenin görevi gizli kalmış, bastırılmış, görmezden gelinmiş ama çözümleyici söylemde belirlemeye başlayan ve hâkim konuma geçen bu tür gösterenleri diğer gösterenlerle ilişkiye sokarak ya da başka bir deyişle gösterenleri diya-logotik bir ilişki içine sokarak üretim yapmaktır; çünkü acıya neden olan belirti çözümlemede kendini hâkim bir gösteren olarak- ya da başka bir deyişle çözümleme sürecinde kişinin yaşamının gittikçe daha fazla kısmı semptom olarak- açığa çıkarken her bir semptomatik iz ya da acı kendini çözümlemede özneye hiçbir anlam ifade etmeyen üretici bir kelime ya da deyim olarak sunabilir. Bu bağlamda diya-logotik sürecin bir ögesi olan *sözcük* çözümleyici sürecin *ürettiği* anlamsız bir parça olarak yoruma yol açan ve yorum ekseninde *gerçeğe* vurguda bulunan bir konuma sahip olur. Çözümleyici söylemde üzeri çizilmiş öznenin, sorgulamasında hitap ettiği birincil özne dolayımında ikincil özne bilgi anlamında hakikati temsil eder; fakat buradaki bilgi üniversitenin söylemindeki baskın konumu işgal eden türden bir bilgi değildir. Burada söz konusu olan bilgi hakikate denk düşen *bilinçdışının* bilgisidir, gösterenler zincirinde yakalanan, öznelleştirilmeyi bekleyen ya da henüz öznelleştirilen bilgi. Bu bilginin olmuş olduğu yerde, özne, olmaya gelmek zorunda kalır; başka bir deyişle özne kendi parçalanmışlığı ve eksikliği içinde üretici bir biçimde kendisiyle karşı karşıya kalır; çünkü bizzat “(...) çözümleme genel

olarak arzunun üretici işlevini yeniden en güçlü biçimde oluşturma yoludur.”(Lacan, 1997:3) Söz ve sözün üretici gücü bağlamında Antigone’nin trajik eylemi üzerinden yorumlanacak olursa Polyneikes adının/sözcüğünün Antigone’nin bilinç-dışı olarak kendi boşluğu anlamında arzusuyla karşılaşmasını sağlayan ve bu nedenle sadece bir ad olmaktan öte “anamlara” sahip bir işlevi olduğu söylenebilir. Polyneikes öteki olarak Kreon’un paranoid tutumu karşısında arzusuna itilen, boşluğa çekilen Antigone’yi, trajik özneyi somutlaştırır. Bu özne aynı zamanda parçalanmışlığını, sınır varoluşunu ayırt etmeye başlayan histerik öznenin de bir görünümüdür. Bir gösteren olarak Polyneikes diğer gösterenler arasında bir kırılma noktası yaratarak arzunun devinimsel işleyişini görünür hale getirir; başka bir deyişle histerik özne arzusunun boşluğunda sınırı gören ve sınırdaki duran özne olarak trajikle olan özsel birlikteliğini gerçekleştirmiş olur. Bu bağlamda denilebilir ki Lacan’ın kavramsallaştırdığı anlamda histerik özne, analistin çözümleyici söylemi kabul etmesi durumunda histerik bir söylemin içine çekilen, başka bir deyişle özellikle histerikleştirilen öznedir. Böylece analist ilişkide olduğu özneyi parçalanmış, kendi kendisiyle çelişik bir varoluş hattına koyarak ona kendi söyleminin hâkimi olmadığının gösterir; özne çözümleyici söylemde bilinçli konuşan bir özneye aynı ağız aracılığıyla, aynı anda konuşan bir diğer özne arasında parçalanmış histerik bir varoluş olduğunu görerek arzusunu donduran, boşluğunu doldurarak onu hareketsiz bırakan *gerçeğin* düğümünü çözer. Gerek Antigone’nin gerekse Oidipus’un istemi, anlamını ana karakterini histerik söylemin verdiği böylesi bir çözümleyici söylemde bulur. Her iki öznenin de eylemselliğine trajik karakterini *sessizlikten gelen söze* ait oluşları verir. Bu

Antigone'nin durumunda Polyneikes'in adı olarak görünürken Oidipus'un durumunda yazgısından kaçmaya çalışan Oidipus'un aşamayacağı, ötesine geçemeyeceği yazgısı olarak görünür. Her ikisinin de eylemlerine, hâkim bir gösteren anlam verir. Bu aslında bir bakıma Lacan'ın "gösterileni yaratan gösterendir"(Evans,2005:186) savının somut bir görünümünden başka bir şey değildir. Öznenin yaşamını kuran, eylemselliğine anlam veren sözün öncelliği Lacan için sadece özne boyutunda değil aynı zamanda histerik öznenin ya da histerikleştirilen öznenin toplumsal ve politik yansımaları ya da açılımları bakımından da önem taşır. Lacan için kuramla kılğının ayrılmaz bir bütün olduğu psikanaliz sadece arzusunun alanı kapanan öznenin "patolojik" engellenmişliklerinden kurtulmayı sağlayan bir sağaltım yolu olmakla kalmaz; aynı zamanda arzuyu dondurarak özneyi dumura uğratan geniş ölçekli toplumsal yapıyı çözümsel söylem aracılığıyla yorumlayıp dönüştürmeye çalışan bir biçimde de işler. Böylece söz ekseninde gelişen erotik varoluşun aynı zamanda sınırları belirlenmiş bir alanın sınırlarının ötesine geçmeyi olanaklı kılan bir çıkış anlatısına işaret ettiği de söylenebilir.

3.2.Lacancı Trajik Kahraman ya da Erotik bir Çıkış Anlatısı

Lacancı özne tasarımıyla Platon'un ünlü mağara eğretilmesinin karşılaştırmalı olarak okunmasıyla her iki düşünürün söyleminde öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiden bilgi karşısındaki ve toplumsal bir yapı içindeki konumuna dek uzanan bir dizi koşutluk görünür hale gelir. Lacancı özne aynı Platon'un resmettiği mağara eğretilmesindekine benzer bir biçimde içinde yaşadığı ve ona olduğu kişiliği veren bir anlamsal ağın sınırları içinde var olur. Mağaranın ve içindeki öznelere özne olarak olanaklılıklarını oldukları duruma gelmek için eksiklikle

damgalanmış varoluşlarının gerekli kıldığı bir karşılıklı anlaşmayı kabul etmeleri belirler. Bu karşılıklı anlaşmanın özünü, özneye özneliğini veren ve karşılığında olanaksız haz anlamında *Şey*'i bırakarak simgesel alanı ve bu alanın iyilerini almaya dayanan bir onaylama ya da seçim oluşturur. Bu seçim temelde yatan ve bu özelliğiyle de kurucu olan bir seçimdir. Seçim, Lacan için öznenin var oluşunu kökenden belirleyen ve diğer “özgür” seçimlerine yataklık eden vurgulu bir anlama sahiptir:

“ Bu kurucu özellik ‘toplum anlaşması’, öznenin simgesel topluluğa dâhil olması anlamında *cebri bir seçenek* yapısına sahiptir: özgürce seçtiği varsayılan özne bu seçimden önce var olmaz, tersine yalnızca temeldeki bu seçenek aracılığıyla kurulur. Toplumsal seçim, ‘toplum sözleşmesi’ çelişik bir seçimdir; çünkü özne seçme özgürlüğünü yalnızca ‘doğru seçimi’ yaptığı sürece sürdürebilir: eğer toplumun ‘ötekisini’ seçersem, özgürlüğümü seçme olanaklılığını kaybederim (klinik terimlerle söylenecek olursa psikoza seçerim) Seçim ediminde kurban edilen *Şey*’dir, olanaksız hazzı vücuda getiren enest nesnesidir-buradaki çelişki enest nesnesinin *varlığa kayboluşu aracılığıyla* gelmesidir (...) İşte bu nedenle seçim cebridir: simgesel mübadele ve iyilerin dağıtım anlamında topluluktan üyelik kazanmak için vazgeçmem gereken şey bir anlamda ‘her şeydir’ (arzunun Nesnesi) ve başka bir anlamdaysa ‘hiçbir şeydir’ (çünkü kendi içinde olanaksızdır; başka bir deyişle onu seçmem durumunda her şeyi kaybederim)” (Zizek, 2008: 86)

Simgesel ağın içinde hareket etmek ve özne olmak temeldeki bu seçimin ve bu seçimin sonucunun kabulü anlamında toplumsal iyilerin ya da başka bir deyişle haz ilkesinin sınırları içinde yaşamayı ve benliği sınırların içinde tutan bir etiği zorunlu kılar. Lacan için özne düzeyinde çözümlemenin toplumsal ve politik alanla iç içe geçmiş olan yapısı bu noktada önem kazanır; çünkü çözümleme ya da çözümleyici söylem bizim “kötü” geçmişimizi değil *yitimliliğimizi*, arzu dolu bir varoluş olarak *ölüme doğru oluşumuzu*, *eksikliğimizi* açığa çıkartan, öne getiren, vurguyu bu yönde belirginleştiren bir söylemin etiği olarak iş görür. Gerek Antigone ve Oidipus gerekse de Platon’un başkarakteri Sokrates sınırın ötesine *geçiş*, haz ilkesinin sınırları anlamında toplumsal iyilerin alanından *çıkış* anlamında bir tür aşırılığa, başka bir deyişle arzunun etiğine yer açar ve

somutluk kazandırırılar. Bu bağlamda Sofokles'in ölümü arzulayan Antigone'si ile ölümle eşleşen bir bilmeyi arzulayan ve nihayetinde her türlü anlamsal sınırın ortadan kalktığı bir "varoluş" durumda bile hala hiç doğmamış olmayı arzulayan ve bu tavrıyla mutlak arzunun ifadesi olan Oidipus'u ve bilgeliğin arzusunu ölüme hazırlanma ve böylelikle ölümü arzulama tutumuyla eşleyen bir Sokrates'i polisin *dışına-çıkış* anlamında trajik bir varoluşun örnekleri olurlar. Bu bağlamda aşırılığın somutluk kazandığı arzu etiğinin -Platon için de Lacan için de çözümleyici söylemin ayrılmaz bir ögesi olan, daha doğrusu temel parçalarından biri olan- *diya-logos*'la görünür olduğunu ya da gerçekleştiğini ileri sürmek olanaklıdır. Burada özne için belirleyici olan, çözümlemeyle aynılaştan karşılıklı söz alış verişi olarak *diya-logos*'un olanaklılığının koşulu olarak öznenin erosla, yani kendi yitimliliğiyle karşılaşmasıdır. Aslında bu noktada hem kişisel bir sağaltımın hem de genel çerçevede gerçekleşen bir farkındalığın devrede olduğu söylenebilir. "Lacan'ın düşündüğü konuşma sağaltımı danışanı, basit bir uyumlulaştırma ve olağanlaştırma dünyasına almaz; tersine onun için arzunun yokluğuyla karşılaşmayı ve ardından Varlıkla yüz yüze gelmeyi olanaklı kılar."(Miller, 2007:95) Kendi arzusu dolayımında yitimliliği anlamında Varlıkla karşı karşıya gelmesinin özneyi de aşan tarafı bunun aynı zamanda özgürleştirici bir yönünün de olmasıdır. Zupancic'in de belirttiği gibi "Psikanalizin etiği hadım edilme riskini kabul etmemizi sağlayarak bizi özgürleştiren bir kılğı olarak tanımlanabilir (...) o bizi kaybedilecek hiçbir şeyin olmadığı bir yere konumlandırır."(Zupancic, 2006:177) Kendi yitimliliğiyle karşılaşma olanağı özneyi, öznenin kaybolan arzusunu canlandırarak harekete sevk eder; özne *diya-logosun* açtığı hatta

kendisini yıkıma götürecektir, ama arzusun etiği olarak işleyen, bir doğrultuda yol alır; Antigone de Oidipus ve Sokrates de arzuya neden olan parçalanmışlığın kayıp nesnesini ararlar ve buldukları ipuçları üzerinden *çözümlemeyi* devam ettirirler; *çözümleme* aynı zamanda *çözülmedir*; *çözülerek ayrılmadır* ve böyle oluşuyla da bir bakıma *yıkımdır*. Ortak nokta simgeselin ağında kayıp duran *sözün* ardı sıra giderek rahatsızlık veren kaynağa, kökene ulaşma çabasıdır ve her kaynağa ulaşma çabası beraberinde mevcut sınırların dışına çıkma riskini getirmektedir.⁶⁹ Arzu söylemi bu bağlamda özneyi, polisi kuran ama polisin de dışına çıkartan bir varoluş örneği olarak somutlaştırır. Sınırların dışına çıkartan bir söylem daha önce de dile getirildiği üzere efendinin söyleminden ya da akademik söylemden farklı bir şekilde işleyerek özneyi dayatmaların ve geçerli çerçevenin dışına çıkmaya davet eder. Miller'ın da vurguladığı gibi:

“Analist daima arzulanır ve arzular; bununla birlikte o kendi fetişlerini ya da arzu nesnesini kapsayıcı bir efendi söylemi olarak dayatmadan ve karşıt-aktarımın çağrısına boyun eğmeden her bir nevrotik, fetişistik ikamenin yanıltıcı doğasını ortaya koyacak sert ve çileci bir olumsuzlukla davranır. Çözümleme acı çekmenin ürünü ve yanıtıdır. O, özen ve dinlenme talebidir Sokratik çileciliği sevmektir ve Kephalus'un Devletin birinci bölümünde söylediği gibi varlığımızın tanımı olarak kabul edilebilir toplumsal iyilerin elde edilmesi anlamında arzu söylemini ele geçirip olağan hale getirerek gerçekleştirmekten vazgeçmeye dönük tüm çabaların amansız eleştirisidir.”(Miller, 2007:107-108)

⁶⁹ Ardı sıra gidilen söz Antigone için *Polyneikes*, Oidipus ve Sokrates içinse, başka biçimlerde de olsa, *hakikattir*. Üçünü de birleştiren ortak nokta *kontrol altına alınamayan* ve sonunda *yıkımı* getiren bir *arzuyla* belirlenmiş olmaktır. İlginç olan bir diğer ortaklık, gerek Antigone'de gerek Oidipus'ta gerekse de Sokrates'te trajik kahramanın ya da karakterin özelliği olan hubris'in (kibrin) oynadığı etkin roldür. *Diya-logos* bu bağlamda kökendeki belirleyici, varoluşsal duruma, öznenin trajik konumuna ilişkin bir olanaklılık olarak açılır ve öznenin öznelikten çıkışı anlamında simgesel ölümüne ya da Antigone'nin ölümü arzuladığını dile getirişinde somutlanan *iki ölümün arasında* oluş durumuna göndermede bulunur. Adı anılan her bir trajik kahraman arzuları ekseninde eksenden ayrılıp sınırın *dışına çıkmayı* ve böylece yıkımı yaşarlar. Bu bakımdan Sokrates'in “cesaret diye tanımladığı kamusal iyilerden oluşan bir bilgelige karşı durma arzusu olarak felsefe yapmak yaşamsal önemde kılışsal bir görevdir ve felsefeye içkin bu durum aynı zamanda felsefenin ölüme hazırlanma olarak yorumlanmasıyla da” yakından ilişkilidir. (Sokrates'in Savunması, 28b-31c, 37e-38a, Phaidon 61c-69e) Diya-logos arzusunun yeri doldurulamayan nesnesi olarak bilinç-dışının Ötekisiyle ilişkiyi sağlayarak yıkımı, başka bir deyişle kamusal alanın sınırlarından çıkışı getirir ve trajik varoluşun öyküsünü kurar.

Arzu söylemi olarak çözümleyici söylemin kabulüyle birlikte görünür olan şey, ödenmesi gereken bir bedelin zorunlu varlığıdır. Lacan için çözümleyici söylemin önemi simgesel ağın içinde var olan öznde *farkındalık* yaratarak onu bedel ödemek zorunda kaldığı bir ikilemle karşı karşıya bırakmasında yatar. Nasıl ki özne olmak bir vazgeçiş ve beraberinde gelen bir seçimi yani bir bedel ödemeyi gerektiriyorsa benzer şekilde kamusalın sunduğu iyilerin dışına çıkmak da bir bedel ödenmesini kaçınılmaz kılar; *Şey*'den kopuşun bedeli simgesel ağın içinde özne olarak var olma kazanımını getirirken simgesel ağın özneye sanki öznenin kendi arzusuymuş gibi dayattığı iyilerden yüz çevirişi de özneye kendi arzusuyla, varoluşunun temeliyle karşılaşma kazanımını getirir. Burada önemli olan öznenin bir farkındalık kazanması ya da trajik bağlantı dolayımında bir tür *arınmayı* yaşamasıdır. Bu arınmayı özne ve öznenin bağlı olduğu toplumsal çerçeve bağlamında bir *olanaklılık* olarak yorumlamak olanaklıdır. Bu olanaklılık öznenin özne olarak ortadan kaybolmadığı ama buna rağmen *jouissance*'ın alanına kadar gittiği bir noktadır:

“(…) kesinlikle etik sebeplerle özne kendi gerçek boyutuna ulaşana dek iyilerin ötesinde yer alan arzuyu izlemelidir. Özne orada tekil hazzın bulunduğu ve artık herhangi bir ‘iyi’ye bağlı kalmadığı bir uzamla karşılaşır. Fakat eğer özne etik olarak bu karşılaşmadan-bu karşılaşmanın gerektirdiği bedeli göz önünde bulundurarak-yararlanmak istiyorsa bu *jouissance*’a tamamen teslim olmalı; aksi takdirde karşılaşma olanaksız olur. Lacan’ın ‘psikanalist etiği’ bütünüyle öznenin ortadan kalkacağı, şeyin alanıyla, *jouissance* ile bilinçli bir biçimde karşılaşmanın çatışkısız olanaklılığına dayanır. Bilinçdışıyla yalnızca böylesi bir bilinçli karşılaşma en temelde salt haliyle ‘arzulu (var)olmanın’ ne demeye geldiğini deneyimlememize izin verir.”(De Kesel, 2009:266-267)

Arzuyla, arzunun yerinden eden yapısıyla karşılaşmanın bedeli toplumsal iyilerden yoksun kalmak biçiminde gerçekleşirken bunun kazanımı toplumsal merkezin de yerli yerinden edilmesi biçiminde gerçekleşir; başka bir deyişle haz ilkesinin sınırları içinde kalan iyilere karşı eleştirel bir bakışın geliştirilerek dönüştürücü bir gücün olanağının önünün açılması sağlanır. Bu bağlamda

Miller’ın da vurguladığı gibi: “Lacan’ın nihai politik amacı söylemi herhangi bir efendi ya da yetkenin talebiyle değil de *Gerçekle* ilişkili arzu nesnesinin işareti olan hazzın artı değeriyle desteklenen bir çözümleyici kolektif yaratmakta yatar.”(Miller, 2007:104) Böylece arzunun etiği -sınırın ötesine geçişi sağlayan ve iyilerin oluşturduğu ölçünün dışına taşan ölçüye gelmez bir ölçü olarak- kendi ölçüsünü kuran ve özneyi, kökenindeki simgelele sığmayan *dış-arlıklı* özelliğiyle sınırın ötesine çekip *çık*-artan ve böylece erotik kökenli öznenin trajik boyutunu açan bir *çıkış* anlatısı olarak kurar.

3.3. Platon ve Sınır

Platon’un ‘Şölen’, ‘Phaedrus’ ve ‘Lysis’ diyalogları başta olmak üzere ‘Savunma’dan ‘Devlet’e ve ‘Phaidon’a uzanan bir dizi diyalogunda arzuyla hakikat, aşk ile aşkınlık arasındaki ilişkiye değgin, ya da başka bir deyişle varoluşumuzun ne demeye geldiğine ya da yeryüzündeki yerimizin olası anlamının ne olabileceğine ilişkin bir sorgulamanın ön plana çıktığını söylemek olanaklı gözükmektedir. Yeryüzündeki yerimizin ne olduğu, başka bir deyişle ne biçimde var olduğumuz ise doğrudan doğruya eksikliğe yazgılı yapımızla ve bu bağlamda arzuyla, erotik olanla kurmak zorunda olduğumuz özel ilişkiye işaret etmektedir. Bu özel ilişki aynı zamanda öznenin kendi kendisiyle kurduğu ilişkinin de olanağı anlamına gelmektedir ve bu haliyle varoluş, özünde ötesine geçerek ardında bırakamayacağı bir yabancılığı taşımaktadır. Bu bağlamda Hyland’ın da vurguladığı gibi: “Eros bir tanrıdan çok ‘yabancılaşmış’ insan doğası olarak anlaşılmalıdır.”(Hyland, 1995:116) Eros’un, özü yabancılığa ait insan doğasını ifade etmesi düşüncenin, felsefi etkinliğin de bu yabancılaşmış doğanın “doğal” bir sonucu olarak yorumlanma olanağının önünü

açmaktadır. Kısacası Platon’u ve onun diyaloglarını böylesi bir yabancılığın, yersiz yurtsuzluğun, kısacası hep sınırdan olmanın bir görünümü olarak düşünmek olanaklı görünmektedir. Platon’un diyaloglarında sahneye çıkan Sokrates sınır bir varoluş sergileyerek böylesi bir yurtsuzluğun somut ifadesi haline gelir. Yurt, yurtsuzluk, kökeni arama ve kökene dönmeye çabalayıp kendi kendisiyle örtüşememe, özün varoluşu kapsayamadığı yitimli bir varlık kipine işaret eder. Tamamlanmamış olmak ve temel bir eksikle belirlenmiş olmak insani varoluşun ana özelliğidir ve sürekli arzulayan varoluşuyla özne beraberinde sınır ötesine geçme olanağı anlamında sınırsızlığı getiren ve kendisinde sınır olan bir sınır durumunda konumlanmaktadır. Bu sınırı sürekli devinim halindeki yapısıyla açık tutan özne bu açıklığı diyaloglarla görünür hale gelen bir arayışta sürdürür. Arayış öznenin öncesinde yer alan ama özneyi öteye uzanımı içinde aşkınsal olanla kurduğu ilişkide devindiren bir tamamlanma diyalektiğinde somutluk kazanır. Miller’ın da dile getirdiği gibi: “Platon’un metafiziği daima her yerde olması gerekenden çok mevcuttaki yokluğa işaret eder. Bu kesinlikle duyusal doğrudanlığın dünyası ile haz ilkesinin ötesinde yer alan formlar öğretisinin hayranlık verici bir doğrudanlıkla kurduğu aşkınsal tamamlanmanın arasındaki boşluktur.”(Miller, 2007:120) Platon’un diyalogları özünde eksikliğin olduğu bir varoluşun, hep mevcuttaki yoklukla karşılaşmakla sonlanan arayışını resmederek bu varoluş aracılığıyla öznenin yeryüzünde sergilediği yabancılığa tanıklık eder. Platon Sokrates’in kişiliği aracılığıyla öznenin içinden yansıyan boşluğun yarattığı yabancılığı gösterir. Bu Antigone ve Oidipus’un da gösterdiğine benzer türden sınır ötesine sürgün edilenin yabancılığıdır. Bu yabancılığı içinde: “Sokrates yalnızca derin

içsellik anlamında kabul edilebilir bir biçimde ‘dışarıdan düşünür’”(Miller, 2007, 132) ve dışarıdan düşünerek de haz ilkesinin ima ettiği sınırların dışına taşar. Bu noktada ilginç olan Platon’un bir sınır varoluşu olarak sözün peşi sıra giden filozofun sahneye çıktığı diyalog yapısını bu yabancılığın ve böylece öznenin hakikatle kurduğu parçalanmışlığın sonucu olan parçalı ilişkiyi sergileyebileceği bir alan olarak seçmesidir. Diyaloglar bu bakımdan içinde hakikate ulaşmanın birbirinden farklı biçimlerde görüldüğü ve bu anlamda da öznenin yitimsizliğinin ima edildiği bir varoluş alanı olarak görünür:

“Sözcük anlamı olarak bilgelik sevgisi olan felsefe bütünü bilgisini gerçekleştirmeye çalışır. Eğer olanaklı olsaydı bu bilgelik tekil, türdeş bir konuşmada, yani içinde doğa bilimlerinden tarihe, sanat ve dine uzanan ve bilimin bütünü kuran ayrışık parçaların başarılı bir biçimde bütünlendiği bir mantıkta dile getirilirdi(...)Kharmides, Savunma ve diğer diyalogların da gösterdiği gibi Platon bütüne ya da bilgelik ilişkisine bütüncül, türdeş bir konuşmanın olanaksız olduğuna inanır. Diyaloglar bizzat bu durumun kanıtıdır. Elbette diyaloglar Platon’un felsefi konuşmalarıdır; fakat onlar aynı zamanda mitlerin, teatral olanın, şiirin hatta görsel yardımcıları mantıksal akıl yürütmelerin de iş başında olduğu ayrışık konuşmalardır. Diyaloglardaki ayrışık konuşma biçimi tekil ve türdeş bir bilgelik biçiminin olanaksızlığına işaret ederken aynı zamanda Platon’un bütünü ayrışık doğasını en iyi biçimde dile getirme çabasını da kurar.”(Hyland, 1995:99-100)

Bütünü ayrışık doğası öznenin hakikatle kurmaya çalıştığı *parçalı* ilişkiye denk düşer. Bu, birbiriyle bütünleşemeyecek dünyaların hiç birine ait olmayan ama sürekli olarak ayrı kaldığı yurda hasret duyan ve bunun için de arayışını sürdürerek arzulamaya devam eden ve böylece sınırın ötesine geçmeye çabalayarak kendini en “yetkin” biçimde kurmaya çalışan ve bu özelliğiyle zaten sınırın kendisi olan öznenin ifadesidir. Platon’un öznesi de aynı Lacan’ın öznesi gibi kendini tamamlamayı arzulayan ve bu arzu aracılığıyla mevcut söylemin dışına çıkarak kendi söylemini kurmaya çalışan bir öznedir ve sınırla kurduğu ilişki bu bağlamda bir anlam kazanmaktadır. Bir sınır varoluşu olarak öznenin hakikat arayışının teatral bir yapı içinde birbirinden farklı biçimlerde görünür olmasını bir olumsuzlama ve bir olumlamadan oluşan ikili bir görünüm

bağlamında yorumlamak olanaklıdır. Bunlardan ilki diyalektik söylemin içinde öznenin varlıkla kurduğu ilişkinin yansıması olarak oluşan açmazlar biçiminde ve ikincil olarak da temeldeki boşluğun dile gelemeliğine ya da dile getirilemezliğine ilişkin mitik söylem biçiminde.

3.3.1.Diyalektik Söylemin Açmazı (Varlık Yanılgısı)

Platon'un kullandığı teatral yöntem insani varoluşun bulunduğı simgesel alanı kesintiye uğratmayan ve yaşamı olduğı, göründüğü biçimiyle resmetmeye çalışan dramatik yapısıyla insanın *dünya-içinde-bulunuşunu* ve içinde bulunduğı durum üzerinden nasıl olup da *aşkınsal* bir devinimi gerçekleştirdiğini göstermeye çalışır. Yaşamın göründüğü biçimiyle yansıtılmaya çalışılması, özneler arası ilişkilerin *diya-logotik* karakteri dolayımında gerçekleşir. Sözün karşılıklı alınıp verilmesine ve böylece *hakikate* ulaşmaya çalışılmasına dayanan Platonik diyalektiğin özünü ise kökende yatan eksikliğin yansıması olan temel bir olumsuzlamanın *etkisi* belirler. Bu bağlamda söz konusu *etkinin* diyaloglarda kendini gösterme biçiminin ironi olduğunu söylemek olanaklı görünmektedir. İroninin diyaloglardaki kullanım amacının ve olası anlamlarının neler olabileceğı şüphesiz yoruma fazlasıyla açık ve felsefe tarihi içinde de bir o kadar yüklü bir sorun olmakla birlikte buradaki temel soru ironinin Platon'un felsefi anlayışının olmazsa olmaz doğal bir yansıması olarak mı yoksa edebi alana ait sanatsal bir ifade biçimi olarak mı yorumlanacağı yönündedir. Hyland'ın da dile getirdiğı gibi: "İroni sorunu hiçbir zaman kesinliğe ulaşmayacak ve her zaman için bir yorum konusu olacaktır; fakat gene de uzun bir yol boyunca en azından bazı ipuçları ve işaretler söz konusudur." (Hyland, 1995:105) Bu bağlamda ironiyi yorumlamada diğerlerine göre ön

plana çıkan üç farklı yorumsal eğilimden söz etmek olanaklıdır. İlk ironiyi edebi bir form olarak gören ve bu nedenle de Platon'un ele aldığı felsefi sorunlarla hiçbir ilgisi olmadığını savlayan görüş, ikincil olarak ironiyi Sokrates'in tarihi kişiliğine dayandırarak Platon'un felsefi bakışından ayıran ve böylece ironiyi açıklama konusunda yeterli bir çözüm önerisi sunamayan bakış ve son olarak da ironiyi filozofun eğitimsiz güruha ya da bilgi düzeyi farklı insanlara karşı kullandığı sağduyuya dayalı ve muhatabı yönlendirmeye dönük kasıtlı bir retorik aracı olarak yorumlayan görüş.⁷⁰ İroninin göze çarpan temel özelliği kendi içinde tersine dönüşen bir devinimi barındırmasıdır, bu nedenle Platon'un diyaloglarında sahneye çıkan Sokrates'le muhatapları arasındaki ilişkinin karakterini neredeyse “absürde” ulaşan bir tersine dönüş öyküsünün anlatımı olarak yorumlanmak olanaklı hale gelmektedir. Hyland'ın belirttiği gibi: “İronik konuşma hakikatin olduğundan başka bir biçimde görüldüğü hatta birçok durumda söylenenin karşısına döndüğü bir konuşma tarzıdır.”(Hyland, 1995:89) Bu tür eylemler ve olaylar “(...) ortaya çıkan sonuçlar bakımından öngörülen ya da tahmin edilenden önemli derecede farklı türde olan eylemler ve olaylardır.”(Hyland, 1995:90) İleri sürülen önermenin içeriğinin tam da ileri sürülenin tersine döndüğü ironik durumun en açık örneğiniyse Sokrates'in bilgelik konusunda somutlaşan ve aslında bir tür çıkmaza varan tavrında görmek olanaklıdır:

“Sokrates aslında bilge olmasına rağmen bilge olmadığını iddia eder. Nedir o halde onun bilgeliği? Sokrates'in bilge olmadığını kabul etmesi kapsayıcı ve bütüncül

⁷⁰ İroni söz konusu olduğunda edebi biçimle felsefi içeriğin birbiriyle ilgisi olmadığını savlayan ilk görüşe Taylor'un “*Plato: The Man and His Works*” adlı yapıtını, ironiyi Sokrates'e ve onun tarihsel kişiliğine özgüleyerek Platon'u ve Platoncu ironiyi devre dışı bırakan ikinci görüşe Vlastos'un “*Socrates, Ironist and Moral Philosopher*” adlı yapıtını ve son olarak ironiyi farklı düzeyler arasında gerçekleşen diyalogun akışında üst konumdakinin aşağı konumdaki karşısında üstünlüğünü gizlemede kullandığı manipülatif bir araç olduğu yollu sava da Strauss'un “*The City and Man*” adlı yapıtını gösterilebilir.

bilginin kutsal anlamında bilge olmadığını kabul etmesidir; burada söz konusu olan bu eksikliğin kabulü ve ardı sıra gelen bunu alt etme mücadelesidir. Sokrates'in bilgeliği onun çıkmazdır.”(Hyland, 1995:98)

Sonu çıkmaza varan *diya-logotik* yapının çıkmazı nasıl bir çıkmazdır; bu çıkmaz neye ilişkin bir çıkmazdır ve ironiyle neredeyse aynı şey haline gelmesi nasıl yorumlanabilir? İroni Sokrates'in karşısında bildiğini savunan ve böylece bir konu hakkında *mutlak* tanımlamalara ulaşabileceğini savlayanların içine düştüğü durumun ortaya çıkmasına ilişkindir. Başta iddia edilen görüş, söz alıp verişin sonunda Sokrates'in savunduğu görüş haline gelirken Sokrates'in savları da karşı tarafın savunduğu görüşün savları haline gelir. Belli bir konudaki *eksikliğin* giderilmesi ekseninde gelişen diyalogun sonunda her iki tarafın da içinden çıkamadığı bir *açmazın* içine düşülür. Böylece bir şeyin bilgisine *bütünlüğü* ve *yetkinliği* içinde ulaşılabilceğini savunanlar içine düştükleri çıkmazda *eksikliklerinin*, *tamamlanmışlık* anlamında bilgeliğe ulaşmalarının olanaksızlığını görerek bir tür farkındalığın canlı kanıtı haline gelirler. Bu bağlamda ironinin bize *yerimizi* anımsattığını ve nasıl bir *boşlukta* durduğumuzu, ne biçimde devindiğimizi ve boşluğu doldurmak için ne yapmaya çalıştığımızı gösteren ve bu anlamda bir tür iç görü kazanmamıza yardım eden bir tarafı olduğu söylenebilir. Diyaloglarda ironinin devreye girdiği ya da ortaya çıktığı durum bir *olumsuzlamadır* ve *olumsuzlama* kendini *eksikliğe* dayalı bir varoluşun doğal sonucu olarak göstermektedir. Gerek Şölen'de gerekse de Phaedrus'ta altı çizilen nokta insani varoluşun aşkla olan kopmaz bağıdır ve aşkın söz konusu olduğu her durumda da kaçınılmaz bir *eksikliğin* varlığı söz konusudur. Agathon'la kurduğu diyalogda Sokrates'in de belirttiği gibi: “(...) arzu duyan bir insan elinde bulunmayan ve o an mevcut

olmayan bir şeyi arzu ediyor demektir. Sahip olmadığı, kendisinin bizzat öyle olmadığı, eksikliğini duyduğu şey, işte onun arzusunun, aşkının nesnesi olan şeydir.”(Platon, 2000:200e2-6) Öznenin bu süreçte deneyimlediği kendi *tamamlanmamışlığıdır*.⁷¹ Bu bağlamda söz konusu *tamamlanmamışlığın* Platonik diyaloglarda iki farklı biçimde görünür olduğunu ileri sürmek olanaklıdır. İlk, dile getirildiği gibi, kendi *doluluğunun* aslında *boşluk* olduğunu görenlerin içine düştüğü açmazlar biçiminde ve ikinci olarak da bastırılmış *boşluğu* ötekine yansıtarak arzularını bir tür yanılsamanın içinde sürdürenlerin içine düştüğü açmazlar biçiminde. Bu bağlamda diyalogların en göze çarpıcı tarafını konuşmanın başında bir kavrama ilişkin bilgiye sahip olanların- aynı konuşmanın sonunda hakkında bilgiye sahip olduklarını ileri sürdükleri konu üzerinden- kendi varoluşsal *boşluklarıyla* karşılaşma deneyimleriyle kendi *boşluklarını*, bu boşluğu doldurmada yardımcı olabileceği sanılan öteki üzerinden kapatmaya çalışan muhatapların *boşluk* deneyimleri oluşturur. Her iki durumda da esas olan diyalogun öznenin varoluşundaki *temel eksikle* karşılaşmasının önünü açan bir biçimde ortaya çıkması ve bu bağlamda aslında Sokrates’in “(...) aynı zamanda *elenchus*’u bir ayartma aracı olarak kullanarak o meşhur ironiyi göstermesidir.”(Miller, 2007:113) *Boşluk* deneyiminin ikinci biçimi en açık biçimiyle Şölen’in sonlarında Sokrates’le Alkibiades arasında gelişen bölümde görünür. Âşık bu ilişkide parçalanmanın görünümü olan *sözün* büyüyle *tamamlanabileceğini*, *eksikliğini* giderebileceğini sandığı ötekine doğru çekilir; çünkü Phaedrus’ta Sokrates’in de

⁷¹Öznenin kendi eksikliği dolayımında varoluşunun özündeki boşluğu deneyimlemesi mitik yapıda ötekiliğin alanı olarak imgesel bir yansıma biçiminde, trajik formda onaylanmak suretiyle de aynı Antigone ya da Oidipus’ta arzu yönelimli varoluşsal yokluğun trajik bir biçimde onayladığı gibi, çözümleyici söyleme benzer bir biçimde gerçekleşir.

belirttiği gibi“ (...) Aşkın ruhu aramayı sever ama neyi sevdiğini bilmez; anlamaz, başına ne geldiğini bilemez, sanki ötekine bakmakla bir hastalığa yakalanmış gibidir”(Phaedrus,256d) Yakalanılan bu hastalık Alkibiades’in Sokrates’i tarif ederken kullandığı bir sözcükle, *eksiksizliğin* temsiline dönüşen *agalmata* ile ifade edilir. (Platon, 2000: 216e) Sokrates’i içi açıldıkça *yetkinliği*, *güzelliği*, *bütünlüğü*, *tamlığı* görülebilen ve böyle olmasıyla da aslında bir *doluluk* örneği olan bir *heykele*, *surete* benzeten Alkibiades kendi varoluşunun taşıdığı *eksikliğin* tam tersi olarak yorumladığı bu yetkinliğin büyüsyyle kendinden geçen, adeta hasta olan ve bunu ele geçirmeye çalışan, fakat bunda bir türlü başarılı olamayan özneyi temsil eder. Alkibiades’e göre Sokrates’in *tamlığının* kanıtı onun hiçbir şeye gereksinim duymayan, kendini önemsiz gösteren ve bağımsız kişiliğine işaret eden ironisinde saklıdır:

Alkibiades: “Şunu bilirsiniz: siz istediğiniz kadar güzel olun bu onu hiç ilgilendirmez, inanılmaz derecede hor görür o bunu; zengin olup olmamanız veya çoğu insanın imrenerek baktığı şu ya da bu avantaja sahip olup olmamanız ona vız gelir. Bütün bu avantajların onca hiçbir değeri yoktur ve inanın bana onun gözünde bizler birer hiçizdir. O, bütün ömrünü safillik taslayarak, insanlarla alay ederek geçirir.” (Platon, 2000: 216-e)

Sokrates’in ironisi Alkibiades gibi kendi *eksikliğini* öteki üzerinden kapatabileceğini düşünen ve bunun için de *eksikliğini* karşı tarafa yansıtan öznenin, ötekinin *eksikliği* anlamında bastırılmış *eksikliğini* açığa çıkartarak *boşluğun* deneyimine *yer verir*. Alkibiades varoluşunun özünü oluşturan *temel eksikliği* ortadan kaldıracak olanın başka bir özne olduğunu düşünür; bu özne Sokrates’ten başkası değildir; çünkü Sokrates her ne kadar bilmediğini söylese de dile getirdikleri sonucu ortaya çıkan keskin ironi Alkibiades’e göre sadece bir yanıltmacadır ve bu yanıltmacanın altında eksiksiz bir Sokrates portresi yatmaktadır; oysa Alkibiades’in yetkin Sokrates portresine karşın Platon’un

Sokrates'i eksikliğin farkında olan ve bu nedenle sürekli arayış içinde olan bir öznedir ve bu eksikliğin sonucu olan arayışı içinde Alkibiades'in arzusunu reddetmesi kaçınılmazdır; çünkü Alkibiades'in Sokrates'ten istediği *Şey* Sokrates'i de arayışa sürükleyen, ardı sıra gitmesine neden olan *tamamlanamaz* ve ikame edilemez *eksikliğin* ifadesidir ve ikilinin arasındaki ilişki, odağında *Şey*'in olduğu böylesi bir arzulama ve reddetme diyalektiği bağlamında canlı tutulmaktadır; çünkü ilişkinin odağında *arzu* vardır; *arzunun* olduğu yerde *eksiklik*, *eksikliğin* olduğu yerde de *arayış*; bu anlamıyla erotik süreç bilgeliğe ulaşmanın yolundan başka bir şey değildir ve Sokrates de bu arayışın içindeki *eksik* öznenin bir ifadesi olmaktadır:

“Sokrates'in *Eros*'u somutlaştırması onun *Eros* sanatında usta olmasıyla yakından ilişkilidir. Yalnızca *Eros*'u bildiğini söylemesi insani bilgeliğine, bilgisizliğinin farkındalığına ilişkin konuşmanın başka bir yoludur; çünkü bu farkındalık bilgeliğin arzulamasından ayrılabilir değildir. Felsefi *Eros* kişinin, bilgeliğinden yoksunluk ve bilgeliğe duyulan gereksinim anlamında kendi bilgisizliğini duyumsamasını ima eder; *Eros*'u anlamak insan doğasına ilişkin felsefi bir içgörü kazanmanın temelidir. İnsanın bilgeliğinden yoksun oluşu üzerine düşünerek kişi daha bilge olabilir. *Eros* konusunda usta olan Sokrates insan ruhunu, insanın tüm arzularını onun temeldeki arzusuyla ilişki içinde görerek anlayabilen bir felsefi etkinliği temsil eder. Böylece Sokratik felsefe ruhu bir arzu yapısı olarak bilir (...) Sokratik felsefe *Eros*'u anlayan *Erotik* bir tarzda var olur; fakat bilgelik isteğinden çıkan bu çatışkısız bilgelik tipi *Eros*'un *arada-olan* doğası ile *erotik* arzunun arzu nesnesinden nasıl mesaj getirdiği, onun doğasındaki bir şeyi nasıl söylediği ya da en azından arzulayan zihnin üzerinde nasıl etki ettiğini tasvir eder; çünkü Sokrates'in bilgisizliğinin farkındalığında beliren bilgelik arzusu ona bir çeşit bilgelik bahşeder.”(Scott-Welton, 2008:186)

Bahşedilen bu bilgelik insanın özünün *temel eksiğin* etkin olduğu bir *boşlukla* belirlendiği biçiminde özetlenebilir. Bu Lacan'ın özne tasarımı göz önünde bulundurularak bakıldığında trajik deneyime denk düşen ve erotik sürecin karakteristiğini oluşturan bir durum olarak yorumlanabilir. Miller'ın da belirttiği gibi “Sokrates'in kabulünde *Eros*, *Diotima*'nın konuşmasının da gösterdiği gibi, olumlu bir öz değildir ve daha çok varoluşla yok oluş; ölümlüyle ölümsüz; çirkinle güzel arasında yer alan ve Alkibiades'in arzusunu, yalnız bu arzuyu

yadsıyarak verebilen daimonik bir aracıdır. (Miller, 2007:127) Bu bağlamda arzunun kökensel bir eksiklik olarak tanınması Sokrates'in erotik ustalığının özünü kurar; başka bir deyişle bu erotik ustalığın özünü yitimlilik anlamında *boşluğun, eksikliğin* tanınması oluşturur. Bir tür yadsımayla, olumsuzlamayla ilgili olduğu ileri sürülebilecek olan ironi bu bağlamda bir tür "(...) negasyon olarak, özellikle de negasyonun deneyimlenmesi olarak (mantıksal negasyonun tersine) genelde güçlü bir yitimlilik örneği olarak sergilenir. Böylesi bir negasyon/yitimlilik (kişinin arzusunun ya da hak ettiği bir ödülün) reddedilmesinden (kişinin özgürlüğünün) kısıtlanmasına dek uzanan ve hemen hemen hepsi de Sokrates'in başına gelmiş olan çeşitli biçimlerde anlaşılabilir." (Hyland, 1995:97) Fakat çeşitli biçimlerde anlaşılan ve diyaloglarda iki biçimde ortaya çıkan ironiye neden olan *olumsuzlamanın* en temel özelliğini kendini gösterenlerden kurulu akışkan bir ağ olarak dilde, gösterenle gösterilenin zincirleme ilişkisinde gösterenin hep bir *boşluğa* varması biçiminde gerçekleştiren ve bu nedenle de trajediye yol açan dramatik bir yapının işleyişi oluşturur:

"Eğer göz önüne hazzın bilinçdışı yapısı getirilirse arzunun nesnesi 'hiçin bir şeyi' olarak görünür. Tüm gösteren zincirinin göndermede bulunduğu 'gösterilen' boş, anlamsız bir gösteren olarak ortaya çıkar; yani, öznenin peşinde olduğu nesne salt bir boşluk olarak görünür. (...) bu durumda Lacan'a göre tüm drama saçma, çıplak, boş bir gösterene, yani fallusa indirgenir. Dramatik yapıda arzulayan öznenin simgesel kimliğinin nasıl olup da bir gösterenden çıktığı gösterilir. Kendini arayan özne kendi kendisiyle saf, boş bir gösterenle karşı karşıya kaldığı zaman karşılaşır. Bu (..) tamamen açılan fallofanidir. Böylece öznenin kendine ilişkin araştırması kurgusal bir yapıntıda son bulur ve öznenin kimliği yapma bir şeye, bir hiçe indirgenir. Fallofani anında açık edilen ve bastırılan şey dramanın bitiminde, ilkin kendini böylece ardından da hiçliği imleyen totolojik bir gösteren hakkında olmasıdır." (De Kesel, 2007:122-123)

Özünde trajik ögenin bulunduğu söylenebilecek diyaloglar ilk biçimiyle ortaya çıkan *boşluğu*, ikinci biçimiyle de bastırılan *boşluğu* ele verir; parçalanmışlığın bir ifadesi olan dil, Sokrates'in başkahraman seçildiği diyaloglarda açmaz

olarak görünür. Karşılıklı *sözün* alınıp verilişinde *söz* daima çıkışı olmayan bir düğüm noktasına getirerek *eksikliğin* ifadesi olan ve kendini dilde açan *gerçeğin* hakikatine ulaştırır. İnsan *eksik* bir varoluştur ve yitimliliğinin içinde bu yitimliliğin ifadesi olan dil hattında mutlak hakikate, tam bilgeliğe ulaşması olanaklı görünmemektedir. Bununla birlikte eksiklikle belirlenen varoluş *aşkınsallığı* olanaklı kılan bir *olumluluğu* da getirir. Hyland'ın da belirttiği gibi: “İnsanın tüm arzusu deneyimlenen bir eksikliği yadsıma devinimidir; ama bu deneyim aslında olumsuz değildir. Burada söz konusu olan bu tamamlanmamışlığı aşma, onu *Aufhebung* anlamında başarmadır. Eros insan doğasını böylece diyalektik kılar”(Hyland, 1995:108) Dolayısıyla diyaloglarda her iki biçimde de açığa çıkan ironi *boşluğun* ifadesi olmasıyla aynı zamanda olumlayıcı bir olumsuzlama olarak iş görür:

Arzunun merkezindeki yapıcı boşluğun tanınması ikameyi olanaklı ama aynı zamanda sonsuz kılar; çünkü Şölen'de Diotima'nın Phaedrus'ta da Sokrates'in gösterdiği gibi, sevilende arzu edilen onun sahip olduğu şeyden çok, benlikte eksik olan ya da kayıp olan iyiyi ötekinde görme olanağıdır. Böylece *agalma* Lacan için yokluğu insan arzusu ve kişisel kimlik için kurucu olan ve *das Ding*'le ifade edilen daha temel bir kaybın ete kemiğe bürünmesi anlamında 'kayıp' nesneyi temsil eder.”(Miller, 2007:127-128)

Kayıp nesne olarak *Şey*'in arzullanması ve bu arzu dolayımında *eksikliğin* kapatılması anlamında iynin ardı sıra giderek bilgeliğe ulaşılmaya çalışılması diyaloglar aracılığıyla görünür olan ironinin açığa çıkarttığı *gerçeğin* onaylanmasıyla özne için arzunun alanını açık tutar. Bu bağlamda ironinin diyaloglardaki felsefi içeriğe dışsal olan bir amaç adına kullanıldığını dolayısıyla ironik olanın aslında kendi içinde ironik olmadığını savlayan Hyland'a göre Platon ironiyi yazılarına diyalogların hakkında olduğu şeylere ilişkin bir düşünüm olarak değil tersine felsefi içeriğe dışsal olan amaçlar için kullanır. (Hyland, 1995:96) Oysa Lacan'ın arzu ve arzu yönelimli öznesi

dolayımında düşünöldüğünde ironik olanın da ironik olduğunu ileri sürmek olanaklıdır; çünkü burada her durumda öznenin varoluşunu belirleyen bir *negasyon* söz konusudur ve ele alınan hiçbir kavramın tanımına ya da bütönlüğüne *temeldeki* bu *yok-luk* nedeniyle ulaşamaz ve her şeyin tam tersine dönüşünün altında, olanlara *var-lığını* veren bu *yok-luk* yatar; aynı *yok-luk*, öznenin varoluşunu belirleyen *temel eksiğin* ikamesi olan simgesel alanda diyalektik *açmazlar* biçiminde işler; dolayısıyla bu bağlamda ironi tam da diyalogların içeriğiyle ve bu içerikte tartışılanların temeldeki bir *eksikliğin* yansıması olması ile ilgili görünmektedir. Bu bağlamda diyalogların açığa çıkardığı hakikat aynı Lacancı bilimsel söylem yorumunun gösterdiği gibi tüketici anlamda, bütönsel doğaya sahip yetkin bir konumun, durumun olanaklı olamayacağı yönündedir. Diyaloglar aracılığıyla görönen ironi- her iki biçimiyle de- metafizik geleneğin bilgi tasarımı anlamında varlık yönelimli anlayışını kesintiye uğratır, daha doğrusu varlığın özünde bulunan açmazların yüzeye çıkmasını sağlayarak paronayak bakışın mutlakçı tavrını sarsıntıya uğratır. Bu haliyle diyalogların zaten varoluşun özünde yatan ironi aracılığıyla üzeri örtölen *boşluğu* ortaya çıkaran ve bu nedenle de kendinden emin öznenin sağlam görönen duruşunu sarsarak söz konusu öznenin kendi üzerine kapanmasını ve ardından kendini sorgulamasını sağlayan kritik bir işlevi olduğu söylenebilir. İnsanın kim ya da ne olduğu ise Platon için insanın kökeniyle bağlantılı olarak mitik bir söylemin ve böyle bir söylemle bağlantılı olarak da varlığa giden yolun olanağını gündeme getirir.

3.3.2.Mitik Söylem ve Varlığın Yolu

Kendini çeşitli *açmazlar* biçiminde gösteren ve böylece sınırlılığın ve yitimliliğin görünümü olarak işleyen ‘Şey’ kopulan bir bütünlüğün ve yeniden ele geçirilmek istenen yitik bir geçmişin mitik ifadesi olarak düşünülebilir. Mitik söylem bu bağlamda Platon için aynı ironide olduğu gibi çözülemez ve bilmecemsi olan bu kökensel duruma işaret eder. Rosler’in da dile getirdiği gibi: “Mit ilkin kökensel, yabancı ve hesap edilemez olanı, yani ölçülemez olanı anlama çabasıdır.” (Rosler, 2007:20) Mitik söylem bu bakımdan bir yansıtmaya gibi durur; ötekiliğe ilişkin temel eksiğin ikamesi olan ve imgesel düzeyde varlığını sürdüren ve böyle olduğu içindir ki simgesel olanın alanı dışında kalan, başka bir deyişle bu haliyle Şey’e denk gelen, Lacan’ın tanrılar alanı, dile gelmezin alanı olarak gördüğü *Gerçeğe* denk gelen bir alan. Bu nedenle “Sokrates adlandırılmaz, dile getirilemezi aramayı sürdürebilmek adına aşk çıkmazını mit aracılığıyla muhafaza eder.” (Rosler, 2007:278) Bu bağlamda yetkinlik anlamında tamlığın alanı olan *Gerçeğin* alanı aynı zamanda mutlak ötekiliğin alanı olarak *diya-logosun* merkezindeki *sözün* aracılık ettiği bir *anımsamanın* da yitik alanı olur; tersine dönüşün, yani ironinin açığa çıktığı Sokratik durum tam da böylesi bir anımsamanın yeridir; çünkü “Platon’un Sokrates’inin söz konusu olduğu durumda onun bilgisizliğinin farkında oluşu İdelerin kısmi de olsa anımsanmasından ayrı tutulabilir değildir.”(Scott-Welton, 2008:186) Bu bağlamda Platoncu mit sanki gündelik yaşamın akışındaki parçalanmış özneye bilinçdışını gösteren, kayıp yurdu, sınırın ötesini gösteren ve bu haliyle düşleri anımsatan bir söylem gibi var olur. Simgesele girmeden önceki herhangi bir deneyimin saptayamayacağı bir duruma işaret eden *gerçek*

ya da *Şey* ya da *jouissance*, olumsuzlamanın, kökendeki eksikliğin geriye dönük ama ileri yansıtılmış bir tasarımı olarak simgeselin alanındaki her türlü anlaşılabilirlik sınırlarının *ötesinde* yer alır; başka bir deyişle mit *ötekilik* olarak kökenin yabancılığına ilişkin bir söylem gibi işler. Rosler'ın da vurguladığı gibi: “Kadim Yunan erotik bilmeceyi *ötekiliğin uzamına* işaret eden bilginin erotizmin ve tüm görünümleri içinde sevginin çıktığı erotik-olmayan-erotizm anlamında yersel sevginin *ötesi* olarak *göksel sevgiye* yöneliş biçiminde düşünür.”(Rosler,2007:181, vurgular bana ait) *Ötekiliğin* uzamı kayıp idelerin, kökenin, kökende yatan *boşluğun* anımsanmayı bekleyen alanıdır ve böyle olmasıyla da sevenle sevilenin *diya-logos* etkinliği aracılığıyla birbirlerini etkilemelerine yol açan arzunun alanıdır; sevilenin sevene sevenin de sevilene dönüşmesi bağlamında gelişen erotik ilişkinin temelindeyse kökenin anımsanması vardır; başka bir biçimde dile getirilecek olursa sevenle sevilenin söz eksenli *arzu* merkezli karşılıklı dönüşümünün altında, öznenin kendi *eksikliğini* ötekine yansıtması ve her iki öznenin de diğerinin ötekiliği ve barındırdığı *boşluk* dolayımında kökensel *boşluklarını* ve yetkinlik/bütünlük anlamında ayrı kaldıkları yitik *özlerini* anımsamaları yatmaktadır. Bu bağlamda bir zamanlar sahip olunan ama artık *eksiklik* olarak deneyimlenen kökendeki bütünlük ve ayrı düşülen ideler anlamında yetkinliğin alanını söz ekseninde ardı sıra gidilen güzel biçimlerin *ötesinde* yer alan iyi olarak ve iyi'yi de eksikliğin doğal sonucu olarak varoluşun kendi ölümsüzlük imgesini arayışının öyküsü olarak düşünmek olanaklıdır. Bu bağlamda iyi, eksikliğin ikamesi olarak gerçekleştirilenleri ve *diya-logosun* bu konudaki kritik önemini dile getirir. Miller'ın da vurguladığı gibi: “(...) Eros asla (güzellik, bilgelik, zenginlik,

mutluluk) gibi belli bir iyiyi temsil etmez; tersine yalnızca iyinin ardındayken tam olarak gerçekleştirilenleri temsil eder.” (Miller, 2007:107) Böylelikle mitik söylem aracılığıyla insanın *arada-bulunan* konumunda yetkinlikle yitimliliğin *kapatılamaz mesafesinde* nasıl devindiği ve kendini var etmeye çabaladığı görünür hale gelir. Gerek Şölen gerekse de Phaedrus diyaloglarında Platon tam mevcudiyet, yetkinlik anlamında mutlak arzunun gerçekleşme alanı olarak düşünülebilecek dile getirilemez alanın, yani sınır ötesinin aşamalı olarak resmini çizmeye çalışır; Şölen’de eksikliğin yönlendirdiği güzel bedenlerin biçimlerinin ulaştırdığı sınır ötesinin, yani iyinin alanı Phaedrus’ta mitik bir söylem aracılığıyla göz önüne serilir; burası hiçbir zaman için ulaşılamayacak ya da ulaşılsa bile *insan olmanın* sınırlarının geride bırakılmasına neden olacak *olanaksızın* alanıdır ve bir olanaksızlık alanı olarak ilkin varoluşun nedeni ve etkisi ama aynı zamanda ulaşılmaya, dönülmeye çalışılan bir hedef olarak da insanın geleceğine dönük etkinliklerinin oluşturucu koşuludur; bu bağlamda Griswold’un da belirttiği gibi: “Platoncu mit yalnızca insanın umutlarını yansıtan değil fakat aynı zamanda bunları gerçekleştirmeyi de arayan bir ayna görevi görmektedir.(Griswold,1996:147) Bu aynanın iki tarafındaysa söz ekseninde birbirlerinin karşısında bulunarak öteki dolayımında kendi eksikliklerini görmeye çalışan özneler bulunmaktadır. Bu bağlamda mitik söylemin varoluşun trajik özünü açan, insani varoluşun özünde nasıl bir yapıcı *boşluk* olduğunu görmemize olanak sağlayan ve bu anlamda Platonik diyalog biçiminin ayrılmaz bir parçası olarak iş gören bir **söylem** olduğunu ileri sürmek olanaklı hale gelir. Bu aslında insanın özünün erotik olduğunun bir ifadesidir ve erotik öz beraberinde insanın aşkınsallığına ilişkin bir olanaklılığı da gündeme

getirmektedir; çünkü “İlkesel olarak tamamlanmamış oluşumuzun, bunu deneyimlememiz ve aşmaya çalışmamızın tüm yolları erotik doğamızın açılımıdır.”;(Hyland, 1995:115) ve bir olanaklılık olarak erotik özümüzün açılımı bu özün ait olduğu kökenin mitik karakteri ile bu mitik karakterin ima ettiği dönüşüm olanağını ortaya koymaktadır. Freiburger’in de vurguladığı gibi:

“Belki de Platon’un mitlerle imgeleri kullanması aklın sınırları ve bu sınırın etik davranış için sonuçlarına ilişkin bir içgörüye değgin bir şeyler söyleme denemesiydi. Platon Metafizik olarak görüneni basit bir şekilde etik bir pratiğe dönüşen ve yıkıcı/yorumsal bir eyleme evrilen yegâne bir amaçla kullandıysa ne olur? Elbette o, aslında ne yaptığını gayet iyi biliyordu. Platon, gerçek bir varlığı değil de çoğunluğun dilinde örtük olan olanaklılığı keşfedebilmek için gündelik dilin kültürel kurgusunun ötesine başvurma zorunluluğu ile davranışlarımız için, bizi imgesel güçlerinin hükmünde tutan tanıdık, uyuşimsal ve kuramsal yapılardan farklı bir standart kurma anlamında (...) bir işe kalkışmıştı.”(Freiberger, 2000:242)

Böylece bütünlüğün ifadesi olarak eksikliğin yansıması olan mitik alanın sınır ötesi ve mutlak yabancılık anlamında ötekiliği, dönüştürücü olana ilişkin bir alanın olanağına işaret ederek insanın özünde yatan olanaksızlığa değgin güçlü bir çağrı ifadesi taşır. Burada söz konusu olanın nasıl bir olanaksızlık olduğu, dile getirilmesi olanaklı olmayanla ilişkinin nasıl yorumlanabileceği, sözün sessizlikte bitmesinin ne demeye geldiği olanaksızın deneyimi olarak ortaya çıkan trajik öz göz önüne alındığında anlaşılır hale gelir; bunun için sözden sessizliğe dönüşün Platonik diyaloglarla nasıl bir bağlantı içinde olduğuna bakılması gerekir.

3.3.3.Sözcüklerden Sessizliğe Dönüş ya da Olanaksızın Deneyimi

Diyalektik sürecin açmazlar olarak açığa çıkardığı varlığın yitimliliğine ilişkin işaretlerle mito-poetik söylemin *anımsanmaya* çağırdığı yitik köken imasına ilişkin işaretler insanın ilkin yitimlilikle bağlantılı olarak işleyen bir *olumsuzlamaya* ikincil olarak da gene bu yitimliliğe bağlı olarak işleyen ve

yerini kökenin *boşluğunda* bulan bir *olumlamaya* uğramasına, böyle bir olanaklılığa maruz kalmasına neden olur. Erosun ima ettiği eksiklik sevenle sevilenin yürüttüğü ilişkinin diyalektik karakterinde açığa çıkar: *Diya-logos* kökenindeki mutlak ve *olumsuz boşluğun* neden olduğu bir sonuç olarak ilişkinin taraflarının bu boşlukla karşılaşmalarının *olumlu* ve yaratıcı yoludur. Bu bağlamda aynı zamanda aşkınsala ilişkin bir ustalık olarak Sokratik diyalektik “(...) erotik karşılıklılık anlamında yoğun ve kişisel bir süreç aracılığıyla güzel bedenlere çekimden güzelliğin ekstatik düşünümüne götürerek yapıcı boşluğu temsil eder.”(Miller,2007:127) Bununla birlikte *diya-logotik* olanaklılığın açığa çıkardığı değişmez hakikat kendi *boşluğuyla* karşılaşan öznenin onu o yapan bu kurucu işleyişten hiçbir şekilde kurtulamayacağı hakikatidir; çünkü insan olmakla yitimli olmak aynı şeydir ve bu bağlamda Platon’un da Sokrates’e söylediği gibi felsefeyle uğraşmak aslında tanrısal bir doğaya ulaşmak anlamında kendi kendisiyle çelişik bir olanaksızlığın insan tarafından gerçekleştirilmeye çalışılması anlamına gelmektedir. (Şölen, 204a) Bu bağlamda “Diyalogların nihai amacı insanın yitimliliğinden/eksikliğinden kurulu karmaşık yazgısını ortaya koymaktır.”(Rosen, 1999:201) Bu karmaşık yazgı parçalanmışlığının ifadesi olan yitimliliğini alt etmeye çalışan ve bunu bilgelik *arzusunu* olarak felsefe yolu ile yetkinliğe ve ölümsüzlüğe ulaşarak yapmaya çalışan ve böylece sınır bir varoluş görüntüsü sergileyen insanın doldurulamaz bir boşluğun üzerinde devinen erotik doğasıyla olanaklı olur. “Felsefi girişim, erotik aracılığıyla, tek olarak, bütüne ulaşmaya çabalar. Şüphesiz bu girişim başarısızlığa uğramaya yazgılıdır; fakat olanaksız başarıma çabasında uğranılan kesin yenilgi bile peşinde olunanın, verilen uğraşın

yaşamların en soylusu olduğu gerçeğini değiştirmez; işte bu nedenle insanın erotik durumunun en yüksek açılımı olarak felsefe trajiktir.”(Hyland, 1995:126) Felsefi etkinliğin trajik olmasının altında bu etkinliğin merkezindeki *sözün* yapısının hiçbir zaman tanrısal yetkinliğe denk düşen bütüncül ve devinimsiz bir doğaya sahip olmaması yatar. Bu bağlamda gerçeğin alanına denk gelen tanrısal alan insanın trajik varoluşunun tersine mutluluğun, bütünlüğün alanıdır:

“tanrıların mutluluğunun aynı güzelliklerinde olduğu gibi logosa sahip olmamalarından kaynaklandığı düşünülebilir; onlar mitosta konuşur ve yaşarlar. Tanrıların, bütünü temellendirmeye gereksinimleri yoktur, oysa insan doğru bir biçimde ancak bu gereksinimle tanımlanabilir (...) insanın doğasının bu gereksinimden muaf olması onda bir yetkinlikten çok kusur olarak görünür. İnsan, yetkin bir logos için çabalar; başarılı olması durumundaysa logos da insan da yok olur. Eğer insan tanrı olacaksa tüm bilgisini, bilincini, bilgeliğini ve kutsallığını yitirir. Akıl gereksinimin tanınmasında zorunludur; fakat aynı zamanda mutsuzluğun da koşuludur. Tanrıların, eğer mutlulsalar, güzelden ve iyiden değil; ama akıldan yoksun olmaları gerekir.”(Rosen, 1999:237-238)

Yitimli insan onu tanrı değil de insan kılan eksikliği içinde devinimsel doğasını gerçekleştirerek bilgelik yolunda ilerleyerek bir bakıma kutsallığa, dilin sınırları dışında kalanın alanına yaklaşmış olur; başka bir deyişle: “Üretici etkinlik ölümlülerin kutsal duruma yakınlığı olarak yorumlanır (Şölen, 208b3) Simgeselle gerçeğin kapatılamaz *aralığında* bulunan özne boşluğun sağladığı aşkınsal olanaklılığıyla yitip giden devinimselliğin alanında Lacancı bir deyişle kapitone noktaları oluşturarak bir bakıma yokluktaki varlığa yer açar: “Eros’un bir daimon olarak işlemesiyle oluşum yoklukta çözülmekten kurtulur; fakat aynı işleyiş onun ideayla/özle birleşmesini de engeller.”(Rosen, 1999:229) Bu birleşememe, hep ayrı kalma olgusu varoluşun merkezinde yer alan ve insanın yazgısı olan ama böylece devinimi sağlayan çelişik durumun ifadesi olarak yorumlanabilir. Böylece Platon’da doğuşun ve bozuluşun alanına ait olmasıyla eksikliğin ifadesi olarak işleyen eros, güzellikten yoksun olmanın ve onu oluşun

sınırları dışında ya da ötesinde aramanın ifadesidir. Bu bağlamda söz konusu olan “erosun doğmamış/oluşmamış olana yönelmesidir.” (Rosen, 1999:246) Doğmamış ve oluşmamış olan mutlak mevcudiyeti bakımından hiçliğe, kökensel boşluğa denk gelir ve bu bağlamda Miller’ın da vurguladığı gibi: “Lacan için arzunun gerçekleşmesine yalnızca *ex nihilo* bir yaratım eylemi aracılığıyla ulaşılabilir.” (Miller, 2007:71) Bu bağlamda özünde erosun olduğu Platoncu varoluş, hiç olmamış olan anlamında hiçlikle kurduğu ilişki bağlamında belirlenir. Platonik diyalogun Şölen’de Diotima üzerinden Sokrates aracılığıyla gösterdiği, öznenin oluşun ve bozuluşun alanıyla, olanaksızlığın alanı olarak yetkinliğin alanında, bu iki farklı hiçliğin arasında yer alan bir varoluş olduğu biçimindedir. Özne eksikliğin işareti olan oluşun ve bozuluşun alanına doğmakla zaten ölüme doğar; ama aynı zamanda eksik doğasının bir etkisi olarak oluşun ve bozuluşun, yani simgeselin alanında çıkışa gayret ederek de yetkinliğin alanına girişin olanağını taşır; yetkinlikse oluşmamış olanın, mutlak durağanlığın alanı olarak hiçliğin bir ifadesidir ve erotik varoluş boşluk olan özünü iki ucunu hiçliğin, boşluğun belirlediği böylesi bir ikili alan arasında yer alan bir öznde gerçekleştirmektedir. Özünü boşluğun belirlediği bu öznenin olanaksızın alanıyla girdiği ilişki tamamlanamayacak, arası kapatılamayacak, yetkinlikten uzak bir ilişki karakterinde olmasıyla sözcüğün kesintiye uğradığı ve öznenin kendi bilincine mutlak anlamda varamadığı bir ilişki(sizlik) olarak gerçekleşir:

“Doğuşun ya da oluşumun ousia’yla birleşmesi oluşumun kesintiye uğraması ya da olumsuzlanmasıdır: bundan dolayı Sokrates felsefenin ölüme hazırlık olduğunu dile getirir. İnsan için yetkinlik İdealara ilişkin bütüncül bir görüş olabilir. Bununla birlikte benlik böylesi bir görüş etkinliği içinde kendinin bilincine varamaz; dolayısıyla insan bedeninin ölümü ve ruhun yetkinliği anlamında her zaman iki tür hiçliğin arasında yer alır.”(Rosen, 1999:229)

İki tür hiçliğin, iki tür ölümün arasında yer alan özünü boşluğun doldurduğu insan varoluşu, *gerçeğin* alanı olarak düşünülebilecek yetkinliğin alanıyla ilişkisinde hakikate ulaşmasını olanaklı kılacak yolu, *söze* yol açan mutlak bir sessizliğin alanında bulur. *Gerçeğin* alanı *sözü* olanaklı kılan sessizliğin alanıdır ve aynı Lacan’da olduğu gibi *Gerçek* kendini *sözde* göstermektedir. Diyaloglar bu anlamda *sözden* sessizliğe dönüşün, *Şey*’i *sözde* yakalamaya, bir an da olsa görmeye çalışmanın ifadesidir; bu aynı zamanda olanaksız yönelmenin ifadesidir ve olanaksız başarıma uğraşısı insanın önü sıra yeni olanaklılıkların, olanak ufuklarının açılımını getirir. Yeni olanak ufuklarının açılımıysa felsefeye, felsefeye yazgılı erotik ve *diya-logotik* bir varoluşa işaret eder: “Bütünlüğe ulaşmak olanaklı olsaydı felsefe de insan yaşamı da trajik olmazdı(...) Durum aynen böyle olurdu; çünkü bütünlük olanaklı olmadığı içindir ki bizler erotik varlıklarızdır.”(Hyland, 1995:137) *Sözün* sessizlikle olan ilişkisi hakikatin ancak dolaylı ve anlık bir deneyimine izin vermesi anlamına gelir; Rosler’in da vurguladığı gibi: “Platon’un Phaedrus’ta sunduğu göksel sevgi miti aşkın hakiki bütünlüğünü anlık da olsa görme olanağını temsil eder.”(Rosler, 2007:263). Böylesi bir deneyim aracılığıyla insanın sessizliğin ima ettiği kökeni paradoksal bir biçimde *tekrar etmesinin* yolu açılır. Diyalog, merkezinde *sözün* döndüğü ama *sözü* de önceleyen *boşluğun* üzerinde yükselen ve bu anlamda *hakikatin* peşinde giden öznelerin kendi ölümlü özlerini gerçekleştirmesine olanak sağlayan ve insanın kendi olumsuz temeliyle karşılaşmasına izin veren varoluşsal bir işleyiş olarak Platon’un düşüncesinde yerini alır. Ölümlü özünü Ö/öteki dolayımında gerçekleştiren ve bu sırada kendi kendini kuran erotik var oluş kendi temeline geçişi olanaksız kılan varoluşuyla,

sürekliliği olan bir arayışa yazgılanarak felsefeyle, bilgeliğin arzusuyla olan yitimli ama bitimsiz ilişkisini “mutlak” kılar. Böylece kendi kendini kuran öznenin arayışı olarak felsefi söylem, oluşan sınırların dışına çıkma olanağını da taşıyan bir özsel duruma işaret ederek trajik varoluşun aynı zamanda bir tür çıkış anlatısıyla aynılaşmasını gözler önüne serer.

3.4. Platoncu Trajik Kahraman ya da Erotik bir Çıkış Anlatısı

Çıkışı kaçınılmaz kılan bir varoluşsal söylemin öznesi olarak yorumlanabilecek olan Platonik öznenin ağırlığını hakikat arayışı oluşturur. Öyle ki Platon için hakikatin peşinde olmanın belirlediği filozof tutumu zenginlik, şan şöhret, sağlam bağlantılarla lüks ve toplumsal konum türünden dünyevi iyilerden bağımsız olmayı kapsar (Phaidon, 64d-65a; Savunma, 29d-e/36b-e) Yaşamsal alanda tutarlı bir *bütünlük* anlamında hakikate ve bilgiğe hazır bir zihin ve kalple kendini adamayı beraberinde getiren bu tutumda bir tür cesaret söz konusudur ve cesaret Sokrates’in savunmasında da görüleceği üzere kamusal iyilere, kamusal bilgiğe karşı durma *arzusunda* somutluk kazanır. (Savunma, 28b/31c) Bu bağlamda ölümlü özün bir yansıması olan kökensel eksikliği tamamlama ve bütünlüğe ulaşma çabası anlamında felsefe ve bilgelik arzusu, peşinde olunanın yarattığı yeni biçimler, yeni olanaklılıklar ve yeni sınırlarla, yeni ölçülerle karşılaşma ve böylece mevcut toplumsal ağın, simgesel alanın belirlenmiş çerçevesinin dışına çıkma olanağına işaret eder. *Çıkış* kendini kuran öznenin kurucu eyleminin aynı zamanda yaratıcı bir eylem olduğunun da altını çizer. Bu bağlamda bilgelik arzusu anlamında felsefe yurttaşlıktan men edilmeyi, yabancılığı ve bir tür sürgünlüğü dile getirir; çünkü Rosen’in da vurguladığı gibi: “Felsefe söz konusu olduğunda şehirden kopma,

ayrılma anlamında yurtsuzluk söz konusudur.” (Rosen, 1999:205) Merkezinde boşluğun yansıması olan *sözün* harekete geçirdiği öznenin Ö/ötekiyle ilişkisinin olduğu *diya-logotik* ilişki ve bu ilişkinin açığa çıkardığı varoluşa ilişkin kimi açmaz durumlar, öznenin *kökeni* bakımından trajik varoluşun gelip geçtiği bir arzu alanı olduğunu gösterir. Arzunun yol açtığı *diya-logotik* işleyişte “*Elenchus* diğerlerinin sabuklamasını açık etme aracı olarak iş görür.”(Miller,2007:117) Bu bağlamda kendini ironide gösteren entelektüel bir alçakgönüllülük aynı zamanda kendi *kökenini* özleyen ve bu kökene ulaşmaya çalışma anlamında ölüm güdüsünün gerçekleşmesinin somut örneği olan bir varoluşa denk gelir. İroni ve *boşluğun* görünümü ve bunun beraberinde getirdiği açmaz ya da saçma, kökeni özleyişin ve bu kökene dönme isteğinin, başka bir deyişle polisten çıkışın, sınırın ötesine geçişin ifadesi haline gelir. Platon’un diya-logotik söyleminde hoca öğrenci, seven sevilen ya da Lacancı çözümleyici söylem bağlamında düşünülecek olursa analistle danışan/özne arasındaki ilişki haz ilkesi dolayımında kurgulanan yapının, yani imgesel alanda fetiş halini almış öğelerin *farkına varılarak* bir tür *arınmanın* yaşanmasına olanak sağlar:

“Usta öğrenciyi entelektüel bir disiplin ve arınma kılıfı aracılığıyla hazırlar öyle ki öğrenciyle bilgelik arayışının arasında duran entelektüel ve duygusal fetişler (politik hırs, gösteriş ve cinsel saplantı) kırılğan ve sahte yapılar olarak görünür ve böylece olduğu haliyle fantezi yaşamının ötesine geçme olanağı söz konusu olur; fakat usta bu bilgelik deneyimini üretip de karşı tarafa aktaramaz; öğrenci mağaradan kendi iradesi ve gücüyle çıkmalıdır.”(Miller,2007:116-117)

Hocayla öğrencinin, sevenle sevilenin analistle danışanın *kökensizliğinde*, eksikliğinde *kökenlenen* ve ilişkiselliği olanaklı kılan bir hatta işleyen arzu ve bu arzunun öznesi, olmakta olduğu özne olmak ve *Şey’e* ait olmak bakımından her daim bir bedel ödemek zorundadır. Sevenle sevilenin birbirleri dolayımında farkına vardıkları doldurulamaz *boşluğa* ve bu *boşluk* üzerinden de *kökenlerine*

ilişkin farkındalıkları ödenmesi gereken bedelin ağırlığına ve bunu üstlenmenin –özellikle Sokrates örneğinde belirginlik kazanan- içselleştirilmiş bir felsefi tutumla olan özsel ilişkisine işaret eder. Erotik özün ortaya çıkardığı trajik karakter ve bu karakterin sınırlara sığmayan varoluşu ile bu türden bir karakterin karşısında yer alan olağan varoluş düzeyinin karşılaşılarak birbiriyle ilişkiye geçmesi özellikle Şölen’de Sokrates’le Alkibiades’in tutumlarında somutluk kazanarak nirengi noktasına varır. Alkibiades bilgelik arzusunun somutluk kazanmış hali olan Sokrates’le her karşılaşmasında *Gerçeğin* doldurulamaz, kapatılamaz karakterdeki etkisine ve bu etkinin kendini *sözün* ardı sıra giden felsefi tutumda açmasına tanık olur ve önü sıra açılan otantik arzunun çevrimine girmek ister; fakat kendi kökensizliğini görmesinin onda yarattığı bu bilgelik isteğine rağmen varoluşu Alkibiades’i mevcut iyilerin sınırları içinde devinmeye zorlar; Alkibiades’in Sokrates’e ve onunla karşılaşmasına ilişkin dile getirdikleri bu bakımdan önem taşır:

“Oysa o, yani bu Marsyas, çoğu kez beni öyle bir hale getirdi ki, yaşadığım gibi yaşamak artık gözüme imkânsız görünür oldu-evet, bu aynen böyle Sokrates, bunun böyle olmadığını söylemezsin. Hatta şu an bile, senin konuşmalarını dinleyecek olsam, yine dayanamayacağımı, aynı heyecanı duyacağımı gayet iyi biliyorum; çünkü *eksikliğime* rağmen, hala kendimi göz ardı ediyor ve Atinalıların işleriyle uğraşıp duruyorum.”(Platon, 2000:215-e8&216a-7)

Platon’un diyalogları aracılığıyla bilgeliğin peşi sıra giden Sokrates’in kişiliğinde, arzuya yer açan öznenin belirlenmiş tüm iyilerin dışına çıkışı anlamında otantik eylemin, arzunun etiğinin olanağı açılır. Bu bağlamda Miller’ın da belirttiği gibi: “*Jouissance* –Diotima’nın da gösterdiği gibi eros’tur- bilgelik sevgisidir ve bu Antigone’nin durumunda olduğu gibi Atina polis’inin geleneksel olarak kabul edilmiş tüm iyilerinin -politik başarı (*philotimia*) ve kişisel ünün (*kleos*)- haz ilkesinin ötesindeki iyiyle

karşılaşmaktır.” (Miller, 2007:110) Geleneksel olarak kabul edilmiş iyilerin ötesindeki İyi’yle karşılaşmaksa Lacancı bağlamda yorumlanacak olursa mutlak İyi anlamında “kötüyle” karşılaşmaya denk düşmektedir. Sınırın ötesi öznenin ortadan kalkarak kendisini kuran yapının ötesine taşıdığı ve yeni bir olanaklılığın temeli olarak var olduğunu gösterdiği oluşumun alanıdır; böylesi bir oluşumun alanı olarak özne arzu yönelimli yapısıyla bir dönüşümün, sonlu bir aşkınlığın, olumsuzluğu olumlayarak devinen yabancı ve trajik bir varoluşun alanı olmaktadır.

Sokrates’in yapmaya çalıştığı da özünden uzak düşmüş bu “yabancı” doğayı yabancılığın ima ettiği eksikliği, tamamlanmamışlığı göstermeye ve kabule yönelik bir etkinliktir. Bu aynı zamanda kabul edilmiş iyilerin alanından, eksikliğin ters yüzü olan bu alanın sınırları dışına çıkma ve böylece bir tür sürgünlüğü, yabancılığı da baştan kabul etme anlamına gelir ki bu da tam filozofça yaşam idealine denk düşer. Diyaloglarda söz konusu olan “bir çeşit sonlu aşkınlıktır. Aşkınlık gündelik durumumuzun tatmin edilebilir ya da kabul edilebilir olmadığını görüp gene de aşkınlığı bilgelige ulaşma çabasını göstererek gerçekleştirdiğimiz ve böylece en iyi yaşamı yaşadığımız zaman olanaklı olur (...) çünkü bilgelik ancak sonlu aşkınlıkta yani eksiksiz aşkınlığın olanaksızlığının anlaşılmasında başarılıdır. Sonlu aşkınlık ne yitimli olarak durumumuzun edilgin bir kabulü anlamına ne de bunun tam anlamıyla aşılabileceğini savlayan budalaca bir bakış açısı anlamına gelir. Tersine durumumuzun sonluluğunu ve bir tür aşkınsal olanaklılığımızı kabul ederek bu olanaklılığa açık bir biçimde yanıt verir ve böyle yaparak da yaşamımızı dönüştürebiliriz.”(Hyland, 1995:137)

Böylesi bir dönüştürmenin Platon’un diyalogları göz önünde tutulduğunda ancak sözün eleştirel bir biçimde alınıp verildiği bir düzlemde görülebilir olduğu ileri sürülebilir. Bu bağlamda Miller’ın da vurguladığı gibi: “Hocayla öğrenci ya da âşıkla sevgili arasındaki alıp verme öğrenciye fantezi kurgularının, yani çevresinde yaşamlarını haz ilkesi uyarınca örgütledikleri iyiler dizgesinin boş doğasını ifşa eden birincil bir etkiye sahiptir.”(Miller, 2007:111) Bu söylenenler bağlamında Lacan’ın çözümleyen öznesiyle Platon’un sorgulayıcı karakterdeki Sokrates’inde somutluk kazanan arayış

içindeki öznesinin kökenlerindeki eksikliğin açtığı bir varoluşta ve bu varoluşun ima ettiği bir olanaklılıkta kesiştikleri söylenebilir.

Sonuç

Lacan'ın seminerlerinde ve yazılarında giderek zenginleşen ve düşüncesinin çeşitli evrelerinde “*Gerçek, Şey, Jouissance, Artı-haz, Entropi*” gibi farklı adlarla yorumladığı olgu, insani varoluşun kendini yerine koyamayacağı bir eksiklik kökeninde var etmesine işaret eder. Dil, ikamesi olanaklı olmayan temel eksiğin yerine konulan ve öznelige yol açan bir olanaklılık olarak işler; özne dil içre bir varolan olarak, dilin dışında kalan (*ex-sistence*) ama dile yer açan bilinemez, denetim altına alınıp da kullanılamaz mutlak bir koşula bağlı kalır. Dilin dışında kalan ama dile yer açan bu boşluk gene dilin sınırları içinde yakalanmaya ve sabitlenmeye çalışılır. Psikanalitik söylemin önemi bilimsel söylemin ya da gündelik yaşamda hâkim olan söylemlerin sorunsallaştıramadığı ve dışında kaldığı temel eksiğin belirginlik kazanmasına olanak sağlayan bir söylem olmasında yatar ve bu özelliği sayesinde kadim Yunan tragedyelerinin ve Platon'un metinlerinin varoluşun özüne ilişkin açmazları görünür kılan temel işlevine benzer bir işlevi yerine getirir. Bu bağlamda Platon'un diyalogları ve diyaloglarda ortaya çıkan Sokrates'in kişiliği ve eylemleri özel bir vurgu kazanır. Lacan'ın Antigone ya da Oidipus gibi karakterler dolayımında anlamaya çalıştığı öznenin ayırıcı özelliğini, denetim altına alamadığı ve bağlı olduğu bilinç-dışı oluşturur; bu durum aynı zamanda öznenin eksikliğinin yarattığı *aralığı* kapatmaya çalışmasına ve bunu yaparken de söz konusu *açıklıkta* kendi trajik doğasını belirginleştirmesine neden olur. Bilinç-dışına

bağlı erotik öznenin yaşantılarında arzuyla ölüm iç içe geçer. Özne her eyleminde kayıp olanı arayarak sürekli bir arayışın yaratıcı ve sonu yıkımla bağlanan yapısını kurar. Platon'un diyaloglarındaki Sokratik özne de sonu yıkımla biten bir hakikat arayışının öznesi olarak aynı trajedi karakterlerinin doğasını andıran bir doğanın açılımını gerçekleştirir. Platon, uzağına düşülmüş, mitik geçmişin imgeleriyle anlatılan, tanrısallığına vurguda bulunulan ve bu nedenle dilin dışında kalan alanın ima ettiği, hiçbir biçimde ulaşılması ya da doldurulması olanaklı görünmeyen ve çıkış olarak “*ben kimim?*” sorusunda düğümlenen kendi kökenine ilişkin boşluğun arayışı içindeki hakikat aşığı özneyi, Sokrates'in hep *arada-duran* erotik kişiliği aracılığıyla “resmederek”, dilin öznde yansıyan trajik parçalanmışlığına ve bu parçalanmanın bir daha bütünlenemeyecek doğasına göndermede bulunur. Hakikatin peşi sıra devinen Sokratik özne hiçbir durumda istediğine ulaşamayan, içindeki boşluğu dolduramayan ve bu nedenle durmaksızın arayan *arzu* dolu öznenin *trajik* örneği haline gelir. Böylece diyalog, doldurulamayan *boşluğun*, ötesine geçilemeyen *sınırın*, *arada-kalmanın* ve *dilde durmanın* aşılamayacak bir yazgı haline geldiği özneye odaklanarak öznenin varoluşuna felsefi ve sanatsal bir *uzam* verir. Bu bağlamda bir form olarak diyalogun okuyanda yarattığı etkiyi Lacan'ın Aristoteles'in trajedi yorumundan ödünç alarak dile getirdiği türden bir *arınma* etkisi olarak düşünmek olanaklı görünmektedir. Lacan'ın psikanalitik söylemi ve bu söylemin işleyişi sonucu oluşan psişik etkiyi seminerlerinde ve yazılarında antik Yunan trajedisinin yarattığı türden bir *arınma* etkisiyle eşleştirmesi ve bunun olası politik yansımalarına göndermelerde bulunması tragedya kahramanlarına benzer bir *arındırıcı* etkiyi

yarattığı ileri sürülebilecek Platonik diyaloglarda hâkim olan arzu söyleminin öznesinin de politik olanaklılığa ilişkin arzu söylemiyle iç içe geçmiş bir varoluşa somutluk kazandırdığının dile getirilmesini –savımız açısından- olanaklı kılar. Lacan’ın antik Yunan tragedyası aracılığıyla ele aldığı özne - arzunun devrimci ve dönüştürücü birimi olarak- modern burjuva toplumunun sunduğu, özneye ait olmayan ama biçimleyici sistemin öznenin kendisine aitmiş gibi düşünmesini, sanmasını istediği ve böyle olduğu içindir ki arzuyu donduran dayatmacı, bir-örnek arzusu karşısında arzunun otantik biçimini gerçekleştirmeye çalışan ve bu bağlamda da yaratıcı olan karakterine işaret eder; bu yaratıcı süreç ucunda yıkımın olduğu ve bu anlamda ödenmesi gereken bedeli de içeren bir sonu getirir; aynı şekilde Platon’un Sokratik öznesinde de mevcut toplumsal yapının dayatmaları ve sundukları karşısında kendi kökenine dönen ve yaratıcılığını “kim” olduğunun yanıtını aradığı bu temel üzerinde var ederek yıkıma giden bir süreçte gösteren, ama bu süreçte etkileşim içinde olduğu diğer özneler üzerinde *arındırıcı, sarsıcı, sorgulayıcı*, kısacası arzuyu devinime geçirici bir etki bırakan trajik bir *oluş* söz konusudur. Lacan’ın öznesi de Platon’un öznesi de arzuyu içine kısıp kaldığı cendereden kurtararak etkinleştiren öznelerdir ve bu özneler sorgulamalarının koşulu olan kökensizlikleri, eksiklikleri dolayımında trajiktirler. Her iki düşünürde de erotik, kökeniyle olan ilişkisi sona ermeyecek ve bu konuda başarıya ulaşamayacak geçişsiz; ama yaratıcı bir öznenin kaçınılmaz bir biçimde *açmazda* düğümlenen varoluşunun trajik yazgısı olarak görünür. Bu bağlamda dil, Platon’un ve Lacan’ın arzu merkezli söylemlerinde, geri gelmeyecek bir kaybın kazanımı olarak varoluşsal *açmazın* resmedilmesinde ve böylece kaybın tekrar tekrar ele

geçirilmeye çalışılmasında tek çıkar/açar yol olarak işler. Sonuç olarak Lacan'da Antigone'nin kişiliğinde trajik anlatıyı örnek alan ve *sözün* peşinden giden psikanalitik/çözümleyici söylem ile Platon'da diyaloglar aracılığıyla ortaya konulan ve hakikat arayışını olanaklı kılan bilgelik/arzu söylemi, *sözün* aracılığıyla kendini *açmaz* olarak gösteren trajik açılımı yakalamanın, kökene dönerek varoluşun seyrine açılmanın, başka bir deyişle temelde yer alan eksikliği ve varoluşu yönlendiren yitimliliği bir nebze de olsa görünür kılmanın ve böylece *arınmanın* olanağına işaret eden kesintisiz bir arayışın ifadesi olarak, yani otantik varoluşun olanaklılığına ilişkin söylemler olarak okunabilir.

ABSTRACT

This thesis aims to articulate the foundless relation between “desire” and “human existence” by analyzing Plato’s and Lacan’s conceptions of Eros. Concept of desire is important in Plato’s and Lacan’s thinking and it was treated especially by Plato in his some dialogues such as Lysis, Phaedrus and Symposium. Actually it is possible to say that desire is main point for Plato and that this concept has creative functionality and there is an essential relation between dialogue form and eros in Plato’s thought. Human being belongs to different, divided worlds and because of this his existence is homeless. Eros, as a *between* point making connection between the world of ideas and the world of becoming. In fact, there is a failed relation than succesful relation in Plato’s concept of divided worlds and in this context it’s possible to say that Plato’s philosophy is tragic and he intentionally chooses theatrical style to explicate his own ideas. This artistic style is erotic and as an unexhausted process erotic principle never accomplishes to unite this divided worlds; that’s why this nature makes whole adventure of eros tragic. That’s to say, erotic process occurs tragically. In this context it is possible to argue that Plato’s philosophy is an adventure of a lacking existence which wants *Being*. According to Lacan, like Plato, divided being is essential in point of human existence and desire is center of this ex-centric existence. Giving ground for the existence knot which consist of imaginary, symbolic and real, desire makes installation of the subject but it is not possible to say about an accomplished subject; because subject is always subject of lacking and it is continuously in motion, in other word, this movement is about desire means nothing than unfulfilled space which subject

tries to fill up ever time but cannot never accomplishes. Lacan analyzes desire not by scientific discourse which is characteristically paranoiac trait but by artistic discourse which makes possible to face beautiful. That's why he regards to Antic Greek tragedy, especially to Sophocles and in this context he offers Antigone as his paradigm for an ethics of self-transformation that transcends the historically and politically structured realm of the pleasure principle, an ethics that thereby reveals the limits of any socially constituted notion of good and by concept of tragedy he concentrates on erotic existence and it's revealing beauty which exceeds the limits of good and enters the zone of absolute desire. Basic idea of both thinkers is about a tragic existence consist of desire and in this regard it's possible to say that both thinkers' philosophy is about an adventure of a disrupted being which desires to fill up it's lacking. To explicate those ideas properly, in the first section of the thesis, it's attempted to expose how desire understood in context of the three dialogues of Plato; in the second section, it's intended to elucidate how Lacan discloses tragic structure of desire and lacking essence of human existence by tragedy of Antigone as exhibited in VII'th Seminar. In the last chapter, Plato's and Lacan's concept of desire is compared critically. The final statement of this thesis is that human being as a lacking-openness makes visible it's essence in terms of erotic and tragic relation for both thinkers.

ÖZET

Bu tez arzu ile insani varoluş arasındaki temelsiz ilişkinin Platon ve Lacan'da Eros kavramı aracılığıyla nasıl düşünülebileceğini dile getirmeyi amaçlamaktadır. Platon'un ve Lacan'ın düşüncelerinde arzu kavramı önemli bir yer tutar. Platon'un eros olarak düşündüğü arzu Lysis, Phaedrus ve Şölen diyaloglarında gelişimsel bir biçimde ele alınır. Eros Platon'un yapıtlarının tümü için geçerli, yaratıcı işlevselliğe sahip bir kavramdır ve diyaloglarla erosun özsel bir ilişkisi vardır. İnsan farklı, ayrılmış dünyalara aittir ve bu yüzden de varoluşu yersiz-yurtsuzdur. Bu bağlamda *arada-oluş* ilkesi olarak eros, idealar dünyası ile oluşun dünyası arasındaki bağlantıyı kurar; aslında burada, kurulan bir ilişkiden çok kurulamayan bir ilişki söz konusudur ve bu bağlamda Platon'un felsefesinin trajik bir özellikte olduğu söylenebilir; bu yüzden Platon'un düşüncelerini aktarmak için teatral biçemi bilinçli olarak seçtiğini söylemek olanaklıdır. Söz konusu sanatsal biçim erotiktir; eros ilkesi tüketilemeyen bir süreç olarak parçalanmış dünyaları birleştirmeyi asla başaramaz ve bu da erosun serüvenini trajik kılar; eş deyişle erotik süreç trajik bir biçimde olagelir. Platon'un düşüncesini bu bağlamda *Varlığa* ulaşmaya çalışan eksik bir varoluşun serüveni olarak düşünmek olanaklıdır. Lacan'ın düşüncesinin odağında da Platon'da olduğu gibi bölünmüş bir varoluş yatar ve bu varoluşun merkezsiz merkezini arzu oluşturur. Arzu imgesel simgesel ve gerçek alanlarından oluşan varoluş örgüsüne yataklık ederek öznenin kurulumunu sağlar ama burada tamamlanmış bir öznenin söz edilemez; özne her zaman yok-sunluğun öznesidir ve bu nedenle de sürekli devinim halindedir;

bu devinimsellik öznenin dolduramayacağı boşluğu doldurmaya çalışmasından başka bir şey olmayan arzunun yarattığı devinimdir. Lacan arzuyu, paronayak bir eğilime sahip olduğunu düşündüğü bilimin söylemiyle değil güzelle karşılaşmanın olanağını açan sanatsal söylem aracılığıyla anlamaya çalışır. Bunun için de özellikle antik Yunan tragedyasına, Sofokles’e bakar ve bu bağlamda örneğin Antigone’yi haz ilkesinin tarihsel ve politik olarak düzenlenmiş alanını aşan dönüştürücü bir etiğin, yani toplumsal olarak oluşturulmuş iyi kavramının sınırlarını açığa çıkaran bir etiğin örneği olarak ileri sürer ve trajedi aracılığıyla iynin ötesine aşarak mutlak arzunun alanına geçen erotik varoluşa ve onun açığa çıkardığı güzelliğe odaklanır. Her iki düşünürde de temelini arzunun oluşturduğu trajik bir varoluş düşüncesi yatar. Bu bağlamda Lacan’ın düşüncesini de aynı Platon gibi boşluğunu doldurmaya çalışan kopmuş bir varoluşun serüvenini yorumlama denemesi olarak düşünmek olanaklıdır. Bu düşünceleri uygun bir şekilde açıklamak için ilk bölümde Platon’da arzunun özellikle üç diyalog üzerinden nasıl ele alındığı serimlenmeye çalışılıyor; ikinci bölümde ise Lacan’ın arzunun trajik yapısıyla insanın eksik özünü, özellikle VII. Seminerde dile getirildiği kadarıyla, Antigone trajedisi aracılığıyla nasıl açığa çıkarttığını aydınlatma amacı güdülüyor. Son bölümde Platon’la Lacan’ın arzu kavramına ilişkin eleştirel bir karşılaştırması yapılıyor. Tez sonuç olarak her iki düşünür için de insanın bir eksiklik-açıklık varlığı olduğu ve bu “özün” de kendini ancak erotik-trajik bir ilişkide gösterdiği savıyla sonlanıyor.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

Adluri, Vishwa, *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy*, New York and London, Continuum Studies in Ancient Philosophy, 2011

Allen Miler, Paul, *Postmodern Spiritual Practices*, Columbus, The Ohio State University, 2007

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995

Butler, Judith, *Antigone's Claim*, New York, Columbia University Press, 2000

Chiesa, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness*, Cambridge, Massachusetts, London, England, The MIT Press, 2007

Corrigan, Kevin and Elena Glazov, *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure and Myth in the Symposium*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2004

De Kesel, Marc, *Eros and Ethics*, Translated by Sigi Jötkandt, Albany, Suny Press, 2009

Evans, Dylan, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York, Routledge, 2005

Fink, Bruce, *The Lacanian Subject*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997

Fink, Bruce, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis*, London, England, Harvard University Press, 1977-a

Fink, Bruce, *Lacan to the Letter, Reading Ecrits Closely*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2004

Friedlander, Paul, *Plato: An Introduction*, Trans. Hans Meyerhoff, New York, Harper and Row, 1958

Griswold, Charles L. Jr., *Self-Knowledge in Platos Phaedrus*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1996

- Hackforth, R, *Plato's Phaedrus*, Great Britain, Cambridge University Press, 1972
- Hyland, Drew, A., *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany, State University of New York Press, 1995
- Hyland, Drew, A., *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington&Indianapolis, Indiana University Press, 2008
- Jaeger, Werner, *Paideia: the Ideals of Grek Culture*, Translated by Gilbert Highet, New York-Oxford, Oxford University Press, 1986
- Lacan, Jacques, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan II*, Translated by Sylvana Tomaselli, New York, W.W. Norton&Company, Inc., 1991
- Lacan, Jacques, *The Ethics of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan Book VII*, Translated with Notes by Dennis Porter, New York, W.W. Norton&Company, Inc., 1997
- Lacan, Jacques, *The Psychoses, The Seminar of Jacques Lacan Book III*, Translated with Notes by Russell Grigg, New York, W.W. Norton&Company, Inc., 1997-a
- Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan Book XI*, Translated by Alan Sheridan, New York, W.W. Norton&Company, Inc., 1998
- Lacan, Jacques, *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, Encore The Seminar of Jacques Lacan Book XX*, Translated with Notes by Bruce Fink, New York, W.W. Norton Company, Inc., 1999
- Lacan, Jacques, *Ecrits*, Translated by Bruce Fink in collaboration with Heloise Fink and Russell Grigg, New York, W.W. Norton & Company, Inc., 2006
- Lacan, Jacques, *The Other Side of Psychoanalysis, The Seminar of Jacques Lacan Book XVII*, Translated by Russell Grigg, New York, W.W. Norton Company, Inc., 2007
- Laplanche J., Pontalis, J.-B., *The Language of Psycho-Analysis*, Translated by Donald Nicholson-Smith, New York-London, W.W.Norton&Company, Inc.,1973
- Michel Rabaté-Jean, *Jacques Lacan*, New York, Palgrave,2001
- Nehamas, Alexander, *Modern Movements In European Philosophy*, Manchester and New York, Manchester University Press,1994

- Nehamas, Alexander, *Virtues of Authenticity*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999
- Nicholson, Graeme, *Plato's Phaedrus, The Philosophy of Love*, Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1999
- Nussbaum, Martha C., *The Fragility of Goodness, Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1986
- Ovidius, *Dönüşümler*, Çeviren: İsmet Zeki Eyüboğlu, Payel Yayınları, 1994
- Penner Terry, Rowe Christopher, *Plato's Lysis*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2007
- Platon, *Şölen*, Çeviren: Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000
- Platon, *Devlet*, Çeviren: Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002
- Platon, *Timaios*, Çeviren: Erol Güney/Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001
- Plato, *Collected Dialogues*, Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, New Jersey, Princeton University Press, 2005
- Price, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, New York, Oxford University Press, 1989
- Ragland, Ellie, *Essays on the Pleasures of Death*, New York-London, Routledge, 1995
- Rhodes, James, *Eros, Wisdom and Silence, Plato's Erotic Dialogues*, Columbia and London, University of Missouri Press, 2003
- Rosen, Stanley, *Plato's Symposium*, South Bend, Indiana, St. Augustine Press, 1999
- Rosler, Isaac B., *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other*, United Kingdom, Lexington Books, 2007
- Sallis John, *Being and Logos, Reading the Platonic Dialogues*, Bloomington&IndianaPolis, Indiana University Press, 1996
- Scott, Gary Alan-Welton, William A., *Erotic Wisdom, Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany, State University of New York Press, 2008

- Sheffield, Frisbee C.C., *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2006
- Sophocles, *The Complete Plays*, Translated by Paul Roche, New York, Signet Classics, 2010
- Strauss, Leo, *The City and Man*, Chicago, Chicago University Press, 1964
- Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, Chicago&London, The University of Chicago Press, 2001
- Taylor, A.E., *Plato: The Man and His Works*, New York, Meridian Books, 1959
- Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Translated by Janet Lloyd, New York, Zone Books, 1990
- Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1981
- Vlastos, Gregory, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991
- Zizek, Slavoj, *Enjoy Your Symptom!*, New York and London, Routledge, 2008
- Zizek, Slavoj, *Interrogating the Real*, New York, Continuum Press, 2010

Makaleler:

- Braunstein, Néstor, Desire and jouissance in the teachings of Lacan, **The Cambridge Companion to Lacan**, Edited by Jean-Michel Rabaté, pp.102-115, Cambridge University Press, 2006
- Demos, Raphael, *Eros*, **The Journal of Philosophy**, Vol.31, No.13, pp.337-345, (Jun.21, 1934)
- Desjardins, Rosemary, *Why Dialogues? Plato's Serious Play*, **Platonic Writings&Platonic Readings**, Edited by Charles L. Griswold Jr., pp.110-125, United State of America, The Pennsylvania State University Press, 2002
- Feltham, Oliver, *Enjoy Your Stay: Structural Change in Seminar XVII*, **Reflections on Seminar XVII**, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.179-194, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Freiberger, Erich D., *Heads I Win, Tails You Lose: Wittgenstein, Plato and the Role of Construction and Deconstruction in Psychoanalysis and Ethics*, **Lacan in America**, pp. 223-246, Edited by Jean Michel Rabaté, Other Press, New York
- Glidden, David K., *The Lysis on Loving One's Own*, **The Classical Quarterly, New Series**, Vol.31, No.1, pp.39-59, Cambridge University Press, 1981
- Grigg, Russell, *Beyond the Oidipus Complex*, **Reflections on Seminar XVII**, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.50-68, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Griswold Jr., Charles L., *Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues*, **Platonic Writings&Platonic Readings**, Edited by Charles L. Griswold Jr., pp.143-167, United State of America, The Pennsylvania State University Press, 2002
- Halperin, David, *Platonic Eros and What Men Call Love*, **Plato Critical Assessments, Volume III**, Edited by Nicholas D. Smith, pp.66-120, London and New York, Routledge, 1998
- Halperin, David, *Plato and the Erotics of Narrativity*, **Plato Critical Assessments, Volume III**, Edited by Nicholas D. Smith, pp.241-272, London and New York, Routledge, 1998

- MacCannell, Juliet-Flower, *More Thoughts for the Times on War and Death: The Discourse of Capitalism in Seminar XVII, Reflections on Seminar XVII*, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.195-215, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Mattéi, Jean-François, *The Theater of Myth in Plato, Platonic Writings & Platonic Readings*, Edited by Charles L. Griswold Jr., pp.66-83, United State of America, The Pennsylvania State University Press, 2002
- Planeaux, Christopher, *Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the "Lysis"*, **Classical Philology, Vol.96, No.1**, pp.60-68, The University of Chicago Press, (January, 2001)
- Ragland, Ellie, *The Hysteric's Truth, Reflections on Seminar XVII*, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.69-87, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Verhaeghe, Paul, *Enjoyment and Impossibility: Lacan's Revision of the Oedipus Complex, Reflections on Seminar XVII*, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.29-49, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Wolfsdorf, David, *Philia in Plato's "Lysis"*, **Harvard Studies in Classical Philology, Vol.103**, pp.235-259, Department of the Classical, Harvard University, 2007
- Zupancic, Alenka, *When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value, Reflections on Seminar XVII*, Edited by Justin Clemens and Russell Grigg, pp.155-178, Durham and London, Duke University Press, 2006
- Zupancic, Alenka, *Ethics and Tragedy in Lacan, The Cambridge Companion to Lacan*, Edited by Jean-Michel Rabaté, pp.173-190, Cambridge University Press, 2006

