

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

LACANCI KURAM BAĞLAMINDA DİL VE VARLIK
İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Devrim AVŞAR

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

LACANCI KURAM BAĞLAMINDA DİL VE VARLIK
İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Devrim AVŞAR

Doç. Dr. Yavuz ADUGİT

KOCAELİ 2024

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

LACANCI KURAM BAĞLAMINDA DİL VE VARLIK İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Devrim AVŞAR

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 05.07.2024-23

Jüri Başkanı: Doç. Dr. Yavuz ADUGİT

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Bora ERDAĞI

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Serkan Ertin

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Meriç BİLGİÇ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

KOCAELİ 2024

ÖNSÖZ

Araştırmacının görevi bilimin ve hakikatin sözünü iletmektir. Söylenen her sözün ağırlığı hem bilimsel anlamda hem de ahlaki olarak sınanmalıdır. Araştırmacı böylesi bir sınama mekanizmasını, iradesinin ve düşüncelerinin üzerine yerleştirmelidir ki, araştırılan konunun şaşırtıcı ve olgunlaştırıcı sonuçlarıyla daha fazla keyif duyabilsin. Şüphesiz, Lacan'ın düşünceleriyle bir şekilde tanışmak ile bu düşünceleri araştırmak arasında böylesine keyif verici farklar bulunur.

Jacques Lacan'ın ülkemizdeki yeri, özellikle felsefe bölümü çalışmalarında geç de olsa giderek artan bir ağırlığı var. Geç olmasının nedeni, Lacan'ın kullandığı dilin akademinin diline yeterince uyarlanmamış olması olabilir mi? Lacan'a 'anlaşılması zor bir düşünür' yakıştırmasının nedeni, farklı alanlara temas eden geniş kuramsal bakışı olabilir mi? Ne olursa olsun, benim için önemli olan Lacancı kuramın bana sağladığı bakış açısıdır. Çalışmanın sonunda Lacan, bende herşeyi yeniden okuma isteği doğurdu. Çünkü artık yeni bir bakış açısına sahip olduğumu fark ettim. Tabi Lacan ile geçen bu birkaç yıl, benim için pek kolay olmadı. Hocalarımın sabırlı ve destekleyici katkıları olmasaydı, bu süreci atlatamayabilirdim.

Hatalar yapmak çok kolay ancak başkalarının hatalarını düzeltmek, onlara maruz kalmak katlanılması çok zor bir durumdur. Bunu bilerek, öncelikle, çalışma boyunca, hatalarıma maruz kalan çok saygın hocalarımın affına sığınıyorum ve hepsine ayrı ayrı teşekkür etmek istiyorum. Tez süreci boyunca her türlü desteği esirgemeyen eleştiri, değerlendirme ve tavsiyeleriyle bana yön veren değerli danışman hocam Doç. Dr. Yavuz Adugit'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Yine tez boyunca bana ikinci birer danışman gibi yardımcı olan, emeklerini hiçbir zaman karşılayamayacağım tez izleme jürimin değerli hocaları Doç. Dr. Bora Erdağı ve Doç. Dr. Serkan Ertin'e teşekkür ederim. Aynı zamanda kendilerini tanımaktan onur duyduğum tez jürimin diğer üyeleri olan hocalarım Doç. Dr. Eren Rızvanoğlu ve Doç. Dr. Meriç Bilgiç'e katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

Devrim Avşar

2024-Kocaeli

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR VE LACANCI KURAMDA SİMGELER	vi
ŞEKİLLER TABLOSU.....	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	13
ÖZNE KAVRAMI VE LACANCI ÖZNE	13
1.1. LACAN’DA MODERN ÖZNE TARTIŞMASI	13
1.2. ÖZNENİN OLUŞUMUNDA AYNA EVRESİ	27
1.3. ÖZNENİN İMGESEL İŞLEVİ OLARAK BENLİK.....	37
1.4. İMGESEL ÖZNE: İDEAL-BENLİK VE BENLİK-İDEALİ	46
1.5. ÖZNE VE ÖTEKİNİN SİMGESELLİĞİ	53
İKİNCİ BÖLÜM	56
DİLİN ONTOLOJİSİ VE BİLİNÇDİŞİ.....	56
2.1. DİLİN MAHİYETİ	56
2.2. DİLBİLİMDEN LACAN’A: KÜLTÜR VE SİMGESEL.....	60
2.3. LACAN: DİL VE KONUŞMA	72
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	82
LACANCI KAVRAMLARLA DİLİN İÇERİĞİ	82
3.1. DİLSEL BİLİNÇDİŞİ TANIMI.....	82
3.2. ARZU VE DİL	88
3.3. JOUISSANCE	107

3.4.1. Yasanın Dili: Fallik <i>Jouissance</i> ($J\Phi$)	113
3.4.2. Kadının Dili: Dişil <i>Jouissance</i>	118
3.4.3. Beden ve Ötekinin <i>Jouissance</i> 'ı (JA).....	121
3.4.4. Dile Gelen Tortu: Artı- <i>Jouissance</i>	128
3.4. FALLUS VE DİL	134
3.5. SEMPTOM (SINTHOME), HAKİKAT VE GERÇEK.....	143
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	150
DİL VE YASA: LACAN VE ANTROPOLOJİ.....	150
4.1. METAFOR VE METONİMİ	150
4.2. TOTEM VE TABU: DİLE ANTROPOLOJİK BİR DEĞİNİ	154
4.3. ANTİGONE: ETİK VE YASA	166
4.4. LACAN VE LÉVİ-STRAUSS	173
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	195
ÖZGEÇMİŞ	204

ÖZET

Bu tez çalışması Fransız düşünür Jacques Lacan'ın psikanaliz, felsefe, dilbilim ve antropolojiden yararlanarak geliştirdiği geniş kapsamlı psikanalitik kuramını inceler. Araştırmada Lacancı kuram içerisinde dilin yeri ve işlevleri hakkında bazı özgün belirlemeler yapılmak istenmiştir. Lacancı kuram, psikanalitik bir nitelik taşımasının yanı sıra, dilin işlevlerine yönelik açıklamalarıyla dilbilime ve dil felsefesine katkı sunabilecek düşünceler içerir. Lacan dilin ontolojik alanını psikanalizin kavramları, mantığın ilkeleri ve antropolojik verilerle donatarak özgün bir kuram oluşturmuştur. Açıklamalarının felsefi anlamdaki doyuruculuğu, kuramsal yönünü güçlendirmiş, düşüncelerinin özgün bir bakış açısı olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Araştırmada öncelikle Lacan'ın modern felsefe geleneği içerisinde konumunu belirlemek için özne kavramı üzerinde geliştirdiği bakış açısı ele alınmıştır. Ardından özne kavramını geliştirirken temel aldığı çocukluk dönemlerine ilişkin fikirleri incelenmiştir. İkinci bölümde Lacan'ın yaşadığı dönemdeki dil çalışmaları ve farklı dilbilim anlayışlarına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Lacancı temel kavramlar ve terimler incelenerek kuramsal yapıdaki konumları ele alınmıştır. Son bölümde ise, Lacancı kuramda önemli bir yere sahip antropolojik kaynaklara dayanan kavramları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dil, özne, simgesel, ayna evresi, arzu, fallus, jouissance.

ABSTRACT

This thesis examines the comprehensive psychoanalytic language theory developed by French thinker Jacques Lacan, making use of psychoanalysis, philosophy, linguistics and anthropology. The research intends to analyze the place and functions of language within Lacanian theory to reach novel conclusions. In addition to having a psychoanalytical nature, Lacanian theory has taken a position close to linguistics and philosophy of language with its explanations of the functions of language. Lacan created an original theory by equipping the ontological field of language with the concepts of psychoanalysis, principles of logic and anthropological data. The philosophical maturity of his explanations strengthened his theoretical aspect and created a special field for him.

In the research, first of all, the perspective that Lacan developed on the concept of subject in order to determine his position within the modern philosophical tradition is discussed. Then, his ideas about childhood, which he based on while developing the concept of subject, are examined. In the second part, language studies and different linguistic understandings of Lacan's period are included. In the third chapter, some of the fundamental Lacanian concepts and terms are examined and their positions in the theoretical structure are discussed. In the last section, concepts based on anthropological sources that have an important place in Lacanian theory are examined.

Key Words: Language, subject, symbolic, mirror stage, desire, phallus, jouissance.

KISALTMALAR VE LACANCI KURAMDA SİMGELER

ENS: École normale supérieure (Fransa’da bulunan bir yükseköğretim okulu)

GDB: Genel Dilbilim Dersleri (Saussure)

IPA: International Psycho-Analytical Association (Uluslararası Psikanaliz Derneği)

SFP: Société française de psychanalyse (Fransız Psikanaliz Topluluğu)

SPP: Société psychanalytique de Paris (Paris Psikanaliz Topluluğu)

A = Simgesel düzendeki, büyük Öteki

$\bar{A}$ = engellenen (barred) Öteki, *pas tout* (tam-olmayan) Öteki

a = arzu nesne-nedeni

a' = Ben, ama arzu nesnelerinden yansıyan Ben.

D = talep

d = arzu

E = ifade

e = telaffuz (sözceleme)

I = ego-ideali (schema R)

I = imgesel düzen (schema R)

$I(A)$ = ego-ideali (graph of desire)

i = aynasal imge (schema R)

$i(a)$ = 1. aynasal imge (graph of desire)

2. ideal-ego (optik model)

J = jouissance

JA = Ötekinin jouissance’ı

$J\phi$ = fallik jouissance

m = ego (moi)

M = simgesel anne

p = imgesel baba

P = simgesel baba/Baba-nın-Adı

R = Gerçek (schema R)

S = 1. (1957'den önce) özne

2. (1957'den sonra) gösteren

3. (Sade'in şemasında) hazzın ham öznesi

S = simgesel düzen (schema R)

$\$$ = engellenen (barred), bölünmüş Özne

s = gösterilen (Saussurecü algoritmada)

$S1$ = ana gösteren

$S2$ = gösterenler dizisi, ana göstereni takip eden anlamlandırma/bilgi zinciri

$s(A)$ = Ötekinin anlamı (ileti/semptom)

$S(A)$ = eksik bir Öteki göstereni

$\$ \diamond a$ = fantazi

$\$ \diamond D$ = dürtü

Π = Gerçek fallus

Φ = simgesel fallus [büyük harf phi; Baba-nın-Adı ve yasa ile ilişkili fallus]

ϕ = imgesel phallus [küçük harf phi]

$(-\phi)$ = kastrasyon [eksik phi]

x = Gerçek

V = keyiflenme arzusu (*volonté de jouissance*)

$\neg$ = Mantıksal olumsuzlama. Önermenin reddedilmesi

$\forall$ = evrensel niceleyici veya "herkes için" ifadesi

$\exists$ = varoluşsal niceleyici veya "vardır" ifadesi

$\rightarrow$ = mantıksal çıkarım veya "ima eder" ifadesi

$\leftrightarrow$ = mantıksal eşdeğerlik veya "ancak ve ancak" ifadesi

Δ = ihtiyaç (need)

$\diamond$ = şu ilişkiyi belirtir: yabancılaşma (V), ayrılma ($\wedge$), daha büyük ($>$), daha küçük ($<$).

ŞEKİLLER TABLOSU

Şekil 1: Ben, Benlik (ego) ve Özne.....	32
Şekil 2: Özne, İmgesel, Simgesel ve Gerçek İlişkisi.....	39
Şekil 3: Lacan'ın 1. Arzu Grafiği.....	96
Şekil 4: Lacan'ın 2. Arzu Grafiği.....	98
Şekil 5: Lacan'ın 3. Arzu Grafiği.....	100
Şekil 6: Lacan'ın 4. Arzu Grafiği.....	104
Şekil 7: Cinsel farklılık diyagramı, J. Lacan, <i>Seminer XX: Encore</i> (s.78) ...	116
Şekil 8: <i>Seminer XXII</i> 'de yazdığı Borromean düğümü.....	126
Şekil 9: Gösteren ve gösterilen ilişkisi (Lacan, 2005: s.694).	129
Şekil 10: Metafor ve Metonimi Karşılaştırması.....	153



GİRİŞ

Fransız düşünür ve psikanalist Jacques Marie Émile Lacan (1901-1981), geliştirdiği psikanalitik kuramla birçok alanda etki yaratmış ve böylece 20. yüzyılın en önemli düşünce insanlarından biri olmuştur. Lacan, tıp eğitimini aldıktan sonra 1932 yılında ‘Kişilikle İlişkileri Açısından Paranoyak Psikoz’ (*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*) adlı doktora teziyle psikiyatr olur. Ancak kliniğe bağlı bir psikiyatr olmaktan çok gezgin bir öğretmen olmayı seçer. Bir düşünce insanı olarak psikanalize adadığı hayatının neredeyse tamamını seminerler vererek geçirir. Teorik çalışmaları yeni felsefi yorumların ve kuramların ortaya çıkmasına önemli katkılar sunmuştur.

Lacan’ın düşünceleri, yapısalcılık, post-yapısalcılık, eleştirel teori, feminist teori, edebiyat, sinema, kültürel çalışmalar gibi birçok alanda etkili olur. Çalışmalarının azımsanmayacak bir kısmında sıklıkla dile getirdiği ‘Freud’a dönüş’ ifadesi, Freudcu bir geleneği sürdürmeye yönelik bir ima olarak anlaşılabilir. Bu açıdan, Lacan’ın kuramsal yolculuğu Lacan’ı farklı alanlara da yönlendirir. Bu açıdan, Lacan’ın kuramsal ilgisinin geniş bir alanı kapsadığı söylenebilir. Antropoloji, dilbilim, felsefe, din ve sanat gibi alanlara ait atıflara Lacan’ın metinlerinde çok sık rastlanır. Ama yine de Freud ile olan bağı için denilebilir ki, Freudcu psikanalitik kuram ve tekniği Lacan’ın çalışmalarında çok farklı boyutlara evrilmiştir. Bu düşünsel evrim veya ilerleyiş onu kendine özgü bir sistem kurma aşamasına taşımıştır. Böylece Lacan, çağdaş felsefenin birçok düşünürünü etkileyecek bir aylayışın gelişmesine hizmet etmiştir, denilebilir.

Lacan’ın kuramsal yaklaşımında çoğunlukla ifadelerinin karmaşık, belirsiz ve güç anlaşılır bir niteliğe sahip olduğu söylenir. Kelimeleri bir araya getirerek oluşturduğu neolojizmler, söz oyunları ve eğretilmelerle kendine özgü bir üslup geliştirdiği için, ifadelerinin anlaşılabilirliği çoğu zaman zordur. Bu bakımdan yorumlanması güç göndermeleri anlamak için Lacancı kuramın kronolojik taslağına bağlı kalmakta fayda var. Lacan yazmaktan çok seminer veren bir düşünür olduğundan, düşünceleri öğrenci ve dinleyicilerinin tuttuğu not ve ses kayıtlarından yazıya aktarılmıştır. Bunun yanı sıra, yazılarının toplandığı *Écrits (Yazılar)* adlı

çalışması 1966'da yayımlanır. Lacan 1953-1954 yılları arasında yaptığı ilk semineri olan *Les Écrits Techniques de Freud*'dan önce 1951-1953 yıllarında *L'homme aux Loups* (Kurt Adam) ve *L'homme aux Rats* (Fare Adam) adında iki kısa sunum yapar. 1953 yılından 1978-1979 yıllarında verdiği *La Topologie et le Temps* adlı seminerine kadar toplamda yirmi altı seminer verir. 1980 yılında, yani ölümünden bir yıl önce okulunun kapanması dolayısıyla verdiği *La Dissolution* adlı semineri ile *L'homme aux Loups* ve *L'homme aux Rats* ön çalışmaları da dâhil edildiğinde, verdiği seminer sayısı toplamda yirmi dokuz eder. Lacan, ayrıca 71 yaşında, olgunluk döneminin zirvesinde *L'étourdit* (1972) adı altında kuramının genel mimarisini sunduğu bir eser hazırlar. Kitap halinde toplanan yazıları ve özellikle öğrencisi Jacques-Alain Miller tarafından yazıya aktarılan seminerleriyle geniş bir külliyat bırakır.

Lacan'ın eserlerinin bizlere aktarılmasında büyük pay sahibi olan Jacques-Alain Miller'in yanı sıra özellikle klinik psikiyatri ile alakalı düşüncelerinin derlenmesinde emeği geçen başka bir kişi ise Bruce Fink'tir. Fink'in bu alanda Türkçeye son yıllarda birçok eseri çevrilmiştir. Bunlar sırasıyla, *Lacan'da Aşk*, *Lacancı Özne* ve *Lacancı Psikanalize Bir Giriş* adlı eserlerdir. Yine Lacan'ın öğrencilerinden biri olarak bilinen Juan-David Nasio'nun pek çok eseri Türkçeye çevrilmiştir. Bunların yanı sıra Louis Althusser, Alain Badiou, Alenka Zupancic, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Slavoj Žižek, Sean Homer, Herve Castanet, Malcolm Bowie, Todd McGowan, Saul Newman, Élisabeth Roudinesco, Jean-Pierre Cléro ve Lorenzo Chiesa gibi pek çok kişinin Lacan ile ilgili eserleri Türkçeye çevrilmiştir. Öte yandan bu çalışmada yararlanılan ancak Türkçeye çevrilmeyen birçok önemli yazarın eserleri de mevcuttur. Özellikle Russell Grigg'in *Lacan, Language, and Philosophy* adlı eseri bu çalışmada önemi bir kaynaktır. Yine Lorenzo Chiesa'in bu çalışma devam ederken çevrilen ve çalışmada önemli bir yer tutan *Subjectivity and Otherness; A Philosophical Reading of Lacan* adlı eseri, Lacancı kuram açısından önemlidir.

Türkiye'de yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu çeviri eserler olsa da Lacan üzerine dünya çapında geniş bir külliyattan söz etmek mümkündür. Özellikle 1960'lardan sonra moderniteye yönelik eleştirel düşüncenin bir kavramsallaştırması olan postmodernizm ekseninde ortaya çıkan yeni akımlar Lacan'ın düşüncesine olan ilgiyi arttırmıştır. Lacan'ın teorik çalışmaları, Sigmund Freud'un yeniden

yorumlanması ile yapısalcılıktan postyapısalcılığa uzanan bir seyir izler. Bundan dolayı Lacan, sadece bir psikanaliz teorisyeni olarak değil, psikanaliz, dilbilim, antropoloji ve felsefe alanları arasındaki ilişkiyi kullanmasıyla ve geliştirdiği kavramlarla 20. yüzyıl felsefesinin en önemli düşünürleri arasında anılır.

Freud'un ilk dönem çalışmalarından itibaren psikanaliz yöntem pek çok tartışmaya yol açar. Modern düşünceden farklı olarak psikanalizin bilinç ve bilinçdışına dair açıklamaları felsefede özne, birey, hakikat ve bilgi üzerine yapılan tartışmalara yön vermiştir. Lacan'ın ilgi alanlarından biri de psikanalizin kuramsal alanının ve epistemolojik kaynağının yeniden değerlendirilmesidir. Lacan, psikanalizde her ne kadar Freudcu anlayışı takip etse de id-ego-süperego kavramlarından oluşan kuramsal eksenden uzaklaşır, daha çok erken dönem Freudcu kuramın bilinçdışının yapısı, oluşumu ve işleyişi ile ilgili kavramlarıyla ilgilenir. Buradan bazı çıkarımlara varan Lacan'a göre, bilgi kaynağı bilinçdışı olan psikanaliz bilinçdışının bilimi olarak kabul edilebilir (Lacan, 2013). Şüphesiz Lacan, bilinçdışını kuramsal çerçevede araştırma nesnesi olarak düşünür. Lacan'dan hareketle psikanalizi diğer bilimlerden ayırmak için, bilinçdışının, kendine özgü kuramsal bir nesne olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Althusser'in Lacan üzerine bir yazısında söylediği gibi, psikanalize bilimsellik yüklemek, "Lacan'ın bilinçdışına yeni bir düzenleme getirmek üzere 'Freud'a dönüş' hareketidir" (Althusser, 2010: s.23). Dolayısıyla bu dönüş hareketiyle Freud ve bundan ötürü psikanaliz, ortaya çıkış döneminin sınırlarından ve sorunlarından sıyrılıp yeniden ve radikal bir biçimde değerlendirilir.

Bilinçdışı kavramı, Lacan ile birlikte ruhsal yapının biyolojik kökeninden sıyrılmış, doğası itibarıyla "dil gibi yapılandırılmış" bir alanı ifade eder (Lacan, 2011: s.20). İşte bu ifadeyle Lacan, kuramının iki ana eksenini oluşturur: Bilinçdışı ve dil. Lacan'ı farklı kılan yönlerden biri bilinçdışına dil aracılığıyla nesne statüsü tanınmasıdır. "Bilinçdışı dil gibi yapılandırılmıştır" ifadesi her ne kadar bilinçdışının doğasına yönelik bir düşünce olarak anlaşılabilir da dilin kuramdaki yerine bakıldığında daha fazlasını görmek mümkündür. Dil ve bilinçdışının ilişkisini bu şekilde kuran bu önerme temelde kuramsal bir varsayımı ortaya koyar. Bu dilin kurucu niteliğine ilişkin bir ön kabulün varlığına işaret eder. Lacan'ın "bilinçdışı dil gibi

yapılandırılmıştır” ifadesinde ‘yapılandırma’ vurgusu esasında dilin temel işlevine yönelik bir gönderme içerir.

Lacan, yapısalcı dilbilimci Ferdinand de Saussure (1857-1913)’ün ortaya koyduğu dilbilimin temel bazı terimlerini alıp kendi kuramı içerisinde kavramsal bir statüye çıkarması, bakış açısındaki dile yönelik ilgisini gösterir. Ancak Lacan’da başka işlevlere kavuşan dil, dilbilim nesnesi olan dilden giderek farklılaşır. Daha çok ontolojik anlamda varlık kurucu işlevi yüklenmiş bir dil ile karşılaşılır. Yani Lacancı kuramda dil, ontolojik işlevlere bürünür. Ontolojiktir, çünkü Lacan varlığı, simgesel dediği dil tarafından kuşatılmış bir düzleme yerleştirir. Varlık burada var olur; imgeler ve Gerçek ile olan ilişkisini simgesel alanın olanakları ve olanaksızlıklarıyla kurar. Lacancı kavramların kurduğu anlatım, varlığın neliğine dair bütüncül bir düşünceye götürür. Bunun en açık göstergesi varlığı imgesel (*imaginaire*), simgesel (*symbolique*) ve Gerçek (*réel*) boyutlarıyla ilişkisine dayandırarak açıklamasıdır. Lacancı kuramın varlıkla kurduğu ilişki, Aristoteles’in *Metafizik* eserinde varlığı metafiziksel veya mantıksal boyutlarıyla temellendiren ilişkisini anımsatır. Lacan varlığın nesne durumuna içkin olmayan ancak tüm oluşum süreçlerini belirleyen, onu yapılandıran ve ona hükmeden üç temel boyuttan bahseder: Varlık imgesel, simgesel ve Gerçek boyutların birbirleriyle temaslarından, bu temaslardan oluşan kırılmalardan, eksikliklerden ve fazlalıklardan türeyen oluşumları ifade eder. Hem Lacan’da hem de Aristoteles’te amaç, varlığın ötesini, öncesini, kaynağını soruşturmadır.

Lacan sadece kuramsal açıklamalarda değil, klinik uygulamalarda da dilin ve konuşmanın önemini vurgular. Lacancı kuramda psikanaliz, bir tedavi yöntemi olarak, konuşulan sözü çok fazla önemser. Kendi kuramına klinik anlamda yüklediği görev, olumlu ve olumsuz tedavi etkilerinin dil ve konuşmada nasıl üretildiğinin açıklamasını yapmaktır. Lacan açısından bakıldığında dilin ve karşılıklı konuşmanın ürünü olan kuramsal önermelerin, klinik görüşmelerden oluşan önermelerden aşağı kalır tarafının olmaması gerekir; ancak, kuramsal söyleyiş özel bazı tedbirler gerektirir. İşte bu noktada Lacan, gündelik alışkanlıkların etkililiğini ve canlılığını söndüren kavramların antropolojik tarihini inceleyerek ya da öznel temellerine inerek onlara yeni anlamlar kazandırmayı kendisine görev edinir. Psikanaliz açısından kuramsallığın ve klinik uygulamanın en belirgin ortaklığı, bilinçdışına dil üzerinden

ulaşmaya çalışılmasıdır. Yine de dilin psikanalitik açıdan önemi, bilindişini içinde bir g potansiyeli taşıyan, akıldışı olguların sistemi ve dilsiz dürtülerin toplama yeri olmaktan çıkarmasıdır. Ancak Lacan için izahı bu kadar basit değildir. Çünkü Lacan’ın dile yüklediği boyutlar, psikanalizin ve psikanalize özgü bütün kavramların içine doğduğu ve asla kurtulmayı umamayacakları bir labirent oluşturur.

Lacan’ın “bilinçdişı bir dil gibi yapılandırılmıştır” önermesinin bir anlamı da psikanaliz sınırlarının ötesine uzanan bir bakış açısını barındırmasıdır. Bu belli bir yapısal sistematiği veya zihinsel işleyişi ifade etmek için kullanılan bir önerme olmasa gerek. Lacan’ın adeta bir ilke-söze dönüştürdüğü bu ifade kuramsal projesi için dile ilkesel bir işlev yükler. Lacan ilk dönemlerinde, dile her engeli aşan, ‘kalıbına sığmayan’ bir nitelik verir gibidir. Ancak, ileri zamanlarda Lacan, zellikle *Fonction et Champ de La Parole et du Langage en Psychanalyse* ve *L’instance de La Lettre dans L’inconscient ou La Raison Depuis Freud* başlıklı çalışmalarında, dili odaklayan kuramsal tarzını değiştirir. Artık kuramsal anlamda, biriken bir dizi kavramı etelesine yazan Lacan, sadece psikanalize değil, dilbilimden sanata, antropolojiye ve felsefeye kadar birçok alanda referans olarak kabul edilecek düşünceler üretir. Ancak yine de bir yandan ‘Freud’a dönüş’ olarak formüle edilen bağlılığını gösterecek bir gelenek bulma çabası bir yandan da sık sık ilke-sözler kullanarak kendi yolunu çizdiğini göstermeye çalışan özgüvenli söylemlerde bulunur. şunu söylemek gerekir ki, Lacan’ın dile yüklediği rol, ona psikanalizin sınırlarını aştırmıştır; ancak onu psikanalizden koparmamıştır. Buna psikanalize yeni boyutlar kazandırmak da denilebilir.

Lacan, zellikle *Fonction et Champ de La Parole*’de, okuyucuyu hem dilbilimsel bilgiyle geçilebileceği bir kavşağa getirir, hem de adeta bir söz metafiziğinin içine davet eder. Bu çalışmasında ardı ardına dilbilimden söz açılır, ancak daha psikanalizle sınanmış modellemelerin olgunlaşmasına fırsat vermeden kuramsal ağın içinde gözden kaybolur. Bir nevi Lacan, dilbilimin gücüne galip gelecek kuramsal bir oluşuma gider: Adeta simgeselin bilimini kurmaya çalışır. Nitekim bu sadece Lacan’ın uzman olduğu ‘dil’in ontolojik alanını’ çalışan bir bilimdir. Lacan, “Freud’un keşfi, simgesel düzenle ilişkilerin insan doğasında yarattığı etkiler alanının ve bu etkilerin anlamının gerisin geriye en köklü simgeleştirme etmenlerine doğru izinin srebileceğinin keşfidir” derken bir bakıma

simgesel kavramını Freud'a dayandırır (Lacan, 2011: s.64). Ancak Freud'un simgesel olanı veya simgeselliği neredeyse istikrarlı ve iki terimli bir ilişkidir (Bowie, 1997: s.62). Freudcu simge, temel ve aynı zamanda kökensel insan deneyimlerinden doğmuş donuk anlardır. Toplum ve aile ilişkileri, acı, korku, ölüm, kaygı ve cinsellik olayları evrenseldir ve bunların simgeselleşmesi zihnin doğal bir etkinliğidir. Verili olarak şekillenmiş doğal ilişkiler bundan dolayı sürekli yeniden harekete geçirilir. Tabi ki, psikanaliz açısından bireysel hayatların sözel ve ampirik dokusuna yaklaşıldığında çok daha incelikli düşünüş tarzına ihtiyaç var. Bu aşamada simgesel ilişkilerin sabit ve basit olması söz konusu olamayacağından, Lacan'ın tanımladığı anlamlandırma süreçlerinin ayırt edilmesiyle ilgili kavramların kullanımı gerekebilir.

Lacan'ın simgesel düzen üzerine kurduğu 'incelikli' düşünceler, onun psikanalizin sınırlarını geçmek üzere olduğunun ilk belirtileri olarak görülebilir. En azından sürekli adını anmayı ve ona dönmeyi gerek gördüğü Freud ile belirgin bir ayrıma gittiğini görmek gerekir. Simgesel ve dil kategorisinin Lacan için önemli olmasının nedeni, insan varoluşunun simgesel uzantılarının anlamlandırılması açısından kullanışlı olmasıdır. Aynı zamanda tüm anlamlandırma pratiklerine işaret etmeleridir. Artık dil ve simgeseli birbirine indirgeyerek denilebilir ki bu kategori, zihnin bilinçdışı süreçlerini konuşmaya (*parole*) bağlar. Böylelikle bilinçdışı ve dili de toplum ve insan ilişkilerinin genişletilmiş süreçlerine tutarlılık ve süreklilik arz eden modellemelerle bağlar. Klinik açıdan sadece bireysel konuşmanın dolayımı şeklinde görülen simgesel düzey, Lacan için bireyüstü veya ötesi bir yapısal alandır. Bu aşama Lacan, simgesel düzen ile ilgili tezinde, toplumsal yapı çeşitlemelerinin oluşumunda dilin ana model olması bakımından ilgisini dilbilime değil, antropolojiye yöneltir.

Lacan'ın simgesel kavramı ile Lévi-Strauss'un dil yapılarının evlilik ve akrabalık bağlarını düzenlediği düşüncesini birbiriyle ilişkilendirmek pek yaygın bir eğilimdir. Tabi burada Lévi-Strauss, dil yapılarının toplumsal yasalarla bağıntısını ileri sürerken Freud'un bilinçdışını konumlandığı alana gönderme yapar. Lacan geliştirmek istediği bu kuramsal çerçeve ile aslında bir bakıma olası yeni bir bilimsel sınıflandırmanın eksenini oluşturacak genel bir simgesellik kavramının gelişmesine katkı sunar. Adeta insan bilimlerini yeni bir adlandırmayla 'özelik bilimleri'

eksenine yerleştirmeye çalışır. Bu öznelğin öncelikle tin merkezli insan bilimlerinin dönemsel karakteristiğiyle, moderniteyle kendini sınaması gerekir. Bu bakımdan Lacan'ın modern özneye bakışını incelemek, 'simgeselin öznesi' denilebilecek Lacancı öznenin erken dönem tanımlarına ilişkin muhtemel varsayımlara kolaylıkla ulaşılabilir. Dolayısıyla araştırmanın ilk bölümü Lacan'ın özne anlayışının detaylarına yer vermeyi gerektirir. Bir insanlaşma evresi olarak görülebilecek özne kavramının oluşum sürecinin varlık temelini Lacan simgesellikle açıklamaya çalışır. Bu aşamada Lacan için, dilbilimsel kavramların artık yeterince önemli olmaması anlaşılır bir durumdur. Artık, Lévi-Strauss'dan aldığı destekle, kendisini birçok farklı disiplinin bulunduğu bir kavşakta konumlandırır. Lacan, bu müstakbel bilimin nesnelerini, yani sayılar, mantık ve her türlü matematik gibi zihinsel yordamların ürettiği bilgiyi ilksel simgesel dille ilişkilendirir (Bowie, 1997: s.64). Onun kuramsal çabasının gerisinde fark edilen eğilim, insan bilimlerin ürettiği kavramları yeniden kurallı bir konuşmanın içerisine yerleştirmeye çalışmaktır. Öte yandan bu eğilim, dildeki kökensel simgeselliğe dönüşün insanın ne olduğuna dair bilgiye ulaştıracağına ilişkin bir inancı taşır. Zira Lacan, kuramsal yolculuğunun her aşamasında satır aralarına serpiştirdiği bu niyetini belirtmekten kaçınan biri değildir. "İnsan konuşur, ama bunun nedeni simgenin onu insan yapmasıdır" (Lacan, 2005: s.229). Bu ifadeyi çekip bir adım daha öteye taşımak gerekirse, ifadenin alacağı biçim şu olmalı: "Dil insan olmanın koşuludur". Bu çalışmanın amacına işlenmiş iddialardan birisi de böylece açığa çıkmış olur. Bu sebeple çalışma bu iddianın gerekçelerini sorgulamaya çalışır.

Lacan kuramsal yolculuğu boyunca sürekli geri dönüşler yapmaktan kendini alı koyamaz. Düşüncesine bir şekilde uyum sağlayan bu ritimsel dönüşler okuyucuya bir kararsızlık belirtisi şeklinde yansımaya da en azından şöyle bir soruyu düşündürebilir: Lacan'ın müstakbel bilimi, simgeselin mi, öznelğin mi olacak? Zira o, simgesel düzeni tasvir ederken, biraz Freud'dan biraz Lévi-Strauss'dan edindiği antropolojik bilgilerle, simgeselin geleneksel kurallarla değil, yasal zorunluluklar, imkânsızlıklar, yokluklar ve dışlamalarla yönetildiğinden ısrarlıdır. Fakat iki verili sistemi karşılaştırırken yeni yapısal ilkelerin, yeni dışlama kurallarının gündeme geldiği durumlarda bu geriye dönüş hamleleri tekrar gündeme gelir. Her ne kadar bu tür durumlarda görece bir tikanıklık durumunu hissettirse de o anlarda ağır mantıksal

nitelikteki değişkenleri savuşturmak için yarı-kuramsal tarzdaki bir söz oyununa başvurur. İşte bu noktada yeni geri dönüş hamlesinin rotasının dilbilime doğru çevrildiği görülür. Lacan'ın simgesellik ile ilgili anlatısını sistemleştirme ısrarı Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri* (GDD)'nde ortaya koyduğu dilbilimsel gösterge kuramına dönüşü zorunlu kılar. Dil ile ilgili düşüncelerinin ana metinlerinden biri olan *Fonction et Champ de La Parole*'de henüz olgunlaşmamış bir kuramın sahasına dilbilim kavramlarının yoğun bir biçimde dahil olması, muhtemelen bugün anlaşıldandan farklı bir kuramsal yapıyı ortaya çıkaracaktı. Burada sorun olarak görülebilecek şey, ortaya çıkacak farklı bir olası sonucun, simgesellik bilimine ön ayak olacak psikanalitik bir dil kuramının oluşmasına katkı sunmaktan çok dilbilime hizmet edecek muhtelif bir yorum olarak kalma riskidir. Lacan bu aşamaya kadar, kendi ana kaynağından, psikanalizden beslenir ve bu aşamadan sonra Saussure'e yöneldiğinde dilbilimin kavramları üzerinde daha buyurgan ve özgüvenli bir biçimde hükmetmiştir. Öyle ki, bu alanda aldığı terimleri kendi kuramında bambaşka boyutlara taşır. Saussurecü terimlerden yararlanarak, hem psikanalizin hem de dilbilimin benimseyebileceği bir kuram oluşturmak için, yoğun bir çaba harcadığını görmek mümkündür. Üstelik bu çabanın sonunda ortaya çıkan kuramsal açıklamalar Saussure'ün GDD'sinin okuyucusu açasından pek anlaşılır olmayacaktır. Çalışmanın ikinci bölümü tamamen bu konuya ayrılmıştır. Sadece Saussurecü dilbilimden değil, modern dilbilimin birkaç bakış açasına daha yer verilerek, Lacancı kuramın dil anlayışının dilbilimsel anlayıştan ayıran yönleri gösterilmek istenmiştir.

Lacancı kuramın dilbilimle ve biraz da edebiyatla temelini atıldığı ön hazırlık dönemi, bilinçdışı kavramının yeniden devreye girmesiyle olgunlaşma sürecine evrilir. *L'instance de La Lettre dans L'inconscient*'in ileri aşamaları psikanaliz için merkezi konumda olan bilinçdışı kavramını dil alanının içerisine sürükler. Özellikle *Ecrits*'te Lacancı kuramın çekirdeğini oluşturan ana temanın buradaki ilişkiye, yani dil ile bilinçdışı ilişkisine düğümlendiğini söylemek mümkündür. Ardı sıra gelecek birçok açıklama, yeni kavramlar ve Lacan'ın o meşhur mottoları-formülleri aslında bu ilişkinin filizlenmesinin birer ürünü olduğu görülür. Lacan, *Rüyaların Yorum*'unda gözlemlediği anlam üretici ve dönüştürücü süreçlere ilişkin hala Freud'un izinden gider. Ancak Freud'un zihinsel bölge veya düzeyler arasında betimlediği hareketleri kendi kuramına tercüme ederken veya

uyarlarken ‘Freud’a dönüşü’ bir kavram dönüşümü olarak uygulamıştır. Bu dönüşümün iki tipik örneği, dilbilimden aldığı *metaphor* ve *metonymi* terimleri ile ilişkilendirdiği *Verdichtung* (yoğunlaştırma) ve *Verschiebung** (yer değiştirme)’dur. Bunun Lacan’da pek aşına olunan dilbilimsel eğilimden öte anlamları var. Çünkü Lacan, bu dilbilimsel eğilimi yeni bir uyum ilkesi olarak psikanalizin ve aslında daha çok kendi kuramının diline yerleştirir. Freud’da rüya, bir anlamlandırma alanıdır ve daha çok yorumla sis perdesini kaldırmaya davet eden bir gizemi temsil eder. Lacan’ın dilbilimsel yönelimi, bu noktanın ötesine odaklanır. O gösteren olarak rüyaya, dilbilimsel terimlerle davranışların modellemesi için gerek duyar. Yoğunlaştırma (*verdichtung*) veya sıkıştırma gösterenleri üst üste getirir, yani eğretilen alanını oluşturur. *Ver-dichtung* sözcüğünde şiir anlamına gelen *dichtung* sözcüğünün sıkıştırması bu mekanizmanın doğasının şiire özgü bir işlevi içine kattığı anlamına gelir. Yer değiştirme anlamına gelen *verschiebung* ise, anlamlandırmanın farklı bir yöne çevrildiği düşüncesini verir. Bu aynı zamanda bilinçdışının sansürü delmek için kullandığı bir araçtır (Lacan, 2005: s.425). Lacancı kuramda bu iki kavram, arzunun nesne arayışına aracılık eden ve *jouissance*’ın keyiflenme boyutuna sızma girişimlerinde ilişkilendirmelerin daha alt düzey mecaz ve benzetmeleriyle dilin simgesel işleyişinin bağlantılarını kurmasına olanak tanır. Lacan’ın bu şekilde dilde keşfettiği gerilim, hem bilinçdışının gizemini öne çıkarır hem de bu gizemin çözülmesinde hizmet eder. Lacan’ın psişik süreçleri dilsel işlevle belirgin simgesel varlıklara dönüştürmesi, yani bir bakıma gösteren gösterilen ilişkisinde gösterene ağırlık vererek onu varlıkla eşitlemesi, bilinçdışının gizemlilik vasfını ortadan kaldırır. Bilinçdışını, simgeseli anlaşılır kılmak için gerekli bir alt metne dönüştürür. Bilinçdışının, dilin bir alt katmanına dönüşümünü sağlayan ve bu işleve uygunluğunu sınavan niteliği onun “bir dil gibi yapılandırılmış” olmasıdır. Üstelik kuramsal açıklamanın geldiği böyle bir aşamada bilinçdışının ne dil dışı bir varoluşa ne de dilin olanakları haricinde bir yapısından söz etmek pek mümkün görünmüyor. Bilinçdışının, söz, eylem ve bilinçli düşünme üzerindeki baskısının nasıl işlediği, üçüncü ve dördüncü bölümlerde Lacancı kuramın temel kavramları çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.

* Lacan’ın Fransızca metinlerde, *Verdichtung* ve *Verschiebung* kelimeleri Almanca asıllarıyla kullanılmaktadır. Ayrıca Lacan’ın İngilizce çevirilerinde de bu kelimelerin Almanca asıllarına yer verilmiştir. Bu nedenle atıf yapılan kaynaklar İngilizce ve Fransızca olmasına rağmen çalışmada geçen Almanca kelimelerin tümü yararlanılan kaynaklarda kullanıldığı gibi verilmiştir.

Lacan, *Fonction et Champ de La Parole* ve *L'instance de La Lettre dans L'inconscient* adlı yazılarında, psikanalitik geleneği yeniden yorumlayarak dil merkezli bir kuramsal sistem kurmayı kendine amaç edinir. Bu amaç doğrultusunda çaba harcarken dilbilimsel kavramların bilinçdışına ses kazandırmadaki kullanışlılığını keşfetmesine rağmen, asıl zorluğun bizzat psikanalizin doğasında olduğunu fark eder. Çünkü dayanak olarak gördüğü Freudcu psikanalitik gelenek, hali hazırda belli bir sistematik olgunluğa erişmişti ve psişik süreçleri sistematik olarak açıklayan karşılıklı zihinlerin bilimi olma vasfına erişmiş vaziyetteydi. Ancak bu olgunluğuna rağmen psikanaliz, sınırlarının biraz dışında bir yer olsa da Lacancı kuramın ulaştığı yere onun sayesinde ulaşabilmiştir. Lacancı kuram, tıpkı Borromean düğümünde olduğu gibi aslında birçok bilimsel halkanın kenetlendiği bir yerde konumlanır. Bu noktada onun kuramına atfedilecek adlandırma yukarıdaki soruda olduğu gibi ya simgesellik ya da öznelik olması gerekir. Simgeselliğin kurucu unsur olma niteliği onu bir adım daha öne çekse de öznenin bir varlık olarak insanlaşma sürecinde gösterdiği psişik dinamizm onu da merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Bu merkez toplumsal yapının merkezi değil, Lacancı kuramın merkezidir. Ancak burada 'merkez' olmasından kaynaklanan bir sabitlik noktası akla gelmemesi gerekir. Simgesel düzeyde askıda olan, gösterenler zincirinde sürekli kırılmalara ve değişimlere uğrayan ve varlığını belli bir simgesel yapının yasasından kazanan, daha baştan itibaren benliğin oluşumu esnasında bölünmüş bir yapıdır. Burada bu çalışmanın karakteristiği ortaya çıkar.

Lacan'ın düşünce yolculuğunun sonunda vardığı yer, dilbilim, antropoloji, psikanaliz ve felsefenin kesiştiği kuramsal bir alandır. Lacan psikanalizin, arzu, dürtü, bilinçdışı, bilinç, keyif, haz gibi kavramlarını, dilbilimin gösterge, *langue*, *langage*^{*}, nesne, metafor, metonimi ve antropolojinin yasa, simge, baba ve *ensest* gibi terimleriyle kendine özgü bir yaklaşımla ilişkilendirerek felsefenin öznesini yeniden tasarladığı, dile temel bir önem yüklediği yeni bir kuram geliştirmiştir. Bu kuram özneyi tanımlayan açıklamalar sunar, ama bu açıklamaların ana fikri, öznenin

^{*}*Langage* ve *langue* kelimeleri arasındaki ayrım, Lacan'ın yüklediği anlamların dışında, Fransızcadaki dil kelimesinin iki farklı kullanımını ifade eder. Türkçede konuşma dili, anadil, resmi dil, sanat dili gibi ifadelerin hepsinde dil kelimesi kullanılır. Ancak Fransızcada *Langue* kelimesi organ olarak dilin dışında, genelde *konusulan dili* ifade eder. Örneğin Türkçe, Fransızca vs. birer *langue*'dirlar ya da yine yazı dili, anadil, resmi dil derken *langue* kelimesi kullanılır. *Langage* ise anlatma yolu, ifade biçimi olarak kullanılır.

dil tarafından kurulduğudur. Ancak Lacancı kuramda daha temel bir unsur vardır ki, o da yer yer eksiklik, bazen bölünme ve yarıлма, bazen boşluk, bazen delik ve bazen de kayıp olarak nitelendirilen ve tüm kuramsal altyapıyı organize eden simgesel ve psişik düzeni baskılayan tam-olmayan yapı durumudur. Bundan dolayı Lacan, ‘eksikliğin bilimini yapmaya çalışır,’ demek yanlış olmaz. Lacan sadece psikanalitik gelenek açısından değil beslendiği felsefe, dilbilim, antropoloji açısından da yeni açıklamalar geliştirmiştir. Bu nedenle başta Freud olmak üzere, Saussure, Jakobson, Hegel, Lévi-Strauss gibi yararlandığı herkesten apayrı bir düşünce sistemi ortaya koymuştur.

Çalışmanın nihai odağı, Lacancı kuramı dilbilim ve psikanalizden bağımsız bir alana, ‘dilnin ontolojik alanı’ olarak tanımlanabilecek bir yere yerleştirmeye çalışmaktır. Ancak son yıllarda ‘dilnin ontolojisi’ ifadesinin kişisel gelişim çevreleri tarafından sıkça dile getirilmesinden dolayı böyle bir kavramsallaştırmanın bir yanılgıya yol açmaması adına, bu çalışmada Lacan’ın düşüncelerinde gözlemlenmeye çalışılan kuramsal çerçevenin, bu çevrelerin görüşleriyle temelde hiçbir ilişkisinin olmadığını belirtmek gerekir. Her ne kadar kişisel gelişim kuramlarının gerisinde psikanalizin bazı etkilerine rastlamak mümkün olsa da Lacan’ın bilimler arası ilişkiyi kullanma yeteneği ve düşüncelerinin kayda değer felsefi alt yapısı kuramsal yaklaşımına özel bir statü tanımaya birçok gerekçe sunar.

Lacan, insanın psişik yapısını dilin işlevleri bağlamında açıklar, dili üretici bir işleyiş olarak görür ve insanın kendisini dilde ve onun aracılığıyla yarattığını söyler. Lacancı kuramda varlığı kuran şeyin dil oluşuna dair açıklamalar bu çalışmanın her aşamasında gösterilmeye çalışılır. Lacan, kuramsal çalışmalarında dile yüklediği işlev kurucu bir işlevdir. Varlığın ne olduğuna dair bilgileri düzenleyen bir kuram olarak ontolojik bağlamlar sunar. Bu çalışmada Lacancı kuram olarak adlandırılan bu düşünce biçiminin en önemli katkılarından biri dil ve varlık ilişkisinin sistematik bir yapısal bütünlüğe kavuşturmasıdır. Bu yapısal bütünlüğü Lacan, insanı anlamaya yönelik temel psikanalitik tezin bağlamlarını insan bilimlerinin açıklamalarıyla yeniden örerek kurmuştur. Bu açıdan Kıta Avrupası felsefesini, analitik felsefeden ayırtıran temel metodolojik ayrımı gözetken Lacan, kökü Sokrates öncesine dayanan geleneğin felsefe yapma tarzına bağlı kalarak pozitivizmle yakaladığı mesafeyi korumuştur. Böylece modern felsefede tam da Kıta Avrupası ruhuna uygun birçok

kuramsal tartışmaya açmıştır. Lacan'ın etkisi modern felsefede pek çok kavramın tartışılmasını gündeme getirmiştir. Özellikle modernite ile ilişkilendirilen özne kavramına yöneltilen en güçlü eleştirilerden birinin Lacan tarafından yapıldığını ve genel olarak modern felsefedeki eleştirel yaklaşımların birçoğunun Lacan'dan ilham aldığını söylemek mümkündür.

Çalışma bu genel değerlendirme ekseninde özgün bir çerçeve sunmaya çalışır. Lacan'ın insan varlığına atfettiği *eksiklik* olgusu, dilin işlevi üzerinde ve öznenin kuruluşunda özellikle belirleyici bir role sahiptir. Lacancı kuramın varlığın kurucu unsurunun dil olduğuna yönelik temel varsayımının altında yer alan destekleyici unsur 'eksiklik'tir. Çünkü dil ile -insanlaşma sürecinin belirgin yapısı olan- özne arasındaki etkileşim, bu temel varoluşsal dinamikten kaynaklanır. Özellikle ayna evresinin incelendiği kısımda ve daha sonra arzu ve *jouissance* konularının ele alındığı kısımlarda bu varsayıma destek olan pek çok kaynak ve açıklamaya yer verilmiştir.

Bu araştırma aynı zamanda Lacancı kuram üzerinde yapılacak ileriki çalışmalar için önemli bir ön çalışma niteliği taşır. Lacan'ın birçok eseri incelenmiş ve elde edilen bilgiler burada anlatılmaya çalışılan iddia bağlamında düzenlenmiştir. Lacan üzerine yazılan eserlerde geçen kimi tespit ve değerlendirmeler, Lacan'ın metinleriyle karşılaştırılması yapıp çalışmada yer verilmiştir. Mümkün olduğu kadar titizlik gösterilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle çalışmanın temel beklentisi, Lacancı kuram üzerine yeni tartışma ve araştırmalara ön ayak olmak ve akademik anlamda yapılacak çalışmalara kaynak sağlamaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZNE KAVRAMI VE LACANCI ÖZNE

1.1. LACAN'DA MODERN ÖZNE TARTIŞMASI

Modern felsefenin önemli kavramlarından biri olan özne, pek çok felsefi tartışmaya yol açmıştır. Daha doğrusu özne konusu, modern felsefenin ortaya çıkışına yön veren en önemli tartışmalardan biridir. Modern felsefe anlayışının tanımladığı özne kavramına ilk yönelen filozoflardan biri René Descartes'tır. Öyle ki, özne kavramına dair her tartışma Descartes'in *ego cogito, ergo sum, sive existo** önermesine atıfta bulunma gereği duyar. Descartes, bu önermede özne kavramı için belirgin bir sınır çizerek, onun dayandığı rasyonel temeli kurmaya çalışır. Başka bir deyişle Descartes'in modern felsefe açısından önemi, şüpheci yönteminin bilinci sorgulamaya yönlendirmesidir. Descartes, bilinç sahibi Ben'e düşünme ve eylem özgürlüğü sorumluluğu yükleyerek modern özneye dönüştürür. Dieter Henrich'in "insanın kendi düşüncesinin ve etkinliğinin öznesi" (Henrich, 2007: s.15) şeklindeki ifadesi Descartesçi özne tanımına bir ithaf olarak kabul edilebilir.

İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (1637)'da Descartes, felsefi sisteminin temeline koyduğu şüpheci yönteminin gelişimini şöyle dile getirir:

Yıllar önce gençliğimden bu yana ne denli çok yanlış doğru olarak kabul etmiş olduğumu ve daha sonra üzerlerine kurduğum her şeyin ne denli şüpheli olduğunu anladım; o günden bu yana eğer daha sonra bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeye ulaşacaksam yaşamda her şeyi temelden devirmek [*everto*] ve yeniden ilk temellerden başlamak zorunda olduğuma inandım (Descartes, 1996: s.18).

*Descartes'in 1637'de *Discours Sur la Méthode* (Metot Üzerine Söylevler) adlı eserinde ifade, "Ego cogito, ergo sum, sive existo" olarak geçmektedir. Descartes, ifadeyi üç deyimle pekiştirir: Düşünmek, Ben'in olması, var olmak. Bu sözler şöyle çevrilebilir: "Düşündüğüne göre, bu Ben'in olması, yani var olması gerekir." (Bkz. Metot Üzerine Konuşma, notlar: Dördüncü bölüm notları 4. not, 1984).

Francis Bacon'ın (1561-1626), insanın doğasından kaynaklı, kendi deneyimlerinden türettiği, çevresinde aldığı ve otoritelerden devşirdiği idolleri yıkmaya götüren veya Thomas Hobbes'un (1588-1679), insanın doğal durumundaki özgürlüğüne duyduğu şüpheden farklı olarak Descartes'ın şüpheciliği bir yöntem olarak, Ben'in varlığına kadar gider ve aynı zamanda kendi varlığını apaçık gösteren bir önermeye ulaşır: *cogito ergo sum* (Descartes, 1984: s.33).

Meditasyonlar'da Descartes *cogito ergo sum* yerine *ego sum, ego existo* ifadelerini de kullanır. Bunu şu bağlamda dile getirir: “Düşünme bana ait bir yüklemidir; yalnızca o benden ayrılamaz. Varım, *ego sum, ego existo*; bu apaçıktır. Ama ne süre? Düşündüğüm sürece; çünkü eğer düşünmeye bütünüyle son verecek olsaydım, benzer olarak bütünüyle var olmaya da son verirdim” (Descartes, 1996: s.148).

Cogito ergo sum önermesinde düşünme (*cogito*), varlığın (*sum-existo*) var olmasının dayandığı bir koşulu olarak görülür: Ben varım (*ego sum*), Ben var olandır (*ego existo*)*. Var olma, düşünme edimi ile gerçekleşir. Yani Descartes'e göre, Ben ve öznenin var olması, düşünme edimiyle ulaşılmış bir sonuçtur. Bu açıklama, *cogito*'nun Ben'in bir niteliği olduğuna işaret eder; çünkü düşünme Ben'den ayrılamaz; kendi başına bir olanağı yoktur. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler* eserinde ise şu şekilde ifade eder:

[T]öz (cevher), zaman ve diğer buna benzer şeylerin fikirlerini de kendimden çıkarabilirim. Çünkü ben de bir tözüm ve bir zaman dâhilinde devam ediyorum ve birçok durumlardan geçiyorum. Uzam, şekil, durum ve hareket gibi özellikler de tözün sanları olduğundan, onlar da benden gelebilir. Hulasa, bütün bu fikirlerin bana benden hariçte bir şeyden geldiğine dair kati bir delil yoktur (Descartes, 1942: s.41).

“Düşünüyorum, o halde varım” çıkarımını elde ettiren şüphecî sorgulama, bilginin içeriğini sonuçta kesin bilgi değerini yükleyecek şekilde ayıklar. Sorgulamanın ilk adımında Descartes'in fark ettiği kesinlik, düşünce edimidir. Öyleyse, düşünce eylemini gerçekleştiren Ben'in zorunlu olarak var olması gerekir.

*Descartes'in “düşünüyorum” ve “varım” ifadelerinde birinci tekil şahıs olarak zamir olan ‘ben’ sözcüğünü kullanmıştır. Bu nedenle *ego* ve *ben* birbirini karşılamaktadır. Oysa Lacan'da zamir olan *Ben* (*Je*) ile benlik/kendilik anlamlarına gelen psikanalizdeki *ego* (*moi*) kavramı farklı terimsel içeriğe sahiptir. İleriki başlıklarda bu ayrıma işaret edilmiştir.

Bu durumu fark edip kendisini tüm bilgilerin yanlışlığı ihtimaline karşın, kesin ve doğru olan bilgiye ulaştıran bu önermeyi *felsefenin ilk ilkesi* olarak tanımlar (Descartes, 1984: s.33). Bu ilkenin başka bir işlevi de Ben'in var olma koşulunun sorgulamasında ortaya çıkar. Her ne kadar Ben'in kendi düşünce etkinliğinin öznesi olduğu fikri olsa da felsefenin ilk ilkesi olma ayrıcalığının başka bir anlamı da vardır: Burada özne, ontolojik bağlamda varlık anlamı kazanır: *Sive existo*. Ben'in varlık olarak var olması (*sive existo*), *cogito* önermesinin apaçık çıkarımı olduğunu şu ifadelerden anlamak mümkündür:

Ne olduğumu dikkatle inceledim ve hiçbir bedenim olmadığını, içinde bulunduğum ne bir dünya, ne de bir yer olmadığını farz edebildiğim halde, bu yüzden kendimin var olmadığını farz edemediğimi; tersine, sırf başka şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünmemden, kendimin var olduğum sonucunun pek açık ve pek kesin bir şekilde çıktığını; oysa düşünmekten kesilseydim, hayal ettiğim bütün şeyler doğru olsalar bile, var olduğuma inanmak için elimde hiçbir neden kalmayacağını görerek anladım ki: ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddî hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim (Descartes, 1984: s.33).

Descartes, düşünen tözden (Ben) ve genişliği veya çapı olan tözden bahsetmekle Ortaçağ felsefesinin kategorik yaklaşımını tersine çevirerek, özne ve nesne kavramlarının yerlerini değiştirip yeniden konumlandırmaktadır (Göçmen, 2009: s.3). Descartes'ın ortaya koyduğu yeni felsefi yaklaşıma göre, töz kavramı bundan böyle varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan Ben'i, nesne ise ya bilincin yönelimsel içeriğini ya da temsili sunulan şeyi betimlemektedir (Biard, 1990: s.474). Böylelikle, öznenin (Ben), üzerindeki her türlü otoritenin karşısında gerçeği bilebileceği düşüncesi ortaya çıkar. Adım adım edinilen bilgilerle sonuca ulaşmak, sadece bilginin kesinliğine değil, ayrıca bu bilgiye ulaşabilen öznenin *yetkinliğine* de dayanak sunar. Çünkü tüm şüphelerden arınmış *cogito ergo sum* önermesine, tamamen öznenin rasyonel etkinliğiyle ulaşılır. *Cogito*'da ortaya çıkan, öznenin *res cogitans* (düşünen şey), yani Ben olarak da ifade edilen tinsel bir olgusalıktır (Descartes, 1984).

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*'da mevcut bilgilere şüphe duymayı savunur. Bu tavrı onu özneyi tavizsiz bir biçimde savunmaya da sevk eder. Öyle ki,

“gerçek bir felsefe sisteminin de tek bir zekânın yaratımı olduğunu düşünür ve kendisinin de bu sistemin eşsiz yaratıcısı olarak nitelenmesi gerektiğine inanır” (Kenny, 2017: s.52). Ona göre, yetkinlik ancak bir öznenin tasavvuruyla ortaya çıkar: “Ayrı ayrı ustaların elinden çıkmış, birçok parçadan kurulu eserlerde, bir ustanın tek başına meydana getirdiği eserlerdeki kadar mükemmellik yoktur” (Descartes, 1984: s.15). Öyleyse yetkinlik, öznenin niteliği olarak, özelliğin bir getirisi. Öznenin yarattığı tasarım, ayrıca onun rasyonel yetkinliğini ve zihinsel etkinliğinin devamlılığını temsil eder. Descartes’a göre ancak Ben’e ait yeteneklerin uyumu ve işbirliği yetkinliği meydana getirir; çünkü düşünen ve eyleyen Ben’dir: *Cogito*, Ben’e hem yüklemidir hem de apaçık ‘var olan’ (*existo*) olduğunun kanıtıdır. O halde *ego existo*’yu yetkin bir özne yapan *cogito*’ya sahip olma vasfıdır.

Lacan, *Seminar II, The Ego in Freud’s Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (1954-1955)’de ‘düşünen töz’ olarak Ben fikrini, Sokrates’e dayanan bir geçmişinin olduğunu düşünür. Modern insan, gündelik yalın anlamdaki kullanımından, karmaşık epistemolojik tanımlara uzayan kavramsallaştırma çizelgesinde algısına denk gelen bir noktada yakaladığı bir *benlik/kendilik* kavramıyla yetinir. Kendisinin bir şekilde oluşturulduğuna dair inancı, yaygın bir kabulün, kültürel olarak kabul edilmiş bir fikrin sonucudur. Bu durum, doğal bir eğilimin sonucu gibi görünse de Lacan’a göre, mevcut uygarlık durumunda, bireylerin özneliğini ele geçiren bir yanılsamayı ifade eder (Lacan, 1991b: s.4). Lacan’ın bunu yanılsama olarak ifade etmesinin bir nedeni de özne ve benlik/kendilik kavramlarının örtüştürüldüğü iddiasıdır. Benlik/kendilik kavramının bireye geleneksel olarak taşındığını söylemek, aslında modern felsefenin kayıtlarından çıkarmak, onu tarihin daha eski bir zamanına dayandırmaktır. Lacan’ın amacı da tam olarak budur.

Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* adlı kitabında, *akılcılık* ve *özneleşme* kavramlarının modernliğin iki çehresi olarak ortaya çıktığını söyler. Modernlik öncesi toplumda, insan, kişisel olmayan güçlere ya da akışına hiçbir zaman müdahale edemediği bir yazgıya tabidir. İnsan eylemleri tanrısal bir tasarım olarak sunulan dünyanın düzenine uymak zorundadır. Modernizmin getirdiği değişim, tanrısal özne tarafından kurulan ‘akılcı’ düzeninin büyüsunü bozmaktır (Touraine, 2002: s.229).

Bu büyüyü bozan, tanrısal özne ile doğal düzen arasındaki ilişkinin sorgulanır hale gelmesi, tanrısal öznenin düzeniyle nesnel bilginin düzeni olan doğanın ayrılmasıdır.

Akılcılık, insanın doğayı gözlemlemeyi, yasalarını keşfetmeyi ve görünüşlerin ardındaki fikirleri bulmayı buyurur. Oysa insanın doğayı anlama arayışı sadece modernliğe özgü bir anlayış değildir. Doğanın ‘tanrısal aklın bir tasarımı’ olduğuna inanan Descartes (Descartes, 2007: s.58) ile ilerlemiş olan modernizmden önce, doğa merakının rehberliğini üstlenen ‘kutsal söz’ün yerini, modern felsefede insan aklı alır. Descartes’ın var olmanın ön koşulu olarak ulaştığı bilinç, *kesinliğine* aklın rehberliğiyle ulaşır. Öyleyse, Descartes’ta *bilincin kesinliği* şeklinde ifade edilecek bir formül modern Özne/Ben’e ontolojik nitelik kazandırır. Bu bağlamda, özneleşme ise, insan öznesinin ortaya çıkışını ifade eder. “Modernlik öncesi görüde mevcut olan tanrısal logos, yerini hem bilimsel yasanın kişisel olmayan özelliğine, hem de, aynı zamanda Özne’ye ait olan Özne/Ben’e bırakır; tıpkı eylemin yapıdan ayrışması gibi, insanın bilgisi de doğa bilgisinden ayrılır (Touraine, 2002: s.230). Descartes, öznenin kesinliğini bilincin şüphe götürmez kesinliğini bularak sağlar. Böylece Descartes, modernliğin iki yüzünü, *akılcılık* ve *özneleşme*’yi bir araya getirerek modern felsefenin kurucularından olma sorumluluğunu yerine getirmiş olur.

Modernliğin, akılcılık ve özneleşmenin paydası olarak gördüğü *yetkinlik* terimini Lacan, *öznellik* olarak adlandırır ve bunu Sokrates’in kullandığı *arété** sözcüğü ile ilişkilendirir. Öte yandan modern felsefede özne ile eşitlendiğini düşündüğü Ben kavramının izlerini Sokrates’e kadar takip eder. Lacan’ın okuyucusuna tanıttığı Sokrates, geleceğin bilimsel ilerleyişinin önkoşulu olacak bilgi kavramının -belirli tutarlılık ilkelerine bağlı biçimde- ortaya çıkış tarzını gösteren kişidir (Lacan, 1991b, s.5). Bu bilgi kavramının, insan yetkinliğinin doruk noktalarından biri olduğuna dair modern kanı ile Sokrates’in yetkinliğin erdem olduğuna dair kanısı örtüştüğü ölçüde, Lacan için özneliğin koordinatları daha fazla kuşkulu hale gelir. Lacan’a göre, modern dünyada, Descartes’ın da iddia ettiği gibi yetkinlik, öznelikten doğar. Öte yandan, yetkinlik aktarılamayacak bir erdemdir. Çünkü bu erdem, oluşumu, doğası ve gelişimi itibarıyla bilgiye açılan alanın

**Arété*, sözcüğü çoğu metinlerde erdem manasında kullanılsa da Lacan, bilgiyi elde etme yetkinliğini de Sokrates bağlamında yüksek bir erdem olarak kabul eder. Bu nedenle *arété* sözcüğüyle kişinin bilgiye ulaşması için kazanmış olduğu en yüksek yetkinlik derecesini ifade eder.

dışındadır (Lacan, 1991b, s.5). Adına *maieutique* (doğurtma) dediği konuşmayı esas alan yöntemi kullanan Sokrates, Lacancı bakış açısında ‘ilk psikanalist’ olarak belirir; çünkü gerçek ile bireysel söylem arasındaki bağlantı üzerinde ısrar eder ve kişinin gerçek ile karşılaştığı yeri ifşa etmek için genellemelerin güvenilirliğinden vazgeçmeye zorlar. Bilgisizliğini tartışma ve diyalektikte, bir başlangıç hamlesi olarak gösterdiğine göre, bildiği tek şeyin bilmeye yönelik duyduğu arzudur. Ancak Sokrates, arzunun konumunu öznelik konumuna değil nesne konumuna yerleştirir (Lacan, 2013: s.20). Bu noktada, Lacan’ın modern öznenin ayrıştırmak istediği Ben’in konumuna dair ilgisi görünür hale gelir. Buna ek olarak Lacan’ın Sokrates hakkındaki şu kanısı modern öznenin ortaya çıkışının Sokrates’e dayanan kökensel koordinatlarına ilişkin inancını gösterir: “Sokrates’ten bu yana felsefe, aklın zafer kazanması için her zaman umudunu diyaloga bağlamıştır” (Lacan, 2005: s.86).

Lacan, bir bakıma Sokrates’te benlik (*ego*) kavramının olduğunu varsaydığı bir düşünceyle hareket eder. Bir şey ortaya çıktığında kendisini konumlandığı yeni bir yapısal düzen oluşturur. Böylece geçmişin içinde kendi bakış açısını yaratır. O şeyin varlığı şimdiye ait değildir; o aslında orada başlangıcından beri var olandır. Örneğin dilin kökenine dair bir merak, insanların konuşmaya başladığı bir zamanın olduğu varsayımına götürür. Bu bir ortaya çıkışın varsayımıdır. Ancak ortaya çıkışın özel yapısı kavrandığında, tüm zamana uygulanabilir simgesel araçlar yoksa, öncesinde ne olduğuna dair bir spekülasyon yapmak imkansızdır. Dolayısıyla ortaya çıkışın öncesi, daima, belirsiz bir biçimde zamanın sonsuzluğu içinde yayılmış gibi görünür (Lacan, 1991b: s.5).

Gerçekte benlik kavramı için de şu söylenebilir: Henüz ortaya çıktığı anda kavranabilecek bir noktanın olup olmadığını araştırmak, araştırmacıyı daha da geriye götürür, çünkü ortaya çıkışın öncesi Lacan için belirsizdir. Burada Lacan’ın gelmek istediği yer, modern felsefenin benliğe iliştiirdiği bilinç kavramının *sonsuzluğun içinde yayılan* belirsizliğini bilinçdışı kavramıyla açıklamaktır. (Lacan, 1981). Benlik kavramı için ortaya çıkış öncesine yönelik yapılacak her araştırma, zaman bağlamında, araştırmacıyı ancak karanlık bir noktaya vardırır. Tarihsel seyri üzerinden edinilen bir benlik kaydı olmadan ve bu kayıt üzerinden izleri takip edilmeden insanın kendisi hakkındaki düşünceleri, benliğe dair herhangi bir bilgi vermez (Lacan, 1991b: s.5).

Descartesçı öznelik için temel teşkil eden, *düşünüyorum, öyleyse bu benim* şeklinde de anlaşılacak çıkarımda, kendini bu şekilde kavrayan biri için bilincin kendisine karşı apaçık olduğu doğrudur. Ancak, benlik aynı şekilde apaçık olamaz, çünkü benlik bilince bir nesne olarak verilmiştir. Benlik, Lacan'ın *Ayna Evresi* makalesinde Ben'in *aynasal imge* tarafından nesneleştirilmesi olarak açıklanır. Bir nesnenin bilinç tarafından kavranışı, özelliklerini aynı şekilde ona sunduğunu göstermez. Aynı şey benlik için de geçerlidir (Lacan, 1991b: s.6). Benlik, bilincin kendisini apaçık olarak kavradığı düşünce eyleminin içerisinde kendini sunsa da, yine de gerçekliğini tam olarak göstermez. Bu, Descartes öncesi, Sokrates'ten beri gelen töz olarak kabul edilen benlik kavramı için de geçerlidir. Görüleceği üzere, Lacan'ın öznelikle ilişkilendirdiği bu benlik fikri modern felsefeyle büyük bir değişime uğramamıştır.

Filozofların düşünceleri bizi giderek daha saf biçimsel bir benlik (ego) kavramına ve daha doğrusu bu işlevin eleştirisine götürdü. Düşüncenin gelişimi, en azından şimdilik, bir töz olarak benlik kavramından, sıkı bir bilimsel incelemeye tabi tutulacak bir mitten uzaklaşmıştır. Öyle ki, Locke, Kant ve hatta farklı nedenlerden ve iddialarından ötürü onları takip eden psikofizikçiler benliği saf bir serap gibi düşünmeye çalışmıştır. Aslında onlar, ruhun dinsel anlamında, en azından ölümsüzlük özellikleriyle donatılmış bir töz olarak, az çok üstü kapalı bir tözcülüğü, dolaylı olarak sürdürdüklerinden dolayı, benlik işlevi üzerinde büyük şüphe uyandırmıştır (Lacan, 1991b: s.7).

Lacan bu eleştiriye Freud'un 'benlik=bilinç' denklemini kabul eden felsefi gelişmeyi reddeden keşfine dayandırır. Bu reddiyenin dayanağı Freud'un bilinçdışı keşfidir. Lacan, felsefe geleneğinin her daim bir merkez arama eğiliminde olduğunu düşünür. Ona göre bununla ilgili değişik fikirler olasıdır. Ancak hepsinde ortak olan bir kanı var, o da her şeyin üzerinde inşa edildiği bir merkez fikridir (Lacan, 2005: s.727). Lacan, Sokrates'in de benliğin merkezi işlevine ilişkin örtük bir fikre sahip olduğunu düşünür. Benlik, kişinin teorik düşünceleri üzerinde, ona ait olsun veya olmasın, kişiliğinin ifadesi olarak kabul ettiği veya onun üzerinde parazit olduğunu düşünerek reddettiği kanaat, eğilim ve arzularının kendiliğinden kavrayışında işgal ettiğine benzer bir işleve sahiptir. Belki benlik kavramı, 16. yüzyılın ortasından, 17. yüzyılın başına doğru bir tarihe konumlanan benlik gibi değildir. Ama merkezde,

yani temeldedir. Bu kavramla ilgili olarak, Freudcu keşif de Kopernikçi keşfin yol açtığı gibi tam olarak aynı merkezisizleşmeyi içerir (Lacan, 1991b: ss.6-7).

Lacan'ın Freud'a dönüşü de bu bakımdan özneyi ve ötekini yeniden konumlandırmaktan ibarettir. "Bilinçdışının bilgisinin Freud'un 'Kopernik sonrası devrimi' bağlamında radikalleştirilen ve bunun antropolojide radikal bir merkezisizleştirme olarak kaydedilmesine imkân tanıyan Ötekiliğin faaliyetine yapılan bir göndermedir" (Assoun, 2021: s.141). Bu Öteki bilinçdışının bilinç üzerindeki tezahürü olarak özneyi kuracak ve her zaman onu izleyecek olan Ötekidir.

Lacan, şu noktanın görülmesi gerektiğine dikkat çeker: Özne, bireyin zekâ (*intelligence*), seçkinlik ve mükemmelliğiyle sürekli karıştırılacağı bir eksene yerleştirilemez. Çünkü bireysel yetkinlik ve niteliklerin özne ile bir ilişkisi yoktur. Yani bilinçdışı bireysel değildir; ayrıca özne de dışsal bir kaynağa Ötekine dayanır. Bireyin bir faaliyeti olarak saf davranış, bireysel erdeme (*arété*; yetkinlik) ilişkin bazı özellikleri hesaba katılarak kavrandığı boyut ile kıyaslandığında başka bir şeyi ifade eder; özne, birey karşısında merkezisizleşir. Bu, "Ben bir ötekiyim," demektir (Lacan, 1991b: s.8-9). Lacan, özneyi açıklamak için öncelikle, felsefe tarihi içinde Ben kavramının izlerini sürer. Bu izler onu 'Sokrates'e dönüş' şeklindeki bir yola yönlendirse de, Lacan kendi perspektifini 'Freud'a dönüş' ilkesiyle şekillendirir. Çünkü sonunda Freud'un tanıttığı *bilinçdışı* kavramıyla özneyi ilişkilendirmek ister. Lacan'ın modern özneye yönelik bu ilgisi, onu bilincin varlığı, nesne olarak Ben ve sonunda bilinçdışının olanağı gibi tartışmaların içine çeker. Bu tartışmada, Lacan Ötekinin varlığını keşfederek, özneye bir ontolojik bir hat belirler. Burada Lacan'ın özne teorisini anlamak için, Freud'da dönüşünü gerekli kılan bilinçdışı kavramını ele almak gerekir.

Freud bilinçdışı kavramını, *bastırma* sürecinin sonunda kaybolan düşüncelerin, haritası olmayan kayıp bir hazinesi olarak görmez. Ancak yine de bir haritanın peşindedir. Böyle bir harita, sadece sırlara ulaşmanın yolunu göstermez, aynı zamanda bilinçdışının kesinliğini kanıtlar. Çünkü bastırma süreci düşüncüyü yok etmez, engeller. Bu durum, düşüncenin hem bilinçte hem de bilincin dışında olduğunu gösterir. Öyleyse bilinçdışı, bilincin dışında henüz bilince taşınmamış düşünceleri kapsar. Şunu söylemek mümkün: Bastırılmış her şey bilinçdışıdır, ancak bastırılmış olan bilinçdışı olan her şeyi içermez; onun sadece bir kısmını oluşturur

(Freud, 2013: s.163). Bilinçdışının hikmeti, ancak bilinç üzerinden aralanacak bir kapıyla anlaşılır. Yani bilinçdışı bilgi, bilinçli bir şeye dönüştükten, çevrildikten sonra bilinçli bir şey olarak bilinir. Bu Lacan'ın simgesel dediği işlevin, dil tarafından uygulanmasıyla gerçekleşen bir süreçtir. Bir imgenin, bilgi nesnesi olması için ona dil tarafından ontolojik bir kimliğin kazandırılması ve onun nesneleştirilmesi gerekir. Yani imgenin bir simge aracılığıyla dilin ontolojik alanında temsil edilmesi gerekir. Dolayısıyla gerek imgeler dünyasında olsun, gerekse bilinçdışında olsun bir şeyin bilinç alanında nesneleşmesi onun dil tarafından simgesele dâhil edilmesi demektir.

Freud, insan aklının bilimsel olarak incelenmesi için bilinçdışının keşfini zorunluluğundan bahseder. Aklın, dışsal ya da öznenin içsel gözlemine hemen açık olmayan etkin bölümlerinin varlığını kesin olarak ortaya koyar. Aklın bu bölümleri, Freud tarafından, metafizik ya da terminolojik tartışmalara aldırılmaksızın, bilinçdışı diye adlandırılır. Aklın bilinçdışı içeriği, tümüyle, enerjilerini doğrudan birincil fiziksel içgüdülerden alan davranışsal eğilimlerin -arzular ya da istekler- etkinliğinden ibaret olduğu görülür (Freud,1998b: s.17-18). Böylece Freud modern öznenin bir yönüne -akılcılık yönüne- karşı radikal bir hamlede bulunur. Descartesçi bakış açısıyla bilincin kesinliği, Freud'un şüphesiyle tartışmaya açılır. Freud'un 'bilinçdışı keşfi' bilinç, Ben ve akıl kavramlarının yapısal düzenlerine yönelik yeni bir bakış açısı doğurur. Bilinçdışının gerekliliği, *psike*'yi oluşturan bu yapılar arasındaki anlaşılmaz bağlantılar ve boşluklardan kaynaklanır. Freud bu durumu şu şekilde izah eder:

Gereklidir, çünkü bilinç verilerinin içinde çok sayıda boşluk bulunur; hem sağlıklı hem de hasta insanlarda sık sık yalnızca bilincin yine hiçbir kanıtını vermediği başka eylemleri öngörerek açıklanabilecek ruhsal eylemler meydana gelir. Bunlar yalnızca sağlıklı insanlardaki sürçmeleri ve düşleri değil, hasta insanlarda ruhsal belirti ya da takıntı olarak tanımlanan her şeyi içerir; en kişisel günlük deneyimlerimiz bizi aklımıza nereden geldiğini bilmediğimiz düşüncelerle ve nasıl ulaştığımızı bilmediğimiz entelektüel sonuçlarla tanıştırır. Eğer bizde gerçekleşen her zihinsel eylemin mutlaka bilinç aracılığıyla yaşanması gerektiğinde ısrar edersek tüm bu bilinçli eylemler ilişkisiz ve anlaşılmaz olarak kalır; öte yandan, aralarına

çıkarsadığımız bilinçdışı eylemleri sokarsak belirgin bir bağlantı kazanırlar (Freud, 2013: s.164).

Deneyim yoluyla elde edilenin bilgiye dönüşmesi için, deneyim sınırlarının ötesindeki yapıların etkinliği de devreye girer. Buna ek olarak, bilinçdışı varsayımı bilinçli/zihinsel süreçlerin akışına etki edecek bir izlek oluşturmaya olanak sağlar; böylesi bir izlek ise bilinçdışının varlığına dair bir kanıt sunmuş olur. Öyleyse akılda olup biten şeylerin aynı zamanda bilinç tarafından bilinmesi beklenemez. Bilinç ancak dil tarafından kendisine tanıtılan şeyi bilebilir. Bilinç bir bakıma, herkesi sadece kendi akıl durumlarından haberdar kılar. Özne, diğerlerinin de bilince sahip olduğu sonucuna, davranışlarını anlaşılır kılmak için gerçekleştirdikleri ifade ve eylemlerle kendi ifade ve eylemleri arasında benzeşim yoluyla ilişki kurarak varır (Freud, 2013: s.166). Özne kendi yapısını bilinçli olarak düşünmeden, bilincini herkese yükler; bu spontane yansıtma, Ben'in oluşum evresinden itibaren ortaya çıkan özdeşleşme olarak adlandırılan psişik olguyu ifade eder. Özdeşleşme, Ben'in oluşum aşamasından itibaren keşfedilmiş bir olgudur. Lacan, bu özdeşleşme biçimini Ben'in kendi idealini dışarıya yansıtmasını ifade eden *ideal-benlik* terimiyle anlatır. Şimdilik, bu konuya girmeden, Freud'un bilinçdışının gerekliliğine dair yaptığı açıklamaları, Lacan'ın bilinçdışının kesinliğine yorumlamasına bakmak gerekir. Lacan, "Psikanaliz bir bilim midir?" sorusuna bu bilimin nesnesinin bilinçdışı olduğunu söyleyerek, *bilinçdışının kesinliği* vurgusunu öne çıkarır (Lacan, 2013: s.13-42-53).

Lacan, *Seminer XI, Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (1964)'nda Descartes'in şüphe yoluyla varlığını kesin olarak ortaya koyduğuna inandığı Ben'in, daha doğrusu öznenin apaçık varlığının Freud'daki *kesinliğin öznesi* ile kartezyen bir bağının olduğunu ileri sürer (Lacan, 1981: s.35). Lacan bu seminerde, Freudcu bilinçdışının kendini örtülü bir şekilde göstermesinden dolayı konumunun ontolojik değil, etik olduğunu söyler. Öte yandan, bilinçdışının Freud açısından değeri hakikat kavramıyla değil, *kesinlik (gewissheit)* kavramıyla ilişkilidir (Lacan, 1981: ss.40-41). Lacan, Freud'un kartezyen bir yaklaşıma sahip olduğunu söylerken, Ben'in ve onunla karşılıklı konumlanan, bilinçdışının gerekliliğinden ortaya çıkan kesinliğin öznesi ikiliğine dayanır. Bu durumda nelerin kesin olduğu sorunu ortaya çıkar. Bunun öğrenilmesi için bilinçdışının içeriğiyle ilgili ne varsa bunlara yorulacak her

şeyi açığa çıkarmak gerekir. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır: Lacan'ın *bilinçdışı* *özne* olarak kavramsallaştırdığı öznel, Freud'da kesinliğin yalnızca bilinç düzeyinde ortaya çıkan bir belirlenim olduğu için, doğrudan bilinçlilik durumuyla ilişkilidir. Freud, bir özdeşleşme eğilimi olarak, bilincin kendini dışarıya, başkalarına (insanlara, hayvanlara, bitkilere ve cansız nesnelere) genişlettiğinde onlarda da bir bilinç olduğu varsayımının sadece bir çıkarım olduğunu, kişinin kendi bilincine ilişkin sahip olduğu kesinliği paylaşmadığını söyler (Freud, 2013: s.167). Ancak bilinçdışının kesinliği de kendi bilincinin kesinliğinden çıkan bir sonuç olduğu için, Lacan'ın Freud'da gördüğü *kesinliğin öznesi* kavramı doğrudan bilinçdışından türeyen bir özneye vurgu yapar.

Bilinçdışı, bilinç düzeyinde kendini gösterdiği en belirgin konum rüyanın göbeği denilen karanlık bir noktadır (Lacan, 1964; 1991b: s.126). Ancak, deneyimlenenle anlatılan arasındaki olası uçurum rüyanın aktarımını da şüpheli kılar. Bu nedenle bilinçdışının kendini gösterme biçimlerine duyulacak şüphe analizde kesinliğe götüren bir yöntem olur. Zira bilinçdışının kendini gösterme biçimleri örtük ve bireysel öyküye dayandığı için şüphe kaçınılmazdır. Bu şartlar dışında bilinçdışının kapısını aralayacak bir yol olmadığı gibi, ontolojik olarak konumlandığı bir yerleşkesi de olmaz. Bu nedenle de *konumu ontolojik değil, etiktir*; bastırılmış, ötelenmiş ve bir şekilde ahlaki yasa ile örtük hale gelmiş, *var olan* dairesinin dışında kalmıştır.

Freud için şüphe, kesin olmaya dayanak oluşturur. Onu haklı çıkartır — işte, bu tam da korunacak bir şey olduğunu gösterir. O halde şüphe direncin varlığını da gösterir. Yine de Freud'un şüpheye yüklediği işlev muğlaktır; zira korunacak olan o şey aynı zamanda kendini göstermesi beklenen şey de olabilir — çünkü kendini gösteren şey her halükârda ancak *Verkleidung*, kılık değiştirmiş olarak görünür ve bu bir eklenti gibi hemen göze çapar (Lacan, 1981: s.41).

Eğer kesinliğin öznesi bulunacaksa, Descartes'in 'o halde varım' dediği kesinlik gibi bir noktaya ulaşıldığına nasıl emin olunacaktır? Lacan bunun için yapılması gereken ilk işin, bilinçdışının içeriğine karşılık gelen her şeyin -özellikle rüya deneyiminden bu içeriği gün yüzüne çıkarırken- bozulan, her türlü rüya anlatısının metnini işaretleyen, bozan, lekeleyen ne varsa hepsinin üstesinden gelmek

olduğunu söyler (Lacan, 1981: s.41). Çoğu zaman deneyimlenen ile anlatılan arasında büyük farklar vardır. Bu, hem Descartes'in hem de Freud'un ortak şüphesidir. Kendini gösteren şey, her halükarda kılık değiştirmiş olacağından, kendini gizlemiş olur. Dolayısıyla bilinç düzeyinde kendini gösteren, korumaya aldığı şeyden dolayı yapmacık bir izlenim bırakır. Bilinç düzeyinde aykırı duran bu sahte ifade, bir boşluk, yarık ya da düzlemde bir delik görevi görür. Bu aşamada Freud'un kastettiği şüphe kaçınılmaz olur ve her zaman bilinçdışına bir gönderimde bulunur. Freud'a göre, bilinçdışı bilinçteki bazı eksik ve hatalı olayların, ifadelerin açıklanması için gereklidir.

Lacan ise, bu boşluğun bilinçdışının işlevinde varlığa dair olduğunu söyler (Lacan, 1964: s.36). Sadece bilinçli eylemlerdeki aksaklıklar bilinçdışına dair bir işaret fişeği görevi görmez. Aynı zamanda en normal ve yetkin görünen bilinçli ifade ve eylemlerin ötesi de vardır. İşte bilinçli süreçlerin organize ettiği anlam, doğrudan deneyimin ötesine gitmek için haklı bir gerekçe sunar. Dolayısıyla bilincin, anlamı organize eden sürecin sadece belli bir kısmını kapsadığı sonucu ortaya çıkar.

Dilsel bir aksaklık olmasa dahi, bilinçli eylem her durumda bir boşluk etrafında var olur. Böylece boşluğun bir göstereni olarak şüphe, kesinliğin en önemli dayanağı haline gelir. Oysa kesinlik Descartes'ta düşünüyorum ve varım'ın kapı araladığı Ben'i işaret eder. Her iki yüklemde örtük olanı, Ben temsil eder. Şüphe duyduğundan dolayı düşünmekten, var olmaktan eminimdir. Özne'nin tekabül ettiği yer ise cogito ergo sum'dur. "Düşünüyorum o halde varım" önermesi, kesinlik arz eden Ben'nin özne oluşuna işaret eder. Descartes'ın "düşünmeye bütünüyle son verecek olsaydım, benzer olarak bütünüyle var olmaya da son verirdim" ifadesi, özne ve Ben'nin ayrılmaz olduğuna işaret eder. Bu şüphe böylece öznenin varlığını kanıtlama yetkinliğinden aldığı yetkiyle insan mükemmelliğini temsil ettiğine inanılan modern özne fikrini doğurur.

Lacan bu noktada Freud'u dayanak göstererek, özne konusunda Descartes'dan farklı bir tavır sergiler. Lacan'ın da *cogito*'ya karşı şüphesi tam da 'düşünüyorum'un örtük bir ifadeyle sunulmuş olmasıdır. Tıpkı 'varım'ın 'düşünüyorum' ile sunulduğu gibi. Bu formül -Lacan'ın yaklaşımıyla ele alındığında- 'düşünüyorum'u tartışmaktan kurtaran bir formüldür. Oysa şüphe duyduğum için orada bir düşünce vardır. "Freud da şüphe duyduğu noktada, orada

bir düşünce olduğundan —çünkü sonuçta bunlar onun rüyalarıdır ve başlangıçta şüphe duyan odur— ve bu düşüncenin bilinçdışı olduğundan, yani yokluğuyla kendini gösterdiğinden emindir” (Lacan, 1964: s.42). Descartes’ta özneyi tamamlayan ‘düşünüyorum’ olduğu ve bilinçdışı da öznenin varlığına aracılık eden düşünüyorum’u ortaya çağırdığı için özne ve Ben’i ayırmak gerekir. *Seminer VII*’de Lacan, “eğer Ben imgesel bir işlevse, özne ile karıştırılmaması gerekir” diye ifade eder (Lacan, 1997: s.52). Ben’den ayrılan özne Ötekinin mahalinde konumlanır; yani merkezsizleşir. İnsan mükemmelliğinin kutsamasını temsil eden modern öznenin Descartes tarafından Ben ile eşitlenmesinin karşısında, Lacan’ın öznenin merkezsizliği iddiası, onu modern felsefede ayrı bir yere yerleştirir.

Lacan’a göre modern felsefe genel olarak bilinçten bahseder. Üzerinde durulan bilincin yetkinliği ve öznenin *arété*’sidir. Descartes’in Kartezyen *cogito*’su, Kant’ın *aşkınsal bilinci* (*transcendental consciousness*), Hegelci *kendilik bilinci* (*self-consciousness*), Husserl’in *zorunlu bilinci* (*apodictic consciousness*), Sartre’ın *pre-refleksif düşüncesi* (*pre-reflexive cogito*) vb. Bu durumda psikanalitik deneyimin görevi Özne’nin kendi bilinciyle özdeşleştirildiğinde ortaya çıkan yanılsamayı açıklamaktır (Rabaté, 2001: s.136). Kartezyen bilincin *Meditasyonlar*’daki açıklamasının ışığı Husserl’e kadar hiç sönmediğini iddia etmek bu nedenle mümkündür. Husserl de sezgiyi, bir şeyin ‘kendisinin’ apaçık bir deneyimi olarak tanımlar ve salt öznel kesinlik, kanıtın yeterliliği/eksiksizliği ve apaçıklık/şüphe edilemezlik gibi üç önemli derecede kanıtlamaya çalışır ki, Descartes’in *cogito ergo sum*’u bu çabayla adeta modernizmin amentüsü olma niteliği sağlamlaşır (Smith, 2007: s.335). Yine bilincin işlevine ve yapısına dair modern anlayışı, Kant’ın araştırdığı sorun çerçevesinde bulmak mümkündür. Bu sorunun odağı, anlama yetisinin temel kavramlarını birlik haline getirecek olan iç bağlantı, içten gelen zorunluluğu aramaktır. Kant’ın vardığı düşünce, modern bilgi teorisini, özellikle kendisinden sonra gelen Kantçılar içinde Fichte’nin ‘Ben’ felsefesini, derin bir şekilde etkilediği görülür. Bilme yetisi, bilen bir öznenin, bir bilince sahip olma koşuluna dayanır. Bilinç, düşüncelerin içinde ortaya çıkan içi boş bir ajanda ya da duyu verilerinin üzerine işlendiği bir kayıt defteri değildir. Her bilincin yapısında, bir “kendi kendisini bilme” de vardır. Ama her zaman bunun farkında olma şartı yoktur. Bilen özne, çoğu kez baktığı ve kavramak istediği şeye kendini o kadar kaptırır ki,

“kendisi”nin farkında olmaz. Ama her objeyi bilmede, bir iç olanak olarak, *potantiel* olarak kendisini bilme; bakan, deneyen, kavrayan, objeye yönelen ‘Ben’i bilme vardır (Heimsoeth, 1993: ss.91-92). Öte yandan Hegel’in, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde, “Ben ile onun nesnesini oluşturan töz arasında bilinçte oluşan farklılık, onların içsel ayrımıdır, genel olarak olumsuzluk faktörüdür” şeklindeki açıklaması, özne olarak Ben ve nesnenin bilinçte tözsel olarak bağlantılı olduğunu ifade eder (Hegel, 1910: s.34). Hegel’e göre varoluş *niteliktir (Quality)*; kendiyle özdeş belirlilik ya da belirli yalınlık ve belirli düşüncedir. Bu anlama açısından varoluştur (Hegel, 1910: s.54). O halde bilinen sadece zihnin içeriğidir; yani bir bakıma örtük ya da potansiyel bir şeydir. Bu örtük olan zihinsel içerik dışsal bir ifade bulmalı ve kendi hesabına nesnel hale gelmelidir. Bu durum, örtük olanın kendi kendisiyle bir olarak özbilinci (*self-consciousness*) kurması gerektiğinden başka bir şey değildir. Görüldüğü gibi modern felsefenin birçok açıklamasındaki bilinç ve bilinçlilik kavramı, insanın kendi becerileriyle her şeye muktedir olabileceği düşüncesine dayanan modern insan ‘mitini’ kurgulamaktadır. İşte bu noktada antik ve modern mitlere ilgisi açık olan psikanaliz, modernitenin bilinç kavramına yönelik kuşkuyla yaklaşır.

Lacan modern bilincin açıklamalarında birbirine paralel olan iki temel noktayı reddeder; bunlardan biri psikoloji tarafından yapılan bütün ve bölünemez benlik söylemi ve diğeri ise felsefe tarafından yapılan evrensel bir bilince dayanan hakikat söylemini iddia eden tanımlamalardır. Biri “kendilik bilimi” ve diğeri “mutlağın söylemi” gibi iki büyük yanılsama, öznenin arzu ile ilişkisi hakkında birbirine paralel hatalara dayanır (Lacan, 2005: s.679).

Lacan ilk özne teorisinde, Ben’e indirgenemez olan bilinçdışı özne yapısının taslağıyla uğraşmaktan ziyade Ben işlevini açığa çıkarmakla daha çok ilgilenir (Chiesa, 2007: s.13). Özellikle 1950’lerin ortasında bilinçdışı özneyi, araştırmalarını imgesel düzenden simgesel düzene kaydırarak, yeni bir öznellik bağlamında ele alır. O dönemden sonra, 1960’ların başında Gerçeğin düzeni ile elde ettiği kuramsal ilerlemeye rağmen, ‘bilinçdışı özne’ düşüncesi daha sonraki özne teorisinin merkezinde yer almaya devam eder.

Lacan için öznenin kökeni, belirli bir başlangıç evresiyle anlaşılmaya daha yakın iken, aslında bu başlangıç evresi irdelendiğinde kökenin uçsuz bucaksız bir

sonsuzluğa dağıldığı görülür. Hâlbuki ona göre özneyi tarif edecek şey, bu sonsuzluğun yol açtığı belirsizliğin tam da kendisidir. Dolayısıyla belirsizlik tanımsızlığa götürecek bir beyhudelikten ziyade, Lacancı kurama ait varsayımların özgün biçimlerinden biri haline gelen bir niteliktir. Bu bakımdan ayna evresi tanımı, öznenin bir başlangıç noktasını değil, öznenin bu evrenin öncesi ve sonrasına yayılan kökensel uzantılarının ağırlık merkezini ifade eder. Ayna evresi, özne olgusunu baştan sona kuşatan temel *eksikliğin* keşfi için psişik gelişim tarihine yönelik bir arkeolojik keşif niteliği taşır. Bilindiği gibi arkeolojik kazılardan çıkan bulgular, kazının yapıldığı zamana ait olamazlar; önceki zamanlara ait varsayımsal, sonraki zamanlar için de belirleyici değer taşırlar ve hiçbir zaman bir köken sorusunu mutlak anlamda cevaplayamazlar. Bu sebeple Lacan, bir kökene ulaşmaktansa, psişiğe dair ilksel formların işlevlerine yönelik bir merakla araştırmalarına koyulur.

1.2. ÖZNENİN OLUŞUMUNDA AYNA EVRESİ

Ayna Evresi (*mirror stage*), insan oluşumunun ilk formu olan bebeklikten simgesel alana doğru gelişimini yönlendiren imgesel aşamanın tüm temel kavramlarının merkezinde yer alır. Bu bakımdan ayna evresi Lacancı kurama dair en fazla atıfta bulunulan terimlerden biridir. Lacan ilk yıllarda psikanalitik camiada bu kavramın tartışılmasına yol açarak, kendi kuramının ilk önemli adımlarını atar.

1936'da 14. Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde ayna evresi üzerine kısa bir sunum yapar. Ancak bu kavramın asıl doyurucu metnini 1949'daki 16. Kongre'de sunar (Castanet, 2017: s.19). Psikanaliz çevresinde, metnin tartışmalara neden olacak ilk adımı da bu kongrede atılmış olur. Lacan, daha önce 1936'da yaptığı sunumda özellikle *Ben (Je) işlevi* kavramının ilgi uyandırmasından ötürü, *ayna evresi* kavramını daha da genişletmek ihtiyacı hisseder. Ne var ki, Lacan ayna evresinin o günkü sunumunda, *cogito*'yu başlangıç noktası sayan felsefecileri rahatsız edeceğine dair öngörüsünü de paylaşır (Lacan, 2005: s.75). Çünkü Homer'ın da dediği gibi "Lacan, Ben'i öznenen ayırmak, bölünmüş veya 'yabancılaşmış' bir şey olarak bir öznellik kavramını ayrıntılarıyla belirlemekle ilgileniyordu" (Homer, 2016: s.34). *Ayna Evresi* metninde Lacan, insanlaşmanın (*becoming human*) başlangıcını henüz

yeni sendelemeye başlayan altı aylık çocukların çevrelerine doğru hissettikleri keşif heyecanlarının yol açtığı rastlantısal hareketlerine dayandırır.

Altı aylıktan itibaren çocuk aynadaki görüntüsünü tanır ve bu tanımayı aydınlanma ifade eden bir mimikle gösterir. Çocuk bu aşamada fark ettiği tanıma hazzını on sekizinci ayına kadar kendisi için bir oyun değeri taşıyan etkinliklerle devam ettirir (Castanet, 2017: s.19). Lacan bu evredeki bir çocuğu asgari ölçekte araçsal zekâyı kullanabilen bir şempanzenin durumuyla karşılaştırır. Bu yaştaki çocuk da bir şempanze kadar aynadaki imgesini tanır. Ancak bu tanıma aşamasından sonra insan olmanın ilk adımları onu şempanzenin durumundan ayırır. Şempanze aynadaki görüntüsü üzerinde denetimini kazandıktan sonra, bu imgeye karşı ilgisini kaybederek eylemin boşunalığını fark eder. Öte yandan, çocuk için her şey yeni başlamış gibidir. Çocuk kendisi ve aynadaki imge arasındaki sanal birleşimden kopyaladığı gerçekliğin kapsamına kendi bedeni ve etrafındaki kişi ile nesneler arasındaki ilişkiyi dahil eder; bu ilişkiler kurgusunu bir oyun etkinliği yoluyla sürekli tekrarlar (Lacan, 2005, s.75). Çocuğun aynanın önündeki hareketlerinden sürekli heyecan verici yeni keşiflerle karşılaşması, belli bir haz doyumunu sağladığı için libidinal hareketliliğini tetikler; ayrıca bu karşılaşma esnasında aynada ilk kez rastladığı anlık görüntülerin yol açtığı tanımsız hisler paranoyak bilgiye dair bazı ipuçlarını da barındırır. Anlaşıyor ki, çocuk bu aşamada oyunu keşfeder ve hazın simgesel bir formuyla karşılaşır. Başka bir ifadeyle, oyun onun haz duyacağı eylemler üzerinde denetim kurmasına kapı aralar. Aynada fark ettiği her anlık görüntü, ancak birkaç tekrardan sonra bir oyuna dönüşür. Dolayısıyla oyunun kuralları bir sonraki görüntüyü yakalamak için çocuğun denetimi altında belirlenir. Çocuk bu görüntülerin kendi libidinal hareketlerinin belli simgesel karşılığı olduğunu anladığında, ayna evresinin yeni bir işlevi ortaya çıkar: *Özdeşleşme*.

İşte bu noktayı açıklamak için Lacan, ayna evresinin bir *özdeşleşme* süreci şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler; bir görüntüyü üstlendiğinde özünde meydana gelen dönüşüm, bir bakıma *imago* teriminin analitik teorideki kullanımını karşılar (Lacan, 2005, s.76). Böylece özdeşleşmede ilk simgesel formların, *imagolar* aracılığıyla ortaya çıktığı görülür. Bu aşamada yavaş yavaş bir form olarak dilin de imgesel alana sızdığı fark edilir; çünkü söz konusu Ben ve aynadaki özdeşleşilen imge arasında bir gösteren, gösterilen ilişkisi doğacaktır. Dilbilimsel açıdan gösteren,

gösterilen ilişkisinin emsali, şu şekilde tezahür eder: Ben'in aynadaki görüntüyü üstlenmesi, onu aynasal imgenin bir simgesine dönüştürür. Ancak aynadaki imge, Ben'in nesneleşmesinin gösterenidir. Bu bakımdan aynasal imgeyle nesneleşen Ben, bir bölünmeyle (*Innenwelt* ve *Umwelt*) varlığının iki tarafını ortaya çıkarır: Zamir Ben (*Je-I*) ve nesne Ben (*ego-moi*). Lacan, *Ayna Evresi*'inde ilk Ben formundan bahsederken *je* zamirini, nesne Ben için de metinlerinde *ego* teriminin karşılığı olarak *moi* sözcüğünü kullanır (Lacan, 2005: s.837). Nesneleşen Ben, zamir olarak özneyi işaret eden Ben'e iyelik takısıyla bağlanan biçimini (*ego*) olarak benlik terimiyle ifadesi bu açıdan uygun olur. Lacan çalışmalarında Ben (*Je*) ve bu çalışmada *benlik* olarak ifade edilecek olan *ego* kavramlarına farklı anlamlar yükler. Bu nedenle Ben kavramının anlaşılması açısından, Lacan'ın sunduğu farklı bir bakış açısını daha buraya eklemek faydalı olacaktır.

Lacan, *Mantıksal Zaman* (1945) adlı makalesinde Ben'in nesne biçimi için *psikolojik Ben* ifadesini de kullandığı görülür. Burada, Ben ile *mantıksal zaman* kavramı ilişkisi üzerinde duran Lacan, zamanın kronolojik olmayan bir tanımını yapar. Bakış anı, anlama zamanı ve çıkarım anı şeklinde belirli mantıksal eklemlenmeler halinde beliren bir zamansallık tanımını yapar (Lacan, 2005: s. 170). Öznenin mantıksal hareketini sonuçlandırdığı çıkarım anı, ilk iki anın önermesel ilişkisine dayanır. Dilbilimsel bir ilişkiye indirgenerek ifade edilen ilk iki anın bağlamı, Ben'nin ontolojik olarak ikame edebileceği dilsel alanını genişletir. Şöyle ki, örneğin 'yağmur, doluya dönüştü, belli ki, hasada zarar verecek' gibi bir ifadedeki zamansızlık ve sonsuzluk varsayımı, mantıksal bir ardıl düzeneğe göre gelişir; belli bir zaman-ölçü birimine referans yoktur. Çıkarım anında, kaygının ontolojik biçimi gramer işlemiyle eşdeğer bir biçimde 'hasada zarar verecek' ifadesinde ortaya çıkar. Bu biçim, çıkarım yapan öznenin mantıksal özgünlüğüyle ilgilidir. Buradaki "mantıksal özne, yalnızca 'Ben' ile ifade edilebilen bilen öznenin kişisel biçimidir" (Lacan, 2005: s.170). Çıkarımı sonuçlandıran yargıyla Ben, ancak kendisine ait iddiayı formüle etmiş olur; 'hasada zarar verecek' iddiası kendisine ait kaygının biçimidir. Mantıksal hareketin kişisel öznesi bu anların her birinde onları, görme ve anlama anında üstlenir. Ancak bu ilk iki an, kişisel olmayan öznelere ilişkilerinden farklı olarak, Ben'e atfedilemez. Öyleyse Ben'in dilsel alanda kurduğu mantıksal ilişki, onu simgesel/dilsel alana taşır. Yani mantıksal zaman, öznenin Ben simgesi

olarak dilde karşılık bulduğu bir geçiş aşamasıdır; mantıksal zamana atfen yapılan çıkarımın nesnesidir. Dilbilimsel eşdeğerliği, geçişli fiildeki nesnedir.

Çıkarımın öznesi olan Ben mantıksal edimle ötekinden -yani karşılıklılık ilişkisinden- yalıtılmıştır. Eş mantıksal zaman içerisinde Ben'in mantıksal doğuş hareketi ile psikolojik doğuşu büyük ölçüde paraleldir. Psikolojik Ben, aynasal bir geçişlilikten ortaya çıkar; öznenin kişisel biçimi olan Ben ise, kendisini mantıksal zaman işlevi içinde ötekiyle rekabetin özneleşmesi yoluyla tanımlar ve bu haliyle, psikolojik Ben'in temel mantıksal biçimini sağlar. Mantıksal biçim, kendi hareketi içinde ortaya çıkardığı nesneleştirme biçimine, yani Ben'in, birbirleri için öteki olan karşılıklı öznelerin ortak ölçüsüne dayanır. Bu ortak ölçü, karşılıklılıktan doğan mantıksal ilişkinin temel bir işleviyle gelişen anlama anında üretilir (Lacan, 2005: s.173). Ben'in ötekilere bu şekilde referans yapması, anlama zamanını ve çıkarım anını diyalektik olarak bakış anına indirgemek için zamansallaştırır.

Lacan *ayna evresi* aşamasında simgesel düzeye yönelik geçişi çok farklı açılardan ele alarak açıklar. Ayna evresinin simgeselin tanımı için yaptığı en büyük katkı şüphesiz, insan prematüreliliğinin gelişimdeki rolüdür.

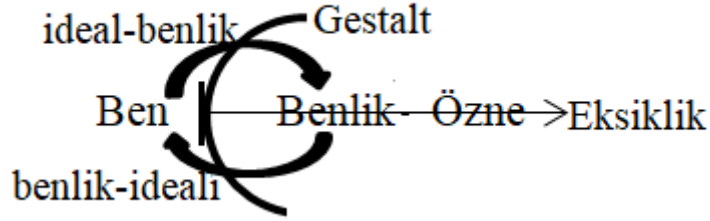
Motor becerileri gelişmemiş, bakıma muhtaç yavru [*infans*] aşamasında olan çocuğun aynasal imgeyi (*specular image*) coşkuyla sahiplenmesi [*assomption*], tıpkı emsal bir durumda Ben'in ötekiyle özdeşleşme diyalektiğinde nesneleştirilmesinden ve dilin ona evrensel anlamda özne işlevini kazandırmasından önce ilksel bir forma dönüşmesi bana simgesel düzeyi anımsatıyor (Lacan, 2005, s.76).

Bu aşamada insan yavrusunun oyun ile çevresiyle kurduğu bağ, insana dair temel bir farkı gösterir. İnsan yavrusu prematüre olarak doğar ve bu durum onun psişik yapısında temel bir *eksiklik* düşüncesinin oluşmasına sebep olur. Çocuğun bir *aynasal imgeyi* sahiplendiğinde gösterdiği coşkunluk, eksikliğin yaratmış olduğu libidinal baskının dışavurumu gibi görünür. Bu dışavurum, içsel eksikliğin, dışsal bir imgeyle kendisine hatırlatılması şeklinde ortaya çıkar. Ancak eksikliğin imgeye nasıl yerleştiği ve onla nasıl bir simgesel ilişki yarattığı belirsizdir. İşte bu yüzden hayret ve coşkunlukla yakalanan imgesel gerçeklik, eksikliğin bir kayba dönüştüğü simgesel bir görüntü olarak duyumsanır. Dolayısıyla içsel eksiklik, karşılığını dışsal bir görüntünün temsil ettiği kayıp olanda arar.

Çocuk, aynadaki görüntüsünü tanımasıyla libidinal normalleşmenin ilk adımını atar; bu esnada yansımada yakaladığı anlık bedensel imgesini taklit ederek sonunda bedensel bütünlüğünü (*gestalt*) duyumsar. Bu süreçteki edimler çocuğun eksiklik ve muhtaçlık duygusundan denetim kurma muktedirliğine evrilmesine yol açar. Bu durumun yarattığı benlik formunu, Lacan *benlik-ideali* (*ego-ideali*) olarak adlandırır. Bundan sonraki ikincil özdeşleşmeler de bir taslak olarak benlik-idealini dikkate alır. Bu benlik formu, aynı zamandan bilişsel gelişimde dilsel etkinliğin ortaya çıkışına da yol açar. Özdeşleşme, ötekine dair bir imgenin üstlenilmesi ve bunun benlik mekanizması üzerinde ilksel bir formda kavramsallaşmasıdır. Bu olgu kişinin sonraki katmanlarda simgesel düzeyde özdeşimler kurmasını destekler. Bu yüzden de benlik-ideali libidinal hareketliliğin normalleşmesini kapsayan bir süreci de temsil eder (Lacan, 2005, s.76). Belli belirsiz libidinal hareketlerin simgesel bir forma kavuşması onun ayrıca bir anlamla bağ kurmasıdır.

Ayna evresi, benlik-idealinin ya da bedensel bütünlüğün keşfinden sonra Ben ve öteki, benlik ve özne gibi sürekli bir ikilik şeklinde devam eden bir gelişim periyodunu başlatmış olur. Önemli olan hususlardan birisi de bu ikili ilişkilerdeki kutupların hiçbir zaman birbirlerine varamayacakları asimptotik bir seyir izlemesidir. O halde, benlik-ideali konumlandığı noktada, Ben'in bir daha kavuşamayacağı şekilde yarıldığı, benlik ve özne olarak uzayıp giden bir vektörel seyrin başlangıcında yer alan ilkel bir form olarak durur. Yani zamir olan Ben (*Je*) kendi gerçekliği ile olan uyumsuzluğu nelere yol açarsa açsın, benlik öznenin oluşumuna katılacak ancak onunla hiçbir zaman kesişmeyecek bir olgudur. Öyleyse şunu tereddütsüz söylemek gerekir: *Benlik* özne olmadığı gibi, özne ile arasında bir uyumsuzluk vardır. Özne işlevini dilde ve niteliğini ortaya çıkaran sözde bulurken, benlik (*mio; ego*) ise, özdeşleşme sürecinde nesneleşir (Castanet, 2017, s.20). Öte yandan öznenin kendi gücünün olgunlaşmasını beklediği bütünsel beden biçimi, sadece kendisine *gestalt* olarak, yani bir dışsallık olarak verilir. Bu dışsallık yoluyla *gestalt* görünümünün iki cephesini barındırır ve yabancılaşmanın bir bakıma istikametini belirlediği için aslında Ben'in zihinsel devamlılığını simgeler. *Gestalt* imgesinden önce deneyimler sadece değişen durumlar, duyular ve algılamalardan ibarettir. Bu imge, “uçup giden deneyimleri bir yere demirleyen ilk çapadır ve

çocuğa birlik hissi verir” (Fink, 2019, s.134). Ben, benlik ve özne konumlarını şematik olarak aşağıdaki gibi gösterilebilir.



Şekil 1: Ben, Benlik (ego) ve Özne

Bedensel bütünlük bir dışsallık olarak verildiğinden, her zaman bir yanılsamayı meydana getirir. Lacan’a göre çocuk hakimiyet konusundaki yetersizliğini bedeni üzerinden kurduğunda, metaforik olarak bir aşamayı geçmiş sayılır. Parçalanmış beden, ancak aynasal imgenin yorumu sayesinde bütünlük kazanır. Çocuğun üzerinde egemen olduğu bütünsel beden ideali, aynasal imgesi deneyimiyle yaratılan bir yanılsama olarak ortaya çıkar (McGowan, 2012, s.17-18). Bu aynasal imge hiçbir zaman deneyimlenmiş beden olmadığı için, bedeni tutarlı bir biçimde sunduğu ölçüde aldattıcıdır. Yanılsamanın bu aşamadaki başka bir kaynağı ise, çocuğun henüz gerçek anlamda bedensel hâkimiyete sahip olmayıp bu hakimiyet deneyimini aynasal imge üzerinden yaşamasıdır. Dolayısıyla buradaki hâkimiyet deneyimi, aynasal imgenin yansıttığı tüm deneyimler gibi aldattıcıdır. Öte yandan ilkel bir simgesel form olarak benlik-idealinin tespit edilmesi, beden ve onun dilsel işlevlerini de akla getirir.

Lacan’ın ayna evresinde bedenden dilsel bir araç gibi söz etmesi, aynasal imgenin gerçek bedenle kurduğu simgesel bağdan kaynaklanır. Beden farkına varmadan konuşur, bu yüzden bildiğinden çok şey söyler. Beden bu bakımdan dilin de en temel araçlarından biri olmaktadır. Dolayısıyla bilinçdışının da aracılığını üstlenir. Bunun sebebi bedenin *gösteren* niteliğindeki hareketleri tıpkı dilin kurgusuna benzer şekilde bir ifadeyi yansıtmasıdır. Juan-David Nasio bedenin bir dilsel araç olmasını şöyle açıklar:

‘Konuşan beden’, psikanalizi ilgilendiren bedenin etten kemikten bir beden değil, ama bir gösteren elemanlar bütünü olarak ele alınan bir beden olduğu

anlamına gelir. Konuşan beden, örneğin kendi aralarında farklılaşmış ve birbirine bağlanan çizgilerden, ifadelerden ve niteliklerden oluşan bir yüz olduğu ölçüde, bir yüz olabilir. Fakat açık olalım, ‘konuşan’ sıfatı bedenın bizimle konuştuğuna değil, ama onun gösteren olduğuna; yani kendi aralarında konuşan gösterenleri kapsadığına işaret eder (Nasio, 2007: s.186).

İmgeden yansıyan beden, öznenin bedeni üzerinde simgesel bir temsil yaratır. Benliğin nesneleşmesi bedenın simgesele dönüşümü şeklinde tezahür eder. Ancak beden doğaçlama bir söylemi uyandırdığı zaman bu büsbütün onun gösterene dönüşmesidir. Bilinçdışı bedene ait bir gösterenle tıpkı bir dil sürçmesi gibi istemsizce, plansızca semptom düzeyinde kendini gösterir. Dolayısıyla bedene üçüncü bir dilsel işlev daha tayin etmek mümkündür. İmgeleşen beden, gösteren beden ve aynasal imge olarak öteki beden... İlk iki durumda beden başka bir bedene göre imge ve gösteren görevi görürken üçüncü durumda bedenın ‘kayıp’ olan tarafı bir yansımaya dönüşmüştür. İşte bu noktada Lacan’ın “kayıp olmayan yerde dil olamaz” sözü akla gelir. Bu kayıp, aslında başta eksiklik ve bedenın parçalanmışlığı olarak ayna evresinin başlattığı trajik bir özneleşme sürecinin tetikleyicisidir. Özneleşme bu sebeple ötekinin mıntıkasında devam eder. Bedenın imge, gösteren ve öteki olarak parçalanmışlığı dilsel bir konumda yeniden yapılanmasına işaret etmektedir. Bir bakıma imgesel ‘eksiklik’ daha sonra simgesel ‘kayıp’a dönüşecektir.

Lacan, *gestalt*’ın kişi üzerindeki biçimlendirici etkisinin psişik nedenlerinin iki tip özdeşleşme biçiminden bahseder. Bunlardan birincisi, homeomorfik (benzer biçimli) özdeşleşmedir. Tıpkı, “dişi güvercin yumurtalığının olgunlaşması için, türünün başka bir üyesini görmeyi gerekli koşul olarak görmesi” gibi “aynı etki ancak bireyi aynanın yansıtma alanına yerleştirerek elde edilir.” Öte yandan farklı türlerde olgunlaşmanın gereksinimi olarak yine ötekine ihtiyaç duyulur. Bu konuyu daha anlaşılır kılmak için bir başka deney için de şunu ifade eder:

Çöl Çekirgesinin durumunda, aile tipleri arasında, yalnız yaşayan (*soliter*) formdan toplu forma geçiş, bireyi kendi gelişiminin belli bir aşamasında ortaya çıkararak, özellikle kendisine yakın bir imgenin hareketlerini kendi türünün karakteristiğine yeterince benzemesini sağlayan görsel eylemine yol açar (Lacan, 2005, s.77).

İkinci özdeşleşme biçimi olarak heteromorfik özdeşleşme ise, taklitçi olguları kapsar ve ayrıca organizma için mekânın anlamını belirleyici kılar. Mekânın bedenle birlikte aynasal bir imgede bütünleşmesi bu aşamada ne kadar mümkün ise, belli eşya veya aksesuarların fetişist olgulara yol açması da olasıdır. Her iki olgusal durum heteromorfik özdeşleşmenin farklı kanatlardaki sonuçlarını gösterir. Çocuk her ne kadar kendi yansıması için “*bu benim*” önermesini kursa da, görüntünün kendi bedenin parçası ya da bedenin kendisi olmadığını da fark eder. Bu konu da Nasio’nun şu ifadeleri durumu daha iyi açıklar:

Aynadaki kendi imgem değil, ama bana ötekinin, benzerimin gönderdiği imgedir. Mutlaka yakınım olan bir öteki değil, ama yaşadığım dünyanın her nesnesi. Bedenimin imgesi ilkin ve her şeyden önce bu imgeyi algıladığım bedenimin dışındadır. Benim bedenime, zevkin bedenine biçim ve istikrar vermek için bana dışarıdan gelir. İmge olarak beden daha çok bu kol saatidir, benim saatim veya şu bakır lambadır ya da yine içinde sizinle konuştuğum bu evdir. Bu nesneler imgedir, benim imgemdir, şu koşulla ki bu kol saati, bu lamba ya da bu ev duygusal bir değerle yüklüyse. İşte, benim için içten bir anlam alması koşuluyla, örneğin bu evin, bedenin imgesi olarak, benim bedenimin bir uzantısı olduğunu ileri süreceğim. O halde beden diye -üçüncü tanım- iki karakteristiği bir araya toplayan bedenin her imgesine diyeceğim: İlkin bu imge dıştan, öteki bir insandan, bana konuşan, bir biçime sahip çevredeki her nesneden gelir; sonra, göze çarpıcıdır ve zevkimin odaklarını sarmalamaya uygundur. Böylece cinsel ve zevklenen beden daima, dışarıda yakaladığım imgesel görüşlerin altında örtülü kalır. (Nasio, 2007: s.187-88).

Nasio’nun söylediği gibi, çocuk bedeniyle çevresi arasında organik bir ilişki kurar. Ayna bu durumda kendi yansıması üzerinden bu organik bedenin imgesini oluşturur. Bu aynı zamanda Ben’in Öteki üzerinden kuruluşunu görünür kılan bir sahnedir. Bu anlatımda bedenin iki boyutuyla karşılaşılır. Bedenin iki boyutu Lacan’ın birbirine zıt olan iki formülüyle daha da açık hale gelir. Birincisi “sadece bedenin zevki* vardır”, ikincisi, “beden ile zevk arasında ayrılık” (Nasio, 2007: s.189). ‘Bedenin zevki vardır’ önermesinde çocukta libidinal coşkunun yoğunlaştığı

*Zevk, ileriki bölümde *jouissance* başlığı altında ele alınmıştır. Nasio’nun kitabının Türkçe çevirisinde zevk *jouissance*’in karşılığıdır. Ancak bu çalışmada *jouissance* kavramı çevrilmeden orijinal haliyle kullanılmıştır. Şimdilik konu bütünlüğü dağılmaması için, çevirideki kullanıma bağlı kalınmıştır. Burada geçen zevk, *jouissance*’in karşılığı olan zevktir.

kendi bedeni olarak anlamak gerekir. Bu beden aynadaki görüntüyle şakalaşan, gerçekliği bir oyun olarak deneyimleyen etten kemikten oluşan, zevkin koşulu olan canlı bedendir. Bu yaşam ve zevkin eşzamanlığına işaret eder; yaşam yoksa zevk yoktur. İkinci formül ise, zevklenmenin olmadığı, çevreyle kurulan bütünsel ilişkiyi imgeleyen organik bedeni ifade eder.

Lacan'ın gösterdiği gibi, insan arzusunun zorlayıcılığının da katkısıyla bilgisini paranoyak olarak yapılandıran toplumsal/çevresel diyalektik onu bağımsız kılar. Ancak öte yandan insan, onu sınırlandıran ve sürreal tatminsizliğine işaret eden 'eksik gerçeklik' ile karşı karşıyadır. Bu eksiklik, toplumsal/çevresel diyalektikten önce insanın doğal gerçekliğinde organik olarak barınır ve ayna evresinin göz önüne serdiği mekânsal alanda fark edilir. "Ayna evresinin işlevi bana öyle geliyor ki, bir organizma ile onun gerçekliği ya da söylendiği gibi *Innenwelt* (iç dünya) ile *Umwelt** (dış dünya) arasındaki bir ilişkiyi kuran *imago* işlevinin özel bir durumunu ortaya çıkarmasıdır" (Lacan, 2005: s.78).

Eksik gerçeklik olarak ifade edilen olgu, aslında kökensel bir uyumsuzluğa işaret eder. Yeni doğanlara özgü halsizlik ve motor düzensizliklerle açığa çıkan bu uyumsuzluk, doğayla olan bu ilişkide organizmada meydana gelen yarılmayla değişime uğrar. Bir bakıma insan toplumsal diyalektik alanına girmesiyle de gerçek bir doğuma özgü prematüre aşamasını tekrarlamaktadır.

Ayna evresi, içsel bir tepinin yetersizlik hissinden umuda doğru baş aşağı hızda ittiği bir dramdır - ve mekânsal özdeşimin cazibesine kapılan özne için parçalı bir beden imgesinden 'ortopedik' olarak adlandıracağım bütünlüğünün bir formuna doğru ilerleyen ardışık fantaziler üretir- ve sonuçta bütün zihinsel gelişimine damga vuracak kaskatı yapısıyla yabancılaştırıcı bir kimliğin zırhına bürünür. Böylece iç dünya (*Innenwelt*) ile dış dünya (*Umwelt*) arasındaki çemberin yarılması *ego (moi)*'nun sonu gelmeyen denetimlerini sıklaştırır (Lacan, 2005: s.78).

* Almanca *Umwelt* kelimesi 'çevre' ya da 'civar' anlamına gelir. Lacan '*Ben-Je*'in işgal ettiği imgesel iç mekân ile yaşayan insan öznesinin yerleştirildiği fiziki dünya arasındaki etkileşimi vurgulamak için bu terimi *Innenwelt* –iç dünya- ile karşılaştırır. *Innenwelt* ve *Umwelt* arasındaki bağlantı, Lacan için her zaman diyalektiktir; ayna evresinde 'Ben' sadece bebeğin dışında ve onun ötekisi olan bir imge ile sağladığı ilişki aracılığıyla var olur.

Lacan'ın önemli kavramlarından biri olarak kabul edilebilecek 'parçalanmış beden' imgesi, psikanalitik açıdan birçok soruna ışık tutar. Bireyin parçalı beden imgesi, memeden kopma, giderek libidinal geriliminin görünür olmasıyla oluşan bir sürece yayılır. Bu gerilimin etkisini ruhsal düzeyde rüyalarda göstermesi kaçınılmazdır. Çünkü libidinal potansiyelin yol açtığı içsel tepiden doğan gerilim ile parçalı beden imgesinin henüz bir simgeye yerleşmemiş belirsizliğinden doğan gerilimin çatıştığı yer zamir Ben'dir. Bu nedenle de rüyalar, Ben merkezlidir. Lacan'a göre, Ben'in oluşumu -düşsel bir kurguyla tarif etmek gerekirse- askeri bir kamp veya stadyumla simgelenebilir.

Bu çevrili alan, bataklık ve moloz yığınlarını güçlü bir tahkimatla iç bölgede hapsederek diğer bölgelerden ayırıp çarpışan iki zıt alan yaratır. Gurur peşinde koşan özne, id'i simgeleyen iç bölgede olabildiğince uzak durmaya çalışır ama zaman zaman bu bölgeler dip dibe bir konumda bulunurlar. Aynı yapıyı, bu metaforların kendiliğinden ortaya çıkmasına neden olacak kadar güçlü biçimde yapılanmış olarak zihinsel alanda görüyoruz (Lacan, 2022: s.83).

Ben'in bu müstakil konumuna bağlı etkisini, zihinsel düzlemde öznenin de yaşadığı varsayılabilir. Öznede gerçek semptomlar olarak görülen metaforik dönüşümler kimi nevrotik eylemlerde kendini gösterir. Ancak Lacan mutlak bir öznenin varlığına mesafeli oluşundan dolayı, kendi iddialarını sadece bu türden öznel veriler üzerinden inşa etme yanlısı değildir. Lacan, özneyi onu dil tekniğine bağlayan deneyim koşullarından ayrı düşünmez. Bu sebeple nesnel verilerin bir araya gelmesine dayanan herhangi bir hipotez için kendisine yol gösterici bir yöntem geliştirmiştir. Simgesel kavramının bir türevi olarak, kendi ifadesiyle *simgesel indirgeme yöntemini (méthode de réduction symbolique)* kullanır (Lacan, 2005, s.79).

Nesne Ben'in toplumsal Ben'e dönüştüğü bu zamana dayanan paranoyak yabancılaşma, hem toplum tarafından belirlenen benliğin hem de simgesel olanın yapılandığı Özne'nin habercisi rolündedir. Bu duruma işaret eden Lacan'a göre, "kişinin benzerinin *imago*su ile özdeşleşmesi ve ilkel hasetlik draması sayesinde ayna evresi sona erer, bu andan itibaren Ben'i toplumsal öneme sahip durumlarla bağlantılı hale getirecek olan diyalektik başlar" (Lacan, 2005: s.79). İşte, bu noktadan itibaren insan bilgisi ve onu özne yapan dolayimler ötekinin arzusuna bürünmüş haldedir. Her ne kadar doğal bir olgunlaşma süreci olarak görünse de her

türden içgüdüsel basınç bir tehdit arz etmesiyle Ben'i araçsallaştırır. Bundan dolayı insan öznesinde bu olgunlaşmanın normalleşmesi için kültürel müdahale bir koşul haline gelecektir.

Bu toplumsallık, temelde toplumla ilişkili bir dizi simgesel yapının varlığına işaret eder. Hem benlik hem de özne için şüphesiz bu yapıların en başında dil gelecektir. Émile Benveniste, *Problèmes de Linguistique Générale* 1-2 (1966-74)'de belirttiği gibi, insanın bir özne olarak kendisini oluşturması dil içinde ve dil sayesinde olur, çünkü gerçekte dil tek başına benlik kavramını kurar.

Kendilik/benlik bilinci, ancak Ben olmayan kavramını mevcutlaştıran Sen'in (*Thou*) aksine hissedilirse mümkün olur. Özneliği kuran, karşılıklı zıtlıklarıyla özneleri tanımlayan Ben-Sen diyalektikidir. Dil, bu yüzden kişiler arası ilişkileri mevcutlaştırarak, benliği/kendiliği ayrı bir bireysellik olarak kendisine geri dönmesine izin verir, böylece insanlar arası iletişime de izin vermiş olur (Benveniste, 1966: s.65).

Benveniste'in dil bağlamında yaptığı bu açıklama nesneleşen Ben'e yani, benlik olarak formüle edilen ego kavramına dair Lacancı açıklamayı daha anlaşılır kılmaya yarıyor. Dilin simgesel düzeydeki müdahalesinden önce yansıtıcı Ben imgesi, ayrıca Ben'in ötekiyle olan ilişkisinin devamlılığı için zamanın ilerleyen aşamalarında bir kanal görevi gören bireyselliği inşa eder.

Lacan imgeselin bu yönünü, ikili bir ilişki veya aynadaki bir çoğaltma, her terimin kendi karşıtına dönüştüğü ve yansımaların oyunu içinde kaybolan bilinç ile onun ötekisi arasındaki kesin bir karşıtlık olarak tanımlar. Dolayısıyla bilinç, kendini bulma arayışında, varlıklar aynasında kendini bulduğuna ve bilincin olmadığı bir şeyde kendini kaybettiğine inanır.

1.3. ÖZHENİN İMGESEL İŞLEVİ OLARAK BENLİK

Öznenin kökenine dair ayna evresinin işlevinin ortaya çıkardığı önemli bir sonuç, özneye ait imgesel bir boyutun olmasıdır. Hatta Lacan'ın ilk dönem çalışmaları, dikkate değer bir biçimde öznenin imgesel boyutunu kapsar. Ancak

öznenin imgesel boyutu ifadesinde dikkat edilmesi gereken nokta, Lacan'ın da sıklıkla hatırlatma gereği duyduğu, “Benlik (ego) imgesel bir işlevdir, özne ile karıştırılmamalı,” uyarısıdır (Lacan, 1991a: s.193). Yani özne imgesele indirgenemediği gibi benliğe de indirgenemez. O halde, imgesellik psişik gelişimin ilk aşaması olarak öznenin kuruluşunda asli bir zemin teşkil ediyorsa, bu durum öznenin başka boyutlarının da olduğunu akla getirir. İmgesel boyut, öznenin benlik algısının oluştuğu zemini ifade eder.

Öznenin öteki ile ilk ilişkisinin ayna evresinde imgesel bir düzlemde ortaya çıkar. Ancak aynasal imgeyle kurulan ilk özdeşleşmeden meydana gelen *imago* Ben'in ilk temsili olarak tarif edilir. Daha önce belirtildiği gibi, *imago*, özdeşleşme ile ortaya çıkan ilk imgesel form olarak Ben'in bir karşılığıdır. Öyleyse imgesel formlarla da olsa, öznenin simgesellikle ilk tanışma deyimleri imgesel düzeyde başlar. Başka bir ifadeyle, öznenin oluşumuna dair ilk belirtiler, imgesel ve simgeselin kesişim noktasında ortaya çıkar.

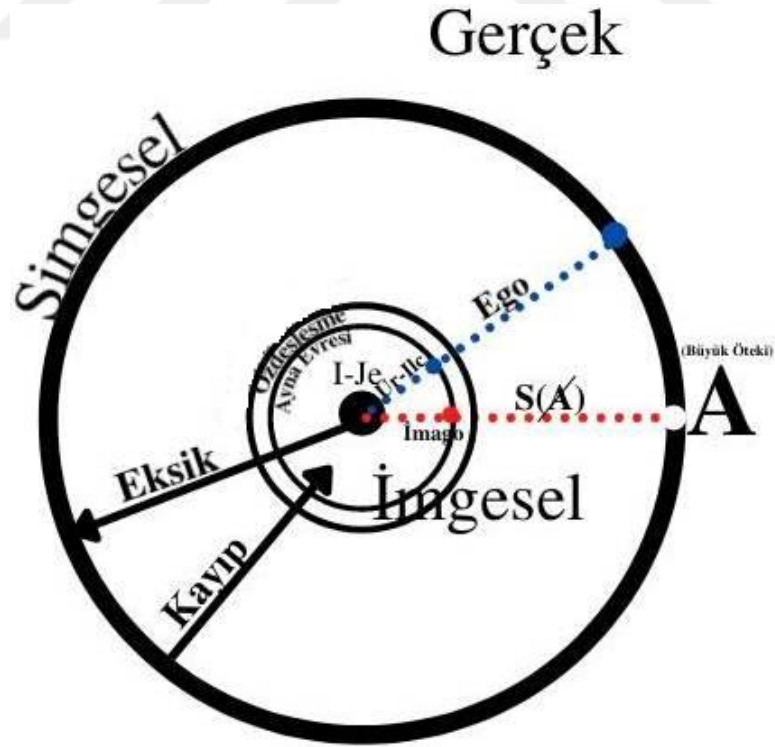
Ayna evresinde Ben'in yaşadığı imgesel yanılsama, aynı zamanda yanılsamanın kaynağına da işaret eder. Bütünlüğü sarmanın, birleştirmeler yapmanın, Ben'in kendi otonomisini ortaya koymasının, ikilikleri fark etmenin (özne-nesne, dışarısı-içerisi, gerçek gerçektışı), benzerlikler ve eşliklerden birleşimler kurmanın ve her türlü yanılsamanın kaynağını imgeselde bulunur. İmgesel aracılığıyla, çocuk kendi kendini resimler ve gerçekliği gizler. Ancak imgesel kendi kendisine yetmez; onaylayıcı ve kurucu boyutunun kendisi simgesel düzenden destek alır (Clero, 2011: s.72). Simgeselden aldığı destek, çünkü dilsel göstergelerin iki (gösteren-gösterilen) yüzü Ben'in imgeselle olan ilişkisine emsal bir model sunar. Zamir Ben'in ayna imgesi olan nesne Ben ile yarattığı ikilik, tıpkı bir gösteren gösterilen ilişkisine benzer. Bir düşünce kendi göstereniyle birlikte imgeselde belirir. İmgesel, henüz analitik çalışmayla karşılaşmadan gösterilenin üzerinde beliren görüntüdür.

Lacan'ın ikinci gelişim evresi olan simgesel düzen ise, Freud'un *gerçeklik ilkesi* ile ilişkilendirilebilir. Freud'a göre, *gerçeklik ilkesi* psişik gelişime egemen olan iki ilkeden biridir. Diğerisi ise, *haz ilkesi*'dir. Gerçeklik ilkesi, ruhsal gelişim sırasında haz ilkesinin bir modifikasyonu sonucu ortaya çıkar. Haz peşinde koşan Ben gerçeklik ilkesini dikkate alarak içgüdüsel istemi deneyimleyip deneyimlemeyeceğine karar verir (Freud, 1993: s.597). İçgüdüyü deneyleyen

toplumsalın yasası, Lacan'ın simgesel düzen dediği alanda belirir. Simgeselin bu görevi, aynı zamanda *süperego* ile ortak bir işlevsellik taşıdığını da gösterir.

Lacan, 'simgesel' terimini kısmen Claude Lévi-Strauss'tan almıştır. Lévi-Strauss, toplumsal yaşamın akrabalık ilişkilerini düzenleyen belirli yasalarla yapılandığını ileri sürer; ancak Lacan tanıma iki temel kavram olan 'hediye' ve 'değiş-tokuş' kavramlarını da ekleyerek simgeselin niteliğini genişletir. İletişim bağlamında ele alındığında, simgelerin değiş tokuşunun dilin hediyesi olduğunu belirtir (Lacan, 2005: s.256). Hem yasa ve hem de yapı, dilin ayrılmaz parçalarıdır. Yani simgesel düzen dile bağlıdır ve dilin temsile ilişkin dünyasını yansıtır. Bu açıdan, imgesel düzende baskın olan anneyken, simgesel düzende ise Baba'nın-Adıdır (*Nom-du-Père*).

Simgesel düzene giriş, dil ile tanışmayı temsil eder ve içerir. Yani, toplumun işlevlerine göre kuralları ve düzenlemeleri de kabul etmek anlamına da gelir. Lacan için, özneyi yöneten dildir ve kimliğini şekillendiren de dilin kendisidir. Simgesel, dil ve yasanın alanıdır ve yasa da Ödipus kompleksindeki hazzı düzenleyen şeydir.



Şekil 2: Özne, İmgesel, Simgesel ve Gerçek ilişkisi.

Simgesel, imgeseli çevreleyen bir çember çizgisi ise, Gerçek hem bu çemberin dışında kalan ve herhangi bir tanıma dâhil olmayan alandır hem de çemberin çizilmesi için ihtiyaç duyulan zemindir. Geometride bir çember sorusu ele alındığında, soruya dair veriler çemberin üzerinde verilir; yarıçapı, çemberin çevre uzunluğu gibi, ancak çember sorusunda çemberin çizileceği kâğıda dair hiçbir bilgi verilmez. Oysa çemberin çizilmesi için beyaz kâğıdın olması zorunludur; hem çemberin çevresi hem de merkez noktası bu zemin üzerinde yer alır. Öyle ki, merkez noktadan hareketle çevre çizgisinin çizilmesi veya hesaplanması yapının bütünlüğünü sağlayacak olan bir *eksikliği* gidermeyi amaçlar; yani tamamlanan bu öge *bütüne* ait bir parçayı ifade eder. Buna karşın, çemberin çevresi ile merkezi arasındaki olası her unsur bir kayıp olana işaret eder. Bu kayıp durumu ise, sonsuz bir arayışı gerektirir; çünkü çember içerisinde sonsuz sayıda çap, sonsuz sayıda muhtelif şekil yaratılabilir. Lacancı kuramda ise *kayıp* tam da böylesine sonsuz bir arayışın ifadesidir. Bu açıdan bakıldığında, Gerçek böyle bir şemaya göre hem bir eksik hem de bir kayıp olanın hedefindedir. Başka bir deyişle, psişik gelişimin ilksel aşaması olarak imgesel için Gerçek bir *eksiklik* iken, gelişimin sonraki aşamasında bilinçdışıyla da kuşatılacak olacak olan simgesel için bir *kayıp*'tır. Simgesel düzen, *boşluk* ve *mevcudiyet* arasındaki temel ikili karşıtlıkla karakterize edilir (Lacan, 1994a, s.67).

Lacan'ın *Ayna Evresi* dışında *Gerçeklik İlkesinin Ötesinde* (1936) adlı makalesi ve 1960'lı yıllara kadar olan erken dönem seminerleri ağırlıklı olarak benliğin *imgesel işlev* olarak tanımlanabileceği üzerinedir. Lacan'ın bu dönem aralığındaki çalışmalarına bakıldığında giderek bir özne kuramını geliştirme çabası görülür. Daha sonra 1950'lerin ortalarına doğru Lacan'ın erken dönem özne kuramının şekillendiği görülür; 1950'lerin ortasında Lacan, özne kuramının bağlamına imgesel düzenin yanı sıra simgesel düzeni de dahil eder.

Lacan'a göre, Freud'un temel iddiası öznenin ağırlıklı olarak bilinçdışı doğası ile ilgilidir. Freud'un benliğin zihinsel bir öz olmadığına dair görüşü, Lacan tarafından, Freud'un "*algı bilinç sistemi*" (*perception-consciousness system*) olarak adlandırdığı şeyin *sentezleyici üstün psişik konuma* karşılık gelmediği iddiasıyla desteklenmiştir (Chiesa, 2007, s.14). Gerek Freud gerekse Lacan'a göre, benliğin psişik etkinliği özneliğin daha ilkel bir katmanına ait mantığa tabi olması gerekir. Bu

durumda öznenin imgesel işlevinin *algı bilinç sistemi* ile örtüşen ilksel oluşumu olarak *imagoyu* hatırlamak gerekir; *imago*, Ben'in ilk yabancılaştırıcı özdeşleşmesinden ortaya çıktığından özneye ait bir imgesel işleve sahiptir, ancak benliğin ilksel formu olarak *Ur-Ich (İlkel-Ben)* algı bilinç sisteminde simgesel bir işleve sahiptir. Burada benlik ile öznenin, *İlkel-Ben* ve *imagolar* üzerinde yansıyan gerilimi, her ikisinin Ben'in yarılması sonucu vektörel ve yukarıda bahsi geçtiği gibi sonunda birleşmemek üzere birbirinden ayrışmasına yol açar. Bu sebeple, bu ilkel katmanda konumlanış bilinçdışı öznenin akıl yürütmesini irrasyonellikle özdeşleştirir; fakat daha önemlisi benlik ile örtüşmeyen bu özne kendini rüya, sakarlık, dil sürçmesi ve psikosomatik semptomlar gibi fenomenlerde gösterir.

Benliğin özne olmadığı Lacancı kuram içerisinde net bir biçimde ifade edildiğine göre, öznenin imgesel işlevinin tam olarak benlikle nasıl ilişkilendirildiğine bakmak gerekir. Ben başlangıçta ayna imgesi aracılığıyla ötekiyle karşı karşıya gelir. Bu durumda, öznenin, Ben'in imgesel ötekiindeki *özdeşleşen bir yabancılaşmaya* karşılık geldiği söylenebilir. Buna ek olarak, Lacan'ın amacı benliği güçlendirmek değil, bunun yerine *imgesel yabancılaşmanın* üstesinden gelerek bilinçdışı özneyi kavramaktır (Chiesa, 2007: s.14). Dolayısıyla öznenin oluşum aşaması, *yabancılaşmanın* tetiklediği bir süreç olarak görülmesi gerekir.

Benlik ile özne arasındaki ayrım daha spesifik terimlerle yeniden ele alınması gerekir: İlk olarak, Lacan'ın öznenin imgesel kimliğinin kelimenin tam anlamıyla kendisinin dışında kaldığını kabul ettiğini söylemek doğru olur; yani özne paradoksal olarak yabancılaşmış bir kimliğe karşılık gelir. Bir başka deyişle, benlik (genelde olduğu düşünülen), öznenin imgesel kimliği olarak benliğin dışında kalır (Lacan, 2005: ss.162-177). Lacan'ın bu yıllarda sıklıkla Arthur Rimbaud'un "*ben bir ötekidir/je est un autre*"* ifadesine atıfta bulunmasının nedeni budur. Öznenin imgesel kimliği olarak anlaşılacak olan benlik doğrudan bireyle eşitlenemez; imgesel kimlik olarak benlik özneyi yalnızca öteki ile dolayımlayarak bireyleştirir (Chiesa, 2007: s.15).

* Burada Ben anlamına gelen *Je*, birinci tekil şahıs çekimini alarak *Je suis* şeklinde olması gerekirken, üçüncü tekil şahsın çekimi olan *est* ile kullanılmıştır. Dolayısıyla anlam olarak, Ben zamirine üçüncü tekil şahıs anlamı yüklenmiştir. Böylece tam olarak Lacan'ın Ben'in yabancılaşması olarak bahsettiği düşünceye uyan bir ifadeye dönüşmüştür.

Özne, ben ve öteki denklemini açıklığa kavuşturmak için iki temel soru ortaya atılabilir: (1) Öznenin bu imgesel *yabancılaşması* ötekinde nasıl gerçekleşir? (2) Özneye imgesel *özdeşleşme* hangi anlamda verilir? Bu iki soru ise, tek bir soruda ifade edilebilir: (Ötekine ait) bu imge, Özne için yabancılaştırıcı psişik özdeşleşmenin bir kaynağı olarak, nasıl düşünülebilir? *Narsisizm Üzerine: Bir Giriş*'de Freud, bebeğin psişik gelişiminin imgeler (hem annesinin hem de kendi bedeninin imgeleri) tarafından nasıl kuşatıldığına bağlı olduğunu vurgular (Freud, 2001: s.23). Lacan bu tanımlı yeniden işler ve imgelere “morfogenetik” bir işlev yükler; yani, belirli imgelerin öznenin psişisi üzerine biçimlendirici bir güç uygulanabileceğine inanır; bunların önemi göz önüne alındığında, ayrıca bu imgelerin –ya da daha doğrusu *imagoların*- psikanalitik kuramın kesin nesneleri olabileceğini varsayar (Lacan, 2005: ss.88-188).

Lacan'a göre imgesel özdeşleşme, tanıdık dışsal bir imgenin (başlangıçta, aynadaki bir yansıması olarak öznenin kendi bedeninin imgesi) bilinçdışı varsayımı yoluyla özneye ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle, özdeşleşme, öznenin sadece dışsal bir imge tarafından etkilenmesi ya da sonraki ile önceki bir benlik arasında taklitçi bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Aksine, benlik, öznenin kaçınılmaz bir biçimde imgenin ‘ağına düşmesi’nden dolayı yaratılır. Lacan’ın *psişik nedensellik* olarak imgesel özdeşleşmeyi tanımlaması bu anlama gelir. Benlik, bir dizi dışsal imgelerle özneye meydana gelen yabancılaştırıcı özdeşleşmenin yol açtığı bir psişik faildir. Ben bir ötekidir, çünkü *imagoların* biçimlendirici gücü özneyi içine alıp zapt eder. Lacan bu süreci tanımlamak için “*ayartmak (captation)*” terimini kullanır (Lacan, 1991a: s.32).

Lacan, benliğin “insanı oluşturan *hayati bir yarıma*” (Lacan, 2005: s.94) olduğunu ifade ettiğinde, imgeselin karmaşık konumunu tanımlamış olur. İlk özne teorisinde, bu durum hem öznenin hem de insan yaşamının dayandığı temel bir paradokstur.

Lacan'a göre, ayna evresi boyunca çocuk için kökensel bir yabancılaştırıcı özdeşleşme meydana gelir. Böylesi bir ilkel deneyim, hem Freud hem de Lacan’ın, – benliğin daha sonra üzerinde ortaya çıkacağı ilk temel olan- *Ur-Ich* olarak tanımladığı şeye dayanır. Ayna evresi, özne ile öteki arasında, öznenin ardışık tüm imgesel özdeşleşmeleri için model görevi gören yapısal bir psişik diyalektik kurar.

Öznenin psişik yaşamında farklı kritik anlara karşılık gelen yeni imgesel özdeşimlerin kazanımı yoluyla, ayna evresi deneyiminin, öteki insanlarla kurulan imgesel ilişkilerden dolayı kişinin varoluşu boyunca tekrarlandığını iddia etmek mümkündür (Lacan, 1991a: s.74).

İmgesel özdeşleşmenin, tanım gereği yabancılaştırıcı olduğu söylenebilir. Buna ek olarak, yabancılaşmış benlik de kendi işleyişini fark edemez. Böylece, bir çifte ‘yanlış anlama’ (*méconnaissance*) meydana gelir. Aslında, ötekinin mahallinde, olduğu gibi ‘kendini bulan’ sadece benlik değil (İlk yanlış anlama, benliğin yabancılaşmasıdır), aynı zamanda özne de aldatıcı bir birlik izlenimine kapılır (İkinci ve en temel yanlış anlama, Ben’in kendisini yabancılaşmış olarak fark etmemesidir.) (Lacan, 2005: s.170). Çeşitli (ideal) imgelerin üst üste bindirildiği ve birleştirildiği, ayrıca çocuğun ‘kendisi’ (dönüştüğü şey) ile şaşkına döndüğü geniş bir makro imgeden oluşan (sahte) bir bütünlük olduğundan dolayı kendiliğin/benliğin edilgen ve zihinsel bir nesne olarak düşünülmesi gerekir. Benlik, yabancılaştırıcı özdeşleşme diyalektiğine icabet edemediğinden dolayı atıl bir nesne haline gelir (Lacan, 1997: s.49). Bu yüzden, öznenin her hangi bir anlamda benliğe indirgenemeyeceği sonucuna varılabilir, çünkü benlik aslında sadece bir nesnedir. Bu kavranmayan çift suretililik, bu ilkel otizim (içe kapanma), benliğin “deliliğine” karşılık gelir; sonuçta onun paradoksal gerçekliği, tam olarak, özne ile öteki arasındaki diyalektiğin daha da radikal bir biçimde soruna dönüştüğü “sıradan” bir delilikte ortaya çıkar (Lacan, 1991a: s.76). Lacan bu nedenle insan öznelığının temel yapısının içine deliliği dâhil eder. Psikoz artık organik bir eksik olarak değil, tüm insan varlıklarına açık bir olasılık olarak anlaşılır.

Öyleyse, öznenin ilk etapta kendi bedeninin imgesi tarafından büyülenmesinin nedeni nedir? Sadece bu soruyu cevaplayarak, benliğin kökenini gerçek anlamda anlamak mümkün olur. Lacan, *gestalt* teorisinin ana ilkelerinden birini kabul eder; buna göre, bir hayvan içgüdüsel olarak aynı türden başka bir hayvanın beden imgesini bir bütün olarak tanımaya yatkındır ve sonuç olarak ondan etkilenir. Bir hayvanın cinsel üremesinin mümkün kılınması sadece *gestalten** sayesinde olur. Üreme zorunlu olarak imgeselin ayartmalarıyla ilişkilidir (Lacan, 1997: s.122). Lacan, insan içgüdülerinin de *gestalten* yoluyla, ancak çarpıtılmış bir

* Parçalarının toplamından daha fazlası olarak algılanan organize bütünlük.

biçimde işlediğini düşünür. Aslında, böyle bir çarpıtma insan dürtülerini salt doğal içgüdüler olarak düşünmeyi imkânsız kılıyor. Başka bir deyişle, insan “çarpıtılmış bir imgeleme” sahiptir (Lacan, SVII: s.138). Daha sonraki, cinsel ilişkinin olmadığı konusundaki iddiası da böyle bir çarpıtma ile ilişkilendirilmelidir. Bu argümanlar Lacan’ın psikanalitik kuramının önemli bir biyolojik referansını oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Gestalten işleyiş, insanlarda ne şekilde çarpıtılmıştır? Genel olarak Lacan, insan gelişiminin uyumsuzluk yaratan koşullara göre ilerlediğini düşünür. “İnsanoğlunun hayret verici psişik gelişimi ve bunun mümkün kıldığı dil ve kültürün ortaya çıkışı, türlerin özellikle başarılı bir adaptasyonun sonucu olmasından çok uzaktır” (Lacan, 1997: s.177). “İnsanın doğa ile ilişkisi organizmanın kalbinde belli bir yarılma (dehiscence) değişir.” (Lacan, 2005: s.4). Daha da spesifik olarak, Lacan’a göre, insan uyumsuzluğunun temel sebebi, tüm insanların *erken doğmuş* olmasıdır; doğumun bir fizyolojik prematüre olması, özellikle “[bebeklerin] piramidal sistemin anatomik eksikliğinin nesnel durumu”nda fark edilmektedir (Lacan, 2005: s.186). Başka bir deyişle, bebekler yürüyemezler ve tüm temel hayati işlevlerini yerine getirmeleri için tamamen yetişkinlere bağımlıdır.

Lacan, Freud’un terminolojisini benimseyerek, bu uzatmalı “önsel uyumsuzluğu” bir çaresizlik (*hilflosigkeit*) hali olarak tanımlar. İnsan bebekleri erken gelişmiş rafine bir önsezi gücü sergiler. Öznenin aynada yansıtılan beden imgesinin bütünlüğü, özneye insani çaresizliği telafi eden bir birlik formu kazandırır. Özne kendisini ilk kez bu birlik içinde bir birlik olarak, ama yabancılaşmış, sanal bir birlik olarak tanır (Lacan, 2005: s.50). İnsan, kendi kökensel çaresizliğini onarmak için ayna imgesiyle kendini özdeşleştirir. Başka bir deyişle *organik yetersizlik* (*helplessness*) *ideal* bir imgesel birlik tarafından tamamlanmaktadır (Lacan, 2005: s.6). Burada zorunlu olarak özdeşleşmenin üstüne yabancılaşma da eklenir, böylece özne için özdeşleştiği dışsal yabancılaşmış imgenin mükemmel öz-kimliğe ulaşması sonsuza dek imkânsız hale gelir. Farklı bir biçimde söylemek gerekirse, kökensel çaresizliği gidermeye çalışan imgesel yabancılaştırıcı özdeşleşme insanı daha az adapte olmuş bir hayvan haline getirir.

Yabancılaştırıcı özdeşleşme, ayna imgesi vasıtasıyla, Lacan’ın ifadesiyle hızlı bir biçimde itilir, çünkü ayna imgesi tarafından işletilen ele geçirme veya

büyülemenin eşliğinde, bebek aynı zamanda kendi parçalı bedenini eşzamanlı bir imgesini deneyimler. Bu, ya bebeğin organik eksikliğinin imgeyle bir aktarımı ya da bebek tarafından algılandığı gibi aynasal imgenin bütünlüğü ile zorunlu olarak kendi bedeninin sahip olduğu *kısmi* görüşü arasındaki bir iç-imgesel karşılaştırma olarak anlaşılabilir. Aslında kişi asla doğrudan bir bütün olarak kendi bedenine bakamaz. (Lacan, 1997: s.148). Bebek gerçek bedeninin parçalanmışlığını ancak aynasal imgenin bütünlüğünden etkilenmeye başladığında fark eder. Onun gerçek parçalanma deneyiminin tahrik ettiği kaygı (*anxiety*), öznenin yabancılaştırıcı özdeşleşmesini ayna imgesiyle hızlandırır (Lacan, 2005: s.5). Bunun yanı sıra, parçalanmış beden ile özne tarafından deneyimlenen ayna imgesinin bütünlüğü arasındaki süreç tam olarak psişik *diyalektiktir*. İlkel-Ben (*Ur-Ich*), ayna imgesi vasıtasıyla yabancılaştırıcı *özdeşleşme* olarak faaliyetini devam ettirmesine rağmen, bu diyalektik süreçte yanlış tanınan hareketsizliğe karşılık gelir. Zihinsel bir nesne olarak ilkel-benlik, bu nedenle, psişik bir diyalektik sürecin ilk hareketini takip eden bir şeyleştirmenin ürünüdür. Öznenin bir bütünlük kazanmak için kendisini yabancılaştırdığı aynasal imge, kendisi tarafından *içe yansıtılır (introjected)* ve kendi benliğinin ilksel temelini oluşturur. Bununla birlikte, özne ve aynasal imgenin dışsal yetkinliği arasındaki ilişki her zaman indirgenemez bir diyalektik gerilimi varsayacaktır. Tüm bunlar demektir ki, ayna evresi, bir yandan öznenin benlik olarak kendisinin bireyselleşmesine izin verirken, diğer yandan benliğin ortaya çıkışı öznenin yabancılaşma durumunun birincil kaynağını oluşturur; çünkü benlik öteki dolayımıyla bir yabancılaşmaya, yani özne ile arasındaki yapısal bir ayrılığa dayanır. Özneyi bir benlik olarak kuran imge, özneyi kendisinden ayıran imgenin aynasıdır. Bir (yabancılaşmış) özdeşleşmenin başarısına rağmen, aynasal imge (*specular image*) özne için ulaşılamaz bir ideal imgeyi temsil eder. Bu ideal imgenin Lacancı adı *ideal-benlik (ideal-ego)*'dur. Öte yandan, benlik formu eğer özne tarafından *içe yansıtılırsa (introjection)* bu yansımaya *benlik-ideali* denir; öte yandan *ideal-benlik* ise, benliğin özne tarafından tüm öteki özne ve nesnelere yansıtılmasıdır.

1.4. İMGESEL ÖZNE: İDEAL-BENLİK VE BENLİK-İDEALİ

İlkel-benlik, öznenin kendini aynasal imgeyle (ya da imgesel ötekiyle) özdeşleştirilmesi sonucu, sebep olduğu çift-katmanlı bir ilksel yabancılaşmanın ürünü olan imgesel kimliğinin yabancılaşmış ilk katmanına karşılık gelir. Böyle bir özdeşleşme, öznenin bir *gestalt* olarak işlev gören insan bedeninin imgesi tarafından ayartılması gerçeğine dayanır. Böylelikle *Ur-Ich* (*İlkel-Ben*), ayna tarafından yansıtılan ideal imge ile imkânsız bir rastlantıyı gerçekleştirmeye çalışır. Böyle bir imkânsızlık dikkate alındığında, bu ilişki öznenin kendisiyle yani ayna cazibesinin yarattığı narsisist imgesiyle daimi bir rekabetle sonuçlanır. Bu rekabet, öznenin parçalanmış bedenine dair algısı ile aynasal bedenin bütünlüğüne dair paralel görüntüsü arasındaki diyalektik düzeyde oldukça belirgindir (Lacan, 2005: s.11).

Öznenin yaşadığı bu gerilim, ilkel-benliğin oluşumundan sonra devam eder ve benliğin yabancılaştırıcı özdeşimlerinin ilerletici takviyesi eşliğinde kendini giderek pekiştirir. Başka bir deyişle, psişik yaşamın başlangıcından itibaren özne, sahip olmak istediği ideal mükemmelliği sağladığı için hem erotikleşir hem de kendi imgesiyle boy ölçüşür. Narsisizm ve saldırganlık bu yüzden bir ve aynı şeydir; daha sonraki yıllarda Lacan, “âşık olma/ hayran olma” (*enamouré*) ve “nefret” (*haine*)’in tek bir terimde birleştiği bir neolojizm yaratır: Bunu *hainamoration* olarak adlandırır (Lacan, 1998, s. 90). Narsisizm genel olarak özne ile kendi ideal imgesi arasındaki (kendini seven) ilişki olarak tanımlanır; saldırganlık, burada yalnızca şiddet içeren eylemden ibaret değildir. Şiddet, saldırganlığın sadece olası sonuçlarından biridir. Saldırganlığın kendisi daha çok öznenin imgesel boyutunun bir ön koşuludur ve asla tamamen bertaraf edilemez (Lacan, 2005: s.24).

“Saldırganlık, narsisistik dediğimiz özdeşleşme tarzının bağlantısal eğilimidir ve bu özdeşim tarzı insan benliği ile dünyasına ait karakteristik özgünlüklerinin (*entities*) kaydı olan biçimsel yapısını belirler.” (Lacan, 2005: s.16). Bir benlik olarak değerlendirildiğinde, imgesel öteki ile yabancılaştırıcı bir özdeşleşme sonucundan başka bir şey olmayan özne, ötekinin olduğu yerde olmak ister. Ötekini ancak saldırgan bir şekilde ‘yerinde olmak’ istediği kadar sever. Özne ötekinin yerini kendi mükemmelliğinin (ulaşılamaz) yeri olarak talep eder (Lacan, 2005: s.17). Aynı

sebepten dolayı, bu *ikircikli* ilişkinin de kendi-yıkıcılığı olduğunu söylemeye gerek yok.

Belirli paranoya biçimlerinde, ideal özdeşimlerle hayranlık duyduğu birine saldırarak, aslında psikotik kendisine saldırmaktadır. Bu şekilde kendi ideal imgesine ulaşamadığı için kendisini cezalandırır. Kendini cezalandıran paranoyada, psikotik “kurbanın şahsında cisimleştirilmiş ideale saldırır... Onu yasa önünde suçlu kılan hamle ile [o] aslında kendisine vurmuştur.” (Lacan, 1975: s.253). Psikoz bize tüm öznelerde farklı derecelere kadar etkili bir biçimde faal olan psişik bir sürecin en açık kanıtını sağlar. Lacan’a göre, benlik esasen paranoyaktır, çünkü her zaman zorunlu olarak kendini ötekiyle karıştırır. Aynısı benlikle ilgili tüm bilgiler için geçerlidir (Lacan, 1998: s.163). İmgesel, yani ben-mantıksal kavrayış aslında önceden gelen yapısal bir yanlış anlamaya (*méconnaissance*) dayanır. Bununla birlikte, psikotik olmayan bir özne, hayatı boyunca ayna evresinde takılı kalmış bir psikotikten apaçık farklıdır (Lacan, 2005: s.20). Bunun nedeni, psikotik olmayan bir öznenin benliğinin imgesel yabancılaşmasını da aşabilmesi ve öteki öznelerle sadece konuşarak mümkün kılınan karşılıklı bir simgesel tanımanın aracılığıyla birbirini etkileyebilmesidir.

Özne, hem ayna evresi boyunca hem de sonrasında narsisistik ve saldırgan duygularını ideal imgesine doğru yönlendirir. Başka bir deyişle, özne ve ideal imgesi arasındaki ikircikli aşk-nefret ilişkisi, ötekini öteki olarak tanıyıp tanıyamadığından bağımsız bir şekilde kurulur. Ayna evresinde bir *Ur-Ich* oluşumundan sonra, özne hala ötekini öteki olarak tanıyamaz. Bu yüzden, ikircikli arzusunun ya aynanın ürettiği aynasal imgeye ya da aslında salt bir ayna imgesi olarak algılanan aynı yaştaki başka bir özneye doğru yönlendirilir. Geçişçilik –transitivizm- denilen fenomenlerde bu açıkça gözlemlenebilir; başka bir çocuğun sağ yanağını tokatlayan çocuk, sol yanağına dokunarak ağlamaya başlayabilir (Chiesa, 2007: s.20). Tekrarlanan içe yansıtımlarla gelişmiş bir benlik biçimi ortaya çıktığında özne nihayet imgesel ötekini öteki olarak tanıyabilir. Bu tanıma, özneye ilk kez (sahte) bir kendilik-bilinci duygusunu benliğinin üzerine eşzamanlı olarak koymaya izin veren parçalanmış beden ile ideal imge arasındaki diyalektik sürecin daha kalıcı bir hareketsizliği aracılığıyla gerçekleşir. Ötekini öteki olarak tanımasına rağmen, Ben yine de bir noktaya kadar onu kendi ideal imgesiyle karıştırmaya devam eder. Özne, ideal

benliğini *yansıtarak* ötekiyle sürekli olarak rekabet edecektir. İdeal-benlik daima benliğe eşlik eder. Günlük yaşamın içinde, ötekinde görünen şey hem sevilen hem de nefret edilen ideal imgeden (ideal-benlik) başka bir şey değildir. Ötekinin gözleri aslında öznenin aynasal imgesini yansıtır. Lacan, öznenin psişik gelişimine ait ayna evresinin ve özneler-arası aşamanın ötesinde, saldırganlığın özneler-arası sosyopolitik boyutunun altını çizmekle özellikle ilgilenir. Savaşların tüm ilerlemelerin kaçınılmaz ve zorunlu nedeni olduğu, modern toplumlarda giderek daha fazla görünmesi, Lacan’a göre saldırganlığın bir belirtisidir (Lacan, 2005: s.27). *Psikanalizde Saldırganlık*’ın (1948), sonuç bölümünde vurgulandığı gibi, Nazilerin *Lebensraum** arayışı veya bazı devletlerin uzayı fethetme yarışı gibi 20. yüzyılın önemli politik olayları esasında radikal narsisist saldırganlık bağlamında anlaşılmalıdır. Bu nedenle Lacan, *Seminer I*’in pasajlarından birinde, ötekinin yıkımına yönelik her türlü insan etkinliğinin gizli amacının, aslında sadece kişinin kendi yıkımına yönelik olduğu sonucuna varır (Lacan, 1991a: s.171).

Öznenin benlik olarak sürekli kendi ideal imgesini –yani ideal-benliğini- dış dünyaya yansıtması, sadece öteki insanlarla ilişkisini etkilemekle kalmaz, ayrıca tüm dış nesnelerin (yanlış) kavrayışını da ağır bir biçimde koşullandırmış olur. Daha önce söylendiği gibi, imgesel bilgi (*connaissance*) Lacan için yapısal olarak paranoyaktır. Bu “insan bilgisinin en genel yapısı”dır ve “[hem] benliği ve [hem de] kısaca kendiliklerin ve ‘şeyler’in kisvesi altındaki kalıcılık, özdeşlik ve tözel nitelikleriyle benlik nesnelerini oluşturur” (Lacan, 2005: s.17). Lacan bu sebeple, hem doğal hem de üretilmiş kendilikler için geçerli olan “gezegenin *insanlaştırması* (*hominization*)” (Lacan, 2005, s.88; 1991a: s.141) hakkında açıkça konuşabilmektedir. Kendi ideal imgesini dışsal dünyanın üzerine sürekli yansıtarak, insanoğlu hayvan ve öteki organik varlıkları “antropomorfize” eder; Lacan’a göre bir hayvan sadece insanın imgesel izdüşümleriyle yani, ancak hayvandaki insan imgesini olduğu gibi görmeyi başarırsa bireyselleştirilebilir. Aksine bir birey olarak hayvan kendi içinde “her zaman zaten ölüdür,” çünkü sadece kendi türünün çoğalmasına hizmet etmek için var olur (Lacan, 1991a: s.121). “İnsanın kendi yarattığı dünya” ile ilgili olarak, Lacan bize “tamamlanmayı bulma eğiliminde olan [-nın], bir otomatın içinde olduğunu” (Lacan, 2005: s.13) hatırlatır. Bu açıkça teknolojinin temel insanlaşma (*hominizing*)

* *Lebensraum*: Özellikle Nazi Almanyası ile ilişkili bu sözcük, bir devletin veya ulusun doğal gelişimi için gerekli olduğuna inandığı bölge, toprak anlamına gelir.

niteliğini özetlemektedir. Teknolojik üretimi belirleyen imgesel boyut, bu noktada, teknolojik ilerlemenin kaçınılmaz olarak saldırganlık ve savaşa bağlı olan gidişatına da yeni bir ışık tutmalıdır. Daha genel bir biçimde Lacan’a göre, hem üretilen hem de doğal nesneleri kapsayan dış dünyanın tümü, “insanın kendini yansıttığı bir heykel” (Lacan, 2005, s.12) olarak düşünülmelidir. Organik ve inorganik varlıkların benzer şekilde bireyselleşmesi, yalnızca temelde yatan imgesel bir insanbiçimliliğe (*anthropomorphization*) dayalı olarak mümkündür (Chiesa, 2007: s.24).

Lacan ilk özne kuramında, *ideal-benlik* kavramını net bir biçimde *benlik-ideali*’nden ayırır. Genel olarak, ideal-benlik, benliğin ideal imgesini dış dünyaya (eşit olarak insanlara, hayvanlara ve nesnelere) bir yansıması ise, benlik-ideali de öznenin kendi psişesi üzerine yeni bir biçimlendirici etkiye sahip başka bir dışsal imgeyi içe yansımasıdır. Başka bir deyişle, benlik-ideali benliğe, özneye ikincil bir özdeşleşme sağlayan yeni bir katman ekler. Özne, burada *Ur-Ich*’in ilkel yabancılaştırıcı özdeşleşmesine yol açan aynasal imgeyi içe yansıtarak başta gerçekleştirdiği ilk diyalektik hareketini tekrarlar (Lacan, 1999: s.54). Daha özel olarak, benlik-ideali, ilk etapta özneyi yasanın simgesel planına yerleştirip benliğin saldırgan-narsisist tekbencilliğini hafifleten baba *imagosu* ile öznenin özdeşleşmesinin sonucudur; bu nedenle Lacan benlik-idealinin “imgesel ve simgeselin eklemlenmesi”nde konumlandığını söyleyebilmektedir (Lacan, 1991a: s.137).

Lacan, *Les Complexes Familiaux* (1938)’de benlik-idealini babanın *imagosunun* içe yansıtılmasıyla ilişkilendirir; ilk semineri (1953) sırasında, benlik-idealinin simgesel düzen ile ilişkisi daha açık bir biçimde analiz edilmeye başlar. Bununla birlikte, sadece 1955-1957 arasında Lacan, Baba-nın-Adı olarak tanımlanan ayrıcalıklı bir gösteren bağlamında hala Oedipus karmaşası ve öznenin yasayı içe yansıtmasıyla bağlantılı benlik-idealini tatmin edici bir biçimde yeniden formüle edebilecektir (Chiesa, 2007: s.26). Benlik-idealinin, ideal-benliğin daha ileri yansımalarını zorunlu olarak yeniden şekillendirdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bir yandan, eğer ideal-benlik mantıksal olarak benlik-idealine göre önce ise, (Lacan, 2005: s.12) öte yandan, kaçınılmaz olarak onun tarafından yeniden şekillendirilecektir. Freud’u takip eden Lacan bu yüzden benlik-idealinin ideal-benliğe bir ‘form’ sağladığını söyler (Lacan, 1991a: s.134).

İdeal-benlik ve benlik-ideali arasındaki ayrım, narsisizm ve aşk ile ilgili bazı noktalara değinmemize olanak verir. Lacan'ın ilk çalışmalarının imgesel narsisizme kolayca indirgenebilen nadir görünen karamsar bir aşk kavramını bize sunduğunu yorumlamak mümkündür. Daha ziyade, ilk özne teorisinde zaten aşkın benlik-idealinin ortaya çıkışına yakınlığından dolayı imgesel düzeni aştığını iddia edilebilir. Özel olarak, imgesel narsisist aşktan bahsetmek kolay olsa da, yine de narsisizmin nesnesinin, Lacan için gerçekte aşkın nesnesi ile aynı olmadığına işaret etmek önemlidir. Bu durum, karşılaşılan her imgesel ötekine ayrım gözetmeksizin *âşık* olunmadığını basit bir biçimde yapılan gözlemlerde görülebilir (Lacan, 1991a: s.182). Lacan, bu deneysel fenomeni bir açıklamanın ana hatlarını sağlamak için işler. Aşık olunan nesnenin sadece ideal-benliği yansıttığı (sonrasında onları oluşturduğu için aslında tüm nesnelere yansıtılan) nesneye karşılık gelmediği gibi, sadece saldırgan narsisizmin yöneldiği nesne de olmadığını ileri sürer (Lacan, 1991a: s.183). Aksine, aşk nesnesi ideal-benliğin özel bir şekilde yansıtılmasına neden olan nesnedir. Aşk nesnesi özdeşleşme tarafından içe yansıtılır ve böylece benliği niteleyen, ona 'yeni bir katman' ekleyen ve onun ileri yansımalarıyla yeni her ideal-benliği yeniden ayarlayan benlik-idealine bağlanır.

Seminer I'de Lacan, benliğin soğana benzer* bir nesne olduğunu ve "aşk nesneleriyle ardışık özdeşleşmeler sonucu inşa edildiğini ve bununla biçimini almasına olanak verildiğini" belirtir (Lacan, 1991a: s.171). Aynı seminerde Lacan, ayrıca aşk nesnesi ile benlik-ideali arasında tartışmasız bir biçimde "tam bir eşdeğerlik" olduğunu ileri sürer (Lacan, 1991a: s.126). Daha basit bir ifadeyle söylemek gerekirse, bu evrede Lacan için birine âşık olmak, kendi narsisizmini âşık olunanın etkisine maruz bırakmak anlamına geldiği sonucuna varılabilir. Başka bir deyişle, âşık olmanın getirisi bir anlamda narsisist olmaktır, yani âşık olunanla yabancılaştırıcı bir özdeşleşmeye maruz kaldıktan sonra, tekrar yeniden şekillendirilen ideal-benlik tüm dış nesnelere yansıtılır. Bu nedenle aşk nihayetinde yeni bir benlik-idealini önceden var olan bir ideal-benliğin üstüne koymak olduğunu iddia etmek doğru olur; aşkta "söylendiği gibi düşünülen *Ich-ideal*, *İdeal-ich* seviyesinde nesneler dünyasına yerleştirilebilir (Lacan, 1991a: s.142). Lacan ayrıca benlik-idealinin "benimle (*moi*) *simgesel* bir ilişkisi olduğu sürece öteki" olarak

*Lacan burada benliğin katmanlı şekilde inşa edildiği için bu benzetmeyi kurmaktadır.

tanımlar. Aynı nedenle, aşkın benlik-idealinin simgesel işlevini bozduğunu iddia etmek de doğrudur. Aşk, benlik-idealinin –simgesel, pasifleştirici- işlevinin karışmasını körükler” (Lacan, 1991a: s.142). Tabii ki, babayla ilk aşk ilişkisinde durum böyle değil. Benlik-ideali aslında onun tarafından biçimlendirilir; onu henüz kaygılandırarak simgesellik yoktur. Böylece, aşk bir açıdan narsisizmle tam anlamıyla özdeş olmasa bile, yine de öznenin başka bir açıdan narsisist bir psikoseksüel ekonomide (simgeleşme/yasaya katıldıktan sonra bile) sıkışıp kalması durumudur. Sevgili ile özdeşleşen aşık, önceden var olan ideal-benliğe eklendiği için sevgilinin ‘saf’ olmayan imgesini, sevgilinin kendisi de *dahil*, diğer tüm nesnelere saldırganca yansıtır.

Lacan’ın imgesel diyalektiğinin tamamı, şimdi daha anlaşılır olmalı; benliğin yabancılaştırıcı imgesi ile içe yansıtmanın tekrarıyla katmanlaşarak biçimleşen mükemmel imge, ideal-benlik olarak bütün dış nesnelere yansıtılır ve bu devrim peşi sıra (ilk olarak baba *imago*su tarafından üretilen) yeni bir benlik-idealinin içe yansımaları takip eder. Benlik-ideali, benliğin tüm ardışık yansıtılmalarını simgesel olarak yeniden yapılandırır. Açıkça özne simgeleşme/yasaya katıldıktan sonra yeni bir aşk nesnesi tarafından cezbedilebilir (Grigg, 2007: s.27). Her yeni aşk, yeni bir benlik-idealinin –imgesel düzeydeki- müdahalesine mükemmel bir şekilde karşılık gelecektir. Bunun tersi doğru değildir. Yeni bir benlik-ideali, esasen yalnızca simgesel düzeyde işlediği için sevilmez, sadece öznenin imgeselini başarılı bir biçimde yeniden şekillendirebilmesi kökensel simge statüsünden dolayıdır, aksi halde durağanlaşır. Sonuçta, baba tarafından sağlanan ikincil özdeşleşme olası birkaç idealden sadece ilkinin kapsadığına dikkat edilmelidir.

Lacan’ın sonraki detaylandırmalarına göre, herhangi bir simgesel nesne sanal olarak bir benlik-ideali ve bir aşk nesnesi olarak işlev görebilir (Lacan, 1991a: s.143). Bununla birlikte, baba tarafından sağlanan ilk benlik-ideali, öznenin yasanın simgesel boyutuna girmesine, ötekini söz aracılığıyla tanımasına ve bir sonuç olarak kısmen (kendi) imgesel yıkımına izin veren –ve tüm ötekilerin bağlı olduğu- kökten bir benlik-ideali olarak kalır.

Narsisizm ve imgesel aşk kavramları aynı zamanda Lacan’ın ilk “Arzu ötekini arzusudur” şeklindeki vecizenin üzerinden devam etmesi için bir arka plan görevi görür (Grigg, 2007: s.120). Bu erken evrede, söz konusu formül zaten çeşitli

şekillerde yorumlanabilir. Lacan'ın öğrencilerinden birinin *Seminer I*'de haklı bir şekilde dikkat çektiği gibi:

Ötekinin arzusunu söylüyorsunuz. Ötekinde olan arzu mu, yoksa öteki için duyduğum arzu mu? Benim için aynı şey değiller. Bu formül ile ilişkili olan benliğin ötekini yok ederek yeniden ele geçirebileceği ötekinde olan arzu olabilir. Ama aynı zamanda bu öteki için duyulan bir arzudur (Chiesa, 2007: s.30).

Lacan, formülün sadece bir anlamda geçerli olmadığını kabul eder (Lacan, 1991a: s.177). Burada arzunun iki boyutu ortaya çıkar: Hem benliğin ötekinin arzuladığını arzulayarak ötekini (ötekine ait arzuyu) saldırganca yok etmeyi amaçlayan imgesel bir arzu; hem de öznenin ötekini arzulamasına neden olan simgesel olarak aracılık eden bir arzu olduğu anlamına gelir. Ötekinin onu – arzusunu- tanımasını ve arzulamasını arzu eder ve bunu yapmak için de saldırganlığın üstesinden gelip sadece söz (öteki için arzu) aracılığıyla simgesel yasaya katılarak ötekini tanıyabilir (Chiesa, 2007, s.31). Yukarıda açıklandığı gibi aşk ile ilişkilendirilebilecek öteki tarafından tanınma –ve böylece arzulama- arzusu olarak arzudur; yanı sıra ötekini yok etmeye arzusu narsisizmle eş anlamlıdır. Bir başka deyişle, aşk, narsisizmden farklı olarak, ötekinin arzusunu –aşgari düzeyde- tanınmasını varsayar.

Bu formülün, Lacan'ın ilkinde açıkça ayırt etme eğiliminde olmadığı, ancak buna rağmen imgesel özne teorisinin genel çerçevesi tarafından önceden varsayılmış başka bir anlamı daha var. “Arzu ötekinin arzusudur” aynı zamanda imgesel düzeyde öteki için arzu olabilecek *ilkel* bir arzuya atıfta bulunur. Özne, yabancılaştırıcı özdeşleşmenin (ilkel-benliğin) alanı olduğu için ötekini arzuluyor; öteki (a) öznenin yerine el koymuş ve özne onu bertaraf etmek istiyor. Ancak özne, arzunun nesnesine sahip olduğundan dolayı ötekini yok etmek istemiyor; ayrıca ilkel arzunun nesnesi olduğu için de onu yok etmek istiyor. Aynasal imge olarak öteki tam anlamıyla Ben'in (*Je*) yerinde, orada Ben'in birlik olmayı arzuladığı ve yabancılaşmasının yerine geçtiği yerde durur. Başka bir deyişle, Lacan'ın öne sürdüğü formülün ilk iki okumasının her ikisi de, benliğin ötekinden net bir ayrımını önceden varsayarken, bu son okuma, henüz böyle bir ayrımı yapamadığı bir evredeki (ayna evresi) öznenin arzusunu okuyucuya sunar (Chiesa, 2007: s.29). Ötekinin arzuladığını (formülün ilk

okuması) arzulama, narsisist ve yıkıcı bir arzuya karşılık gelir ki, yine de başlangıçta en azından ötekini öteki olarak tanınmasını gerektirir. Böyle bir tanıma ancak arzu bu formülün ikinci bir okumasına göre hayata geçirildiğinde gerçekleşebilir. Aslında bu durumda, *ötekinin* arzuladığını arzuluyorum; bu arzuyu iç-simgesel bir imgesel arzu olarak tanımlanabilir. Daha basit terimlerle ifade etmek gerekirse, özne ötekini öteki olarak tanıdığı için, öteki *olmayı* arzulamıyor, ama ötekinin arzuladığını arzuluyor ya da çelişkili bir biçimde öteki olmayı *istemedi* aynen öteki gibi olmayı arzuluyor.

Bütün bunlar, ayna evresinin saf narsisistik gerçekliğinden, çocuğun ötekini öteki olarak ilk kez tanıyabildiği noktaya olan geçişinin sorunlu statüsünü daha fazla vurgulamak anlamına geliyor. *Seminer I*'de, Lacan, çocuğun yaklaşık olarak on sekiz aylıkken, ayna evresinin çözüldüğü anda, yani ötekinin arzusunu Oedipus kompleksi (-nin çözülmesi) aracılığıyla tanımadan çok önce, benliği öteki olarak ötekinden ayırt edebilmeye başladığını öne sürüyor (Lacan, 1991a: ss.168-170). Görülüyor ki, imgesel kavramını, çocuğun psikik gelişiminin evrelerine dair makul bir psikolojik açıklamayla bağdaştırır. Örneğin, diyalektik iddialarını bir çocuğun beş yaşına (psikanalize göre Oedipus kompleksinin genellikle çözüldüğü zamana) gelmeden çok önce kendini kardeşlerinden ayırt edebildiğini gösteren bariz deneyimsel gerçeğe karşı savunmak zorundadır. Sonraki özdeşleşme kuramında Lacan, bu tartışmayı ve daha ayrıntılı olarak Öedipus öncesi fenomenlerin zamansallaşmasını, eğer öznenin kalıcı simgesel yapısı *olarak* Oedipus karmaşasından yola çıkarak geçmişe dönük şekilde anlaşılmazsa her zaman anlamsız olarak görecektir (Lacan, 1991a: s.170). Daha genel olarak, Lacan'ın erken dönem çalışmalarındaki marjinal temalaştırmaya rağmen, arzunun açıkça öznenin imgesel diyalektik tüm hareketlerinin altında yatan birincil gücü nasıl oluşturduğuna dikkat çekmesi önemlidir. Bu nedenle Lacan, ardışık yansıtma ve iç-yansıtmalardan oluşan bir "arzunun görmesi-gördüğü"nden bahseder (Lacan, 1991a: s.174).

1.5. ÖZNE VE ÖTEKİNİN SİMGESELLİĞİ

Lacan, *Seminer II* (1954–1955) ile başlayarak, Ötekini büyük harfle yazar ve kendi kuramsal çerçevesine göre bir özne kavramını işlemeye başlar. Lacan'ın

(büyük) Öteki kavramı belli bazı ilkeler ışığında kuramsal bir çerçeveye yerleştirilebilir. Birincisi, özellikle Saussure'e atfedilen yapısal dilbilimde olduğu gibi yapı olarak dil; ikincisi, insan kültürünün nizami dokusu olarak simgesel düzen (Lévi-Strauss'un antropolojisine uygun olarak) ve üçüncüsü, Lacan tarafından yeniden formüle edildiği gibi aslına geri dönüşü bir bakıma gündeme getiren Freudcu bilinçdışıdır. Bu ilkeler üst üste konumlanmalarına rağmen, bu üç tanımın mükemmel bir şekilde örtüştüğünü hemen varsaymak erken olur. Ötekilik kavramının kapsamı ve ötekini psişik gelişimin mahallinde özne olarak (Ötekinin öznesi olarak) konumlandıran etkisi, ancak bu üç köşe taşının yeri apaçık belirlenerek tam anlamıyla kavranabilir. Dolayısıyla dilsel yapı, simgesel düzen ve bilinçdışı Öteki ontolojik bir mahiyette yer alan üç saç ayağı şeklinde yer almaktadır.

Özne kavramı bağlamında ele alındığında, Lacan'ın büyük Ötekine olan ilgisi daha da anlaşılır olur. Öncelikle şu hususu dikkate almak gerekir: Lacan, *Seminer II*'de *Ayna Evresi*'nden beri savunduğu tez, benliğin imgesel oluşudur. Bu ısrarın ardında benliğin (ego) Ben (*Je*)'den ayrı olduğu iddiasıdır. Nitekim Lacan Ben'i simgesel bir öge olarak kabul eder. Dolayısıyla “[simgesel] Ben, [imgesel] benlikten ayrıdır.” Lacan'a göre, benlik=bilinç denklemini kabul eden felsefi düşüncenin tesiri altında kalan Freud'a yeniden 'dönüşü'gerektiren husus, Freud'un bilincin konumlandıramayacağını dair düşüncesidir (Lacan, 1997: s.8). Bu kesin olarak bilincin benliğe indirgenemeyeceğini söylemektir. İşte Lacan bu göndermeden sonra, öteden beri öteki kavramına olan ilgisini “*Ben bir Ötekiyim*” ifadesiyle formülleştirerek maksadını daha belirgin bir hale getirir. Bu amaç aslında bilinçdışı kavramına sağlam bir temel bulma arayışını ifade eder. Böylece öznenin ne (benlik) olmadığına odaklanan Lacan'ın teorisi daha yapıcı hale geliyor.

Lacancı özne, geniş kapsamda Ötekinin öznesi ile özdeş görülebilir; çünkü öteki kavramı Lacancı kuram içerisinde sürekli özne ile olan bağlarıyla ele alınmaktadır. Dilin öznesi, simgeselin öznesi ve bilinçdışının öznesi şeklinde gruplandırılması mümkün olan özne çeşitlerinin her biri esasında ötekine biçilen farklı konumlara işaret eder. Bir yandan, bu ilk evrede bile, ilk ikisinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu görmek görece kolay olsa da öte yandan, dil (simgesel ile birlikte) ile bilinçdışı arasındaki bağlantı o kadar da belirgin değildir (Chiesa, 2007: s. 35). Ancak Lacan, öteki kavramına dayanan asıl bağlantıyı simgesel ve bilinçdışı

üzerinden kurmaya çalışır. Bu da dilin simgesel ve bilinçdışı ile olan ilgisinin bir bakıma ötekinin sağladığı bir dolayım ile meydana geldiğini gösterir.

Lacan'a göre bilinçdışının öznesi hem bilincin aracılığına karşıt psişik bir faildir, hem de bilinçdışına tabidir (Lacan, 2005: s.689; 1997: s.44). Bilinçli öznenin bilinçdışına maruz kalması öncelikle şu basit soru cevaplanarak açıklanabilir: Neden psikanaliz ilk başta bilinçdışını düşünme gayretine giriyor? Buna cevap, bilinçten ayrılmış bilinçdışı bir *topos*'un var olması gerektiğini söylemektir, çünkü bilinçli olmayan bir şey kendini bilinçte somut bir şekilde gösterir. Dahası, 'bilinçdışının oluşumları' olarak adlandırılan bu tezahürler 'irrasyonel' olmaktan uzaktır. Bunların, Freud'un zaten temelde *dilbilimsel* olduğunu düşündüğü belirli, düzenli kalıpları izledikleri görülebilir (Freud, 1996b: s.83). Yani, en azından bilinçli öznenin dil ile yakından ilişkili görünen (Öteki *olarak*) bilinçdışı bir yapıya (Öteki) maruz kaldığı sonucuna ulaştırır.

Bu doğrultuda bilinçli yapılan günlük deneyimin bir bakıma öznenin dile maruz kalışını gösterir. Özne zaten her zaman kendini dilin içinde bulur. Bir başka deyişle, öznenin imgesel öteki ile aynasal (*specular*) ve yabancılaştırıcı özdeşimi zorunlu bir biçimde dil *olarak* Ötekiindeki daha eski, kökensel bir yabancılaşmayı gerektirir. Bu durum, Lacan'ın daha önceki imgesel yabancılaşma tanımlamasını geçersiz kılmaz. Öznenin imgesel yabancılaşması, kendisinden önce gelen dildeki bir yabancılaşma ile katlanmış olur. Bir bakıma psişik gelişimin dille teması, bebeğe bir isim verdikten ve onu çevreleyen kişiler onun hakkında konuşmaya başladıktan sonra ortaya çıkar.

İKİNCİ BÖLÜM

DİLİN ONTOLOJİSİ VE BİLİNÇDİŞİ

2.1. DİLİN MAHİYETİ

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure, fikirleriyle 20. yüzyılın başlarında dilbilimde kayda değer gelişmelerin ortaya çıkmasına ve bu bilimin temellerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Saussure'ün fikirleri, sadece belli bir disiplin çevresinde etkili olmamıştır; aynı zamanda dil dışındaki beşeri olguların incelenmesinde de yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yapısalcılık olarak adlandırılan bu yaklaşım, birçok insani bilim için yeni bir bakış açısının tartışılmasını gündeme getirmiştir. Saussure'ün bu etkisinin gerisinde yatan nedenlerin başında dilbilimin diğer insani bilimlerle olan yakın ilişkisi öne sürülebileceği gibi, özel olarak Saussurecü terminolojinin niteliğini göz ardı etmemek gerekir. Saussure'ün kavram dağarcığının farklı alanlarla ilişki kuran bakış açılarını desteklemesi onu öne çıkaran önemli bir nitelik olarak görülebilir. Özellikle Saussure'ün terminolojisine bakıldığında, *concept*, *idée*, *esprit*, *substance*, *signe* gibi sık sık kullandığı terimler felsefe kökenlidir (Altınörs, 2018: s.28). Şunu da söylemek gerekir ki, dilbilim çerçevesinde ortaya çıkan Saussurecü bakış açısı, temelde bu terimlerin felsefe literatüründeki kullanımlarına eleştirel bir tavrı barındırır. Bu eleştirel tavrın muhatabı doğrudan filozoflardır. Saussure'ün, *Genel Dilbilim Dersleri* (1916)'nde herhangi bir filozofun adını zikretmeden genelde 'filozoflar' diye hitap etmesi, bu tavrın bir yansımasıdır. Dolayısıyla dilbilimi kurarken Saussure'ün temel yönelimi, dil felsefesindeki klasik yaklaşımla hesaplaşmaktır. Bu hesaplaşmada iki kavram öne çıkar: Birincisi göstergenin indirgenemezliği, ikincisi de göstergenin nedensizliğidir.

Saussure, anlam ve ses, görünüş ile gerçeklik, içsel ve dışsal gibi konu ve bakış açısı ne olursa olsun, dilin iki yüzü olduğunu söyler (Saussure, 1998: s.36). Öte yandan kültür bilimleri açısından, dilin sadece iletişimi sağlayan bir araç olduğu yargısı da tartışmalıdır. Her biri bir anlama karşılık gelen ses öbeklerin oluşturduğu

dil düzeneği, gramer sisteminin kuralları doğrultusunda iletişime aracılık eden ifadeler oluşturur. Ancak bu ses öbeklerinin etimolojik evrimi, simge değerleri gündelik iletişim ihtiyacının ötesinde anlamları da vardır. Aynı zamanda iletişim de sadece konuşma ediminin sonucu olmaktan çıkar, insan ile tarih, insan ile kültür, insan ile bilinç arasındaki bir bağa dönüşür.

Dil ile kültür arasındaki sıkı ilişkinin varlığı, kültür bilimleri araştırmalarında önemli bir konudur. ‘Kültür’ kavramını en fazla kullanan düşünürlerden biri olan Herder, kültürlerin çoğulluğu üzerine olan fikirlerini dillerin çeşitliliği analizine dayandırır (Herder, 2004). Öte yandan dönemine göre pek popüler olan ancak, zamanla etkisini yitirip yakın zamanda psikanalizin dile dair düşündürdükleriyle yeniden hatırlanması gereken ‘Sapir-Whorf’ adı verilen hipoteze göre, dil duygusal deneyimleri sınıflayan ve organize eden bir yetidir (Cuche, 2013: s.60). Aynı zamanda antropolog Boas’ın öğrencisi olan Sapir, kültürel model ile dilsel yapı arasında doğrudan bağ olmayacağı ayrımını getirerek, dilin ait olduğu toplumun algılama sistemine etkisi üzerine bazı araştırmalar yapmıştır. Ona göre, “sayısız çeşitlilikteki basit ve karmaşık dil türleri istenen herhangi bir kültürel ilerleme düzeyinde iletişimi sağlayabilir. Dilsel biçim söz konusu olduğunda, Platon bir domuz çobanı, Konfüçyüs ise kelle avcısı bir vahşiyle aynı yolu yürür” (Sapir, 1921: s.219). Sapir, burada dilin biçimsel eksiksizliği ve entelektüel yeterliliği konusundaki temel bir deneysel bulgu paylaşır.

Whorf ise, Sapir’in bu bulgusunu ve diğer yazılarında dile getirdiği “*gerçek dünya* büyük ölçüde, *bilinçsiz** bir şekilde, insanların dil alışkanlıkları üzerine kurulur” tezini (Sapir, 1951: 160) daha ileriye taşıyarak, her dilde somutlaşan bir entelektüel (zihinsel) sistemin o dili konuşanların düşüncesini genel bir şekilde kurduğunu iddia eder. “Olgular dünyasından soyutladığımız kategoriler ve tipler, gözümüzün önünde olmasına rağmen, onları fark etmiyoruz. Oysa dünya, zihnimizde düzenlenmesi gereken sürekli değişen bir izlenimler akışı içinde sunulur” (Whorf 1956: s.212). Bu hipotezin belki de en zayıf noktasını gösteren iki temel sonuç ortaya çıkar: Birincisi, dil sistemleri arasındaki yapısal farklar, genel olarak, iki ana dili konuşan kişilerdeki dilsel olmayan bilişsel farklılıklarla paralellik gösterir. İkincisi

*Orijinal kaynakta kelime italik yazılmamıştır. İlerde dilin bilinçdışı ile ilişkisi ele alındığında, bu ifadenin hatırlanması için yapılmıştır.

ise, bir ana dilin yapısı, o dili konuşan kişinin dünya görüşünü güçlü bir şekilde etkiler veya tamamen belirler. Dilin dolaylı yoldan zihinsel düzenlemeyi üstlenmesi tek başına dilbilimsel verilerle açıklanamaz ve bu durum söz konusu hipotezi zor durumda bırakan bir husustur. Üstelik ampirik olarak elde edilebilecek bulgular, hiçbir zaman kişinin sahip olduğu dünya görüşünün veya zihinsel işleyişinin tek koşulunun dil olduğunu göstermez. Öte yandan varsayımsal olarak söylenen dilsel mahiyetin zihinsel mahiyetle olan sıkı ilişkisidir. Bu ilişki genel olarak kültür bilimlerinin hiçbir yorumunda göz ardı edilecek önemsiz bir ayrıntı değildir. Ancak dilin zihin üzerindeki kuruculuğunu gösteren ve dilin zihinsel alana nüfuz eden ya da her ikisinin zincirleme bağlantısını tanımlayan bir argümandan yoksundur. Bu durum güçlü bir iddia taşıyan hipotezin kayıp halkasıdır. Öte yandan, Sapir-Whorf hipotezinde hayati sayılabilecek kayıp halkanın ne olduğu sorusu net olarak cevaplanırsa bile öncül olarak sunulan verilerin aşırı genelleştirici ve sadece antropolojiden alınmış verilere göndermede bulunmasından kaynaklanan zayıflığı, savın tam olarak reddedilemeyecek gücünü ilginç bir biçimde gölgede bırakmaktadır.

Sapir-Whorf hipotezinde zihin ve dil ilişkisinin kuramsal zemindeki keşfi, iddianın dikkate alınır tarafıdır. Bu iddia bile tek başına dil alanındaki pek çok yorumu akla getirir. Şöyle ki, Searle dil ve zihin arasında bir nevi domino etkisiyle hareket eden ilişki ağını *yönelimsellik* kavramıyla açıklamayı seçer. Yönelimsellik, zihnin dış dünyanın nesnelerini ve olgularını temsil etme kapasitesi ile bilinç arasındaki bağı kuran özelliğidir. Bu özellik “inançlar ve arzular, umutlar ve korkular, sevgi ve nefret, gurur ve utanç, aynı zamanda algı ve yönelim vasıtasıyla etkisi altına girdiğimiz bir özelliktir” (Searle, 2006: ss.76-77). Yönelimsellik, zihnin dış dünyaya yöneltilmesini, olgulara dair olmasını ve onları amaçlamasını sağlar. Bu yönelim, dış dünyanın temsillerini öyle bir boyuta taşır ki, yönelimli durumlar tarafından temsil edilse bile nesnenin gerçekte var olması gerekmez (Searle, 2006: s.77). Örneğin korku aracılığıyla etkisi altına girilen cadı temsili, gerçekte olmasa bile, çocuklar, yaramazlık yaptıklarında kendilerine musallat olacağına inanır. Öyleyse yönelimsel ve bilinçli durumlar her zaman birlikte hareket etmez. Sevince, endişeye veya korkuya dair çoğu soruya bilinçte karşılık gelen duygular olmasına rağmen, yönelimsellik göstermeyebilir. Öte yandan, bir çocuk yılbaşında Noel

Baba'nın kendisine hediye getireceğine inansa bile, bilinç durumunda gerçekte Noel Baba yoktur.

Searle, anlamın dilde 'yönelimsellik' kavramıyla nasıl farklı biçimlerle ortaya çıktığını da şöyle açıklar:

Tümcenin anlamı ya da sözcüğün anlamı ile diğer yanda konuşanın kastettiği anlam ya da sözcelemin anlamı arasındaki ayrım olarak betimlenmesi alışlageldik ve doğrudur. Tümceler ve sözcükler dilin bir parçası olarak anlamlara sahiptirler. Bir tümcenin anlamı sözcüklerin anlamı ve sözcüklerin tümcede sentaksa göre düzenlenişiyle belirlenir. Fakat konuşucunun tümceyi sözcelemesiyle kastettiği şey, belli sınırlar içinde, tamamıyla kendisinin yönelimine ait bir meseledir (Searle, 2006: s.160).

Dil ve zihin ilişkisine dair Sapir ve Whorf'un eksik bıraktığı halkaya, Searle'nin 'yönelimsellik' argümanı ile yaptığı katkı, sorunu dil açısından, bilincin önemini kavratmayı gerektiren bir aşamaya getirir. Ancak Searle, bilincin tek başına dilin mahiyetini çözemeyeceğini anlamış olmalı ki, yönelimsellik kavramıyla arzu, istek, korku, umut gibi duyguların etkisini hesaba katan bir kanala yönlendirmektedir. Bu kanal özel olarak bilinçdışına açılan bir kapıya mı, yoksa genel olarak kültür denilen uçsuz bucaksız evrenin labirentlerine mi uzanır? Öte yandan, daha geniş bir bakış açısıyla bakıldığında, aslında hem kültürün hem de bilinçdışının kesiştiği bir uğrak olmalıdır. Öyleyse böyle bir uğrağın varlığına dair varsayımdan hareket etmek, ulaşılan her neticede ikisiyle de karşılaşılabilceğini öngörmeyi gerektirir.

Dil ile kültür arasındaki sıkı bağlantı her ne kadar dilin kültürün vazgeçilmez bir unsuru olduğunu gösterse de dilin 'kültür öncesi' ya da kültürün 'dil öncesi' olduğu sorunu, dil ve kültür üzerine yapılacak tanımlara göre değişebilir. Dilin işlevleri arasında kültürü aktarma da vardır, fakat dil kendisi de kültür tarafından belirlenir. Lévi-Strauss dil ve kültür arasındaki karmaşık bağlantıya şu şekilde dikkat çekmiştir:

Dil ve kültür arasındaki ilişkiler sorunu, en karmaşık sorunlardan biridir. Dili ilkin kültürün bir *ürünü* olarak ele alabiliriz: Dil, kullanıldığı toplumun genel kültürünü yansıtır. Dil ayrıca kültürün bir *parçası*dır da; onun öğelerinden

birini oluşturur. [D]ili kültürün bir *koşulu* olarak da ele alabiliriz. İki şekilde: Diyakronik olarak, birey bağlı olduğu grubun kültürünü özellikle dil aracılığıyla edinir; örneğin, çocuğu konuşarak eğitiriz, sözcükler aracılığıyla azarlar ya da pohpohlarız. [K]ültürün dilin yapısına benzer bir yapısı olduğundan dolayı dil, kültürün bir koşulu olarak da görülebilir. Her ikisi de, karşılıklar ve karşılıklı ilişkiler, yani mantıksal ilişkiler aracılığıyla oluşur. Öyle ki dili, kimi zaman, daha karmaşık yapılar -ancak kendininkiyle aynı türde- ve değişik açılardan kültüre uygun olan bir alt temel olarak görebiliriz (Lévi-Strauss, 2012: s.107).

Dil ve kültürün birbirine benzer mimari düzen sergilediği ve her ikisinin de kendi içinde ortaya çıkan mantıksal ilişkilere göre organize edildiği tespiti, görülüyor ki, aralarındaki karmaşık ilişkiyi yalın hale getirmez. Aksine bu tür tespitler sadece karmaşıklığın bir görüntüsünü sunar. Karmaşıklık, bağlantılarda farklılık olması, ilişki ağının girift olmasını ifade eder. Oysa dil, sadece kültüre değil doğaya da organize edici bir eğilimle yönelir. Karmaşıklık, dil ve kültür arasındaki ilişkiyi nitelendirmez, ancak ve ancak ilişkinin doğasıdır. Kültürün dil aracılığıyla aktarılması, bağımsız bir iletişim aracı olmanın ötesinde, dile kurucu bir işlev de yüklemektedir. Hem kültür aktarımına aracı olması hem de kültürün oluşmasında etkili olması yine de kültüre göre dili önceleyemez (Lévi-Strauss, 2012). Çünkü bilinir ki, dilin mahiyeti kültürel bir atmosfer barındırır. Lévi-Strauss'un dil ve kültür arasında kurduğu bu yapısal ilişki, -daha doğrusu bütünlük- öncelik-sonralık gibi bir sıralamayı anlamsız kılar. Sonuç olarak, dilin kültür ile olan ilişkisinde görülen gerçek, onun çok farklı işlevlere sahip olduğudur. Bu ilişkiye dair sorgulamanın bu aşamaya getirilmesinin en önemli nedeni ise, dilsel mahiyetin görünürlüğünü daha berrak hale getirmektir.

2.2. DİLBİLİMDEN LACAN'A: KÜLTÜR VE SİMGESEL

Kültür bilimlerinin amacı, Dilthey'a göre, insan ile nesne arasındaki bilgi ilişkisini *anlam* aracılığıyla kurmaktır (aktaran Özlem, 2010: s.85). Tin (kültür) bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki ayırmadan hareket eden Dilthey, bu ayrıma odaklanırken aslında dolaylı biçimde kültür bilimlerinin niteliğini belirlemeye çalışır.

Dilthey'in bu çabası, tin bilimleri için yeni kavram ve yöntemlerin keşfedilmesinin yolunu da açar (Adugit, 2005: s.247). Kültür bilimlerinin nesnesi ile olan ilişkisi göz önüne alındığında, keşfedilen kavram ve yöntemler dil ve kültürün ortak doğasında ortaya çıkar. Çünkü kültür bilimlerinin bilgi ilişkisi anlama dayanır ve bu anlam yaşam ve tarihsellikte ortaya çıkar (Dilthey, 1999: s.38). Şimdilik ve geçmiş arasındaki ilişkiyi kuran anlamın koşulları, 'tarihsellik ve yaşam' birliğinin gerçekleştiği bir doğaya ait olması gerekir. Dil, anlamı hem taşıyan ve muhafaza eden hem de bilince gösterendir. Cassirer'in dediği gibi, dil, "bilimsel bilgi elde etme yolu için zorunlu bir aşamadır, şeylerin bilgisi sadece dil içinde oluşur inşa edilir" (Cassirer, 2005b: s.36).

Dilin çok yönlülüğü, kültür bilimleri açısından, kültür nesnesinin anlam sınırlarını genişleten bir nitelik taşır. Özellikle, dilbilim açısından dilin yapısı çoğu zaman bu çok yönlülük bağlamında ele alınır. Dilin bu niteliği göz önünde bulundurulduğunda, Saussure'ün, dilde işaret ettiği ilk ayrım, dilin olay ve olgu boyutunu ifade eden iki yönüdür. Yani dilin bireysel ve toplumsal boyutu; genel anlamda dil yetisi (*langage*) kapsamında dilin *langue* ve *parole* olarak ayrılmasıdır (Saussure, 1998: ss.36-45). *Langue*, toplumsal bir ürün olarak kabul edilen, dilin tüm kullanımlarını içine alan tümel evreni ifade eder. *Langage* ise, Saussure'ün yüklediği terimsel anlam itibarıyla dil yetisini belirtir. Bu noktada Saussure, ayrımı dil yetisi yani *langage* üzerinden yapar ve *langage*'ın iki farklı tezahürü olarak *langue* ve *parole* terimlerini kullanmayı tercih eder. Saussure, GDD'de Fransızcada dilin *langue* ve *langage* olarak farklı terimlerle ifadesine benzer bir ayrımın diğer birçok dilde olmadığını belirtir. Ancak, Saussure bu farklılığın dayandığı temel bir ayrıma dikkat çeker. Saussure'ün dilin toplumsal yönü olan *langue*'ı, dilyetisi olarak *langage*'ın altına yerleştirmesinin nedeni, onun *langage*'ın bütün gerçekleştirmelerinin kuralı ve ilkesi olarak görmesindendir (Saussure, 1998: s.38). O halde, *langage* kapsayıcı olandır; dilin tüm tezahürlerini kapsayan evrene verilen isimdir. *Langue* ise, *langage*'ın ilkeler ve kurallar aracılığıyla ortaya çıkan niteliğidir; onun toplumsal yönüdür.

Göstergebilimsel bir tanım olarak düşünüldüğünde, *langue* ve *parole*, birbirleriyle olan ilişkileri açısından, bir takım karşıtlıklar aracılığıyla açıklanır. *Langue*, *langage*'ın toplumsal yönü olmasından ötürü onun görünen boyutudur;

bireysel etkinliğe dayanmayan, homojenlik sağlayan geleneksel bir faaliyetin organizasyonudur. *Parole* ise, *langage*'ın bireysel izdüşümü olmasından ötürü, gelenekselliği yansıtmadığı için heterojen ve bireysel konuşma ile olanağa kavuşan koşullu bir söz edimidir (Holdcroft, 1991: s.20-21). *Langue*, Saussure'ün şematik mantığına göre, *langage*'ın içinden konuşma etkinliği (*parole*) çıkarıldığında geriye kalandır; *parole* ile açığa çıkan bireysellik, Saussure için *langue*'a indirgenebilecek türden değildir. *Parole*, doğrudan *langage*'ın hükmünde ve onun doğasının yasalarıyla hareket eder. Öyleyse, öznenin bireysel bir etkinliği olan *parole*, toplumsallıkta karşılığı olan simgesel ötekinin sözü olmaz mı? Şüphesiz Saussure, baştan şu uyarıyı yapar: Biri olmadan diğeri olamaz, biri diğerini belirler, öte yandan bunlardan biri diğerine indirgenemez (Saussure, 1998).

Dilbilimin temel araştırma nesnesi olan *langage* birçok alana açılır: O hem fiziksel, fizyolojik ve zihinsel niteliklidir, hem de bireysel ve toplumsaldır (Saussure, 1998: s.38). *Langage*'ın toplumsal ve bireysel yönünün somut ayrımını sağlayan, bu iki yönün birbirine indirgenemeyeceğine kanıt olan ve ayrıca ikisini birbirine bağlayan ses adı verilen karmaşık bir birim vardır. Ses, işitimi-ekleme işleviyle kavramla kaynaşarak, dilin fizyolojik ve zihinsel birimlerini oluşturur (Saussure, 1971: s.23). Fiziksel bir varlık olma koşuluna bağlı olmadan, sesin, hece veya kelime düzeyinde kavramla olan ayrılmaz birliği, dilin iki yönlülüğünün yapısal bütünlüğünü temsil eder. Saussure GDD'in birçok yerinde, sesi sadece fiziksel bir varlık olarak kabul etmediğini belirtir; ses, varlığını *langage*'a ait iki tarafın birbiriyle olan bağlantısına borçludur. Duyma veya işitimi imgesi şeklinde zihinde ortaya çıkan görüntü, fizyolojik bir sürecin ayrılmaz parçasıdır. “Herhangi bir kavramın beyinde ilgili işitimi imgesini canlandırdığını varsayalım: Baştanbaşa *zihinsel* bir olgudur bu. Sonra *fizyolojik* bir oluş gerçekleşir: Beyin ses örgenlerine, imgeye ilişkin bir uyarım aktarır; sonra ses dalgaları A'nın ağzından B'nin kulağına doğru yayılır” (Saussure, 1998: s.41).

Burada çizilen ses rotası, aslında sözlü eylemin, yani dilin konuşma olarak açığa çıkan yönüdür. *Langue*, burada nasıl konuşulacağını buyurur, ancak konuşma edimi doğrudan *langage*'ın doğasına aittir. Bir bakıma dilin bu yönü, dilbilimin karmaşık konusu denilen alanı işaret eder. *Langue*'ın yasaları olan gramer dizgesi, sözcüklerin doğru telaffuzunu formüllere uyarlar. Ancak, dilin edimsel boyutu işitimi

işlevini yerine getirmek için fiziki koşullara tabidir; buna karşın, fiziki koşullar sesin tek koşulu değildir. Ses bir dilsel olayın meydana gelişinde fiziki koşullar da dâhil tüm bağlantıları bir araya getiren düğümdür. İşte bu bağlantılar, sesin dilbilimle yolunu ayırdığı kavşağa denk gelir. Konuşmanın dilsel kuralları, sadece dilbilimi ilgilendirir. Bu bakımdan, “*parole, langage*’ın bireysel yönüdür”, açıklaması hem Saussure hem de dilbilim açısından yeterlidir.

“Dil bir sözleşme, bir uzlaşım ve üstünde anlaşmaya varılan göstergenin öz niteliği önemsizdir. Bundan ötürü de, dil yetisi konusunda ses aygıtı ikincil bir sorundur” (Saussure, 1998: s.39). Burada Saussure, dili kullanırken, ses unsurlarının rastlantı sonucu tercih edildiğini iddia etmez, böyle bir bilginin dilbilim açısından ikincil bir önem taşıdığını ileri sürer. Seslerin psikolojik izdüşümleri, nörolojik etkileri, toplumsal ve sanatsal değeri gibi özellikler günümüze doğru ortaya çıkan ve bazı yönlerden dilbilimden beslenen farklı disiplinlerin ilgisi olmuştur. Saussure, doğru bir dilbilim çalışması yapmak için, sözü (*parole*) dilden (*langue*) ayırmak gerektiğini düşünür. “Dili (*langue*) inceleyen bilim, dilin (*langage*) tüm öğelerini ele almasa da olur, demek doğrudur, fakat eksik bir yargıdır; söylenmesi gereken ifade, bu bilim ancak bazı öğeler işe karıştırılmazsa olanaklıdır” (Saussure, 1971: s.21).

Langue’ı, ilgili edatlar tarafından rastgele değiştirilebilen basit bir uzlaşım olmaktan alıkoyan şey, onun toplumsal doğası değil, toplumsal güçle birleşen zamanın eylemidir (Saussure, 1971: s.22). Böylece *Langue*’ın değişmez olma eğilimine girmesine neden olan zaman faktörünün önemine dikkat çeker. Saussure’ün *Langue* ve *parole* arasındaki ayrımını Chomsky, *yetkinlik-performans* ayrımına göre karşılaştırır ve yorumlar. Saussure *langue*’ı esasen bir göstergeler (örneğin kelimeler, sabit tümceler) ve onların dilbilgisi özelliklerinin deposu olarak kabul ederken, aslında onun yetkinliğini tekrarlanan kurallara dayanan üretici bir süreç olarak kabul eder (Chomsky, 1963: ss.326-8). Ancak Saussure açıkça “insanlık için doğal olanın sözlü konuşma değil, farklı fikirlere karşılık gelen farklı göstergelerden oluşan bir sistem, bir dil (*langue*) inşa etme yeteneği” olduğuna işaret eder (Saussure, 1959: s.10). Bundan dolayı, tümce oluşturma işlemlerinin asla dil dizgesine ait olmadığını, dil dizgesinin ses ve sözcüklerle, belki de birkaç değişmez söz öbeğiyle ve az sayıda genel düzeneklerle sınırlı olduğunu dile getirir. Tümce oluşturma düzenekleri bunların dışında dilsel yapının koyduğu sınırlamalardan

bağımsızdır. Yani Saussure’ün ifadeleriyle, tümce oluşturma kesinlikle bir *langue* (dil) sorunu değil, bir *parole* (söz) sorunudur; bunun için de dilbilimin kapsamı dışındadır; bir serbest yaratım işlemidir, sözcük biçimlerini ve ses düzeneklerini yönlendiren kurallar dışında dil kurallarıyla sınırlanmamıştır (Chomsky, 2001: s.39). Bir bakıma *parole*, zihindeki imgeyi dışsal simgesiyle bağlayan sürecin bir ürünüdür. Açıkça görülüyor ki, Saussure’ün görüşü, *parole*’un dilbilimin konusuna giremeyecek kadar psikolojik bir kaynağa ait olmasıdır; daha doğrusu psikanalitik yorumla açıklanabilecek bir veri gibi görünüyor. *Parole*’un imgesiyle olan ilişkisi çağrışımsaldır ve herhangi bir bilimsel yasanın altına yerleştirilemeyecek kadar öznelidir. Bu düşünce Saussure’ü *göstergenin nedensizliği* dediği ilkeyle daha açık hale geliyor.

Gösterge (*signe*), bir bakıma Saussure tarafından dilbilimin konusu dışında bırakılan *parole*’un dilbilimsel yorumunun bir ürünüdür. Her ne kadar dilbilimsel bakışla tam olarak açıklanmayacak bir doğaya sahip olsa da *parole*’un var olma koşulu dilsel dizgeye bağlıdır. Kavramla, sesin doğal tasarımı olan işitimi imgesini çağrışım yoluyla birbirine bağlayan iki yönlü zihinsel kendilik gösterge denilen yapının işleyişini ifade eder. Başka bir ifadeyle “kavramla işitimi imgesinin birleşimine gösterge” denir (Saussure, 1998: s.111). İşte göstergenin nedensizliği de burada ortaya çıkar; o bir nesne ile adı birleştirmez, kavramla “sesin zihinsel izi olan işitimi imgesini” birleştirir. Dolayısıyla göstergenin kavram ve işitimi imgesi olmak üzere her iki yönü de zihinsel niteliklidir. Biri içsel, diğeri dışsal olsaydı, göstergenin nedensizliğinden ve her iki yönün birbirinden ayrılmazlığından söz etmek zor olurdu. Çünkü kavram toplumsal uzlaşmayla önceden tasarlanmış ve verili bir yapı iken, işitimi imgesi öznel deneyimin kendiliğinden ortaya çıkmış bir ürünüdür. Dilin (*langue*) görevi göstergenin bu iki yönünü birbirine kodlamasıdır.

Saussure, *kavram yerine gösterilen ve işitimi imgesi yerine de gösteren* terimlerini önerir. Gösteren ve gösterileni birleştiren bağ nedensizdir. Gösterge ise kısaca, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan yapıdır (Saussure, 1998: s.111). Böylece Saussure, aslında *langue*’ın bir göstergeler sistemi olduğunu söyler. Bu bakımdan, *göstergenin nedensizliği*, *langue*’ın -ana dilin- toplumsal uzlaşma dayanmasından kaynaklanır. Eğer gösteren ve gösterilen arasında nedensellik bağı olsaydı, bu durumda dünyanın her yerinde aynı *langue*’ın konuşulması gerektirdi.

Doğal göstergelere dayanan anlatım türlerinde (selamlaşma gibi) de göstergenin nedensizliği hemen fark edilir. Oysa ortada farklı sorular da akla gelmektedir. Örneğin gösteren olarak işlev gören sembol, arma, simge gibi kavramların doğrudan gösterilen ile nedensellik bağı vardır. Dünyanın her yerinde adaleti temsil eden ‘terazi’ simgesi, bu istisnaya örnektir. Yine Saussure, yansımali seslerin de bu istisnai durumun bir örneği olarak kabul eder, ancak dil dizgesinde yer alan nedensizlik ilkesini bozmayacak kadar az olduğunu ve sözcük yapılarının tartışmalı olduğunu savunur (Saussure, 1998: s.113).

Dilin yapısına ait bazı işlevlerin, Saussure açısından dilbilim dışında tutulması, dilbilim kurallarıyla açıklanamayacak olmasından mı kaynaklanır? Öncesinde dilin iki yönlülüğünün ortaya koyulması, aslında dile dair geniş bir açıklama alanı yaratmaktadır. Şüphesiz dil yetisinin tümüyle dilbilimin konusu olması beklenemez. *Langue* denilen dilin dizgesel boyutunun kuralları dilbilimin konusunu belirlerken, toplumsal ve özne ile ilgili olan niteliklerin ayrı tutulmasının temel nedeni dilbilimsel yasalarla açıklanamayışından kaynaklanır. Ancak bu haliyle bile Saussure’ün anlatımında dilin mahiyetine dair yeni keşif olanakları ortaya çıkar. Özellikle *göstergenin nedensizliği* ilkesinden dolayı, gösteren ile gösterilen arasındaki çağrışım sürecinin doğasına yönelik merak uyandırır. Şöyle bir çıkarım yapmak mümkün: Bu çağrışım sürecinin doğasında göstergenin her iki tarafına gidip gelen bir neden sonuç bağı yoktur. Yani çağrışım denilen olayın kendisi nedensizdir. Öyleyse çağrışım olayındaki rastlantıyı açıklayan bir tanım nasıl kurulabilir? Öyle ki, aynı *langue*’ın tüm kullanıcılarında aynı çağrışıma yol açması nasıl açıklanabilir? Bu soruları tabi ki, Saussure cevapsız bırakmıyor: Toplumsal uzlaşım burada temel kaynak olarak sunulur. Yani gösteren ve gösterilen arasındaki bağ toplumsal uzlaşım yoluyla kurulur. Öte taraftan, gösteren olarak simgenin de böyle bir toplumsal uzlaşımından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Adaletin simgesi terazi yerine, dengeyi ifade eden başka bir nesne de olabilirdi, örneğin tahterevallide de pekâlâ bu simgesel görevi görebilir. Böylece genelde dil ile bilinç arasında kurulan ilişkiler ve buna dair yapılan tartışmalar daha temel bir kaynağın olabilirliğini düşündürür. Bu hususun Lacan’ın bilinçdışı kavramıyla aşılabileceği fikri bir sav olarak ileriki başlıklar altında tartışılacaktır.

Louis T. Hjelmslev de düşüncelerini, Saussure gibi dilsel olaylarda iki temel boyut olduğu tezine dayandırır: Bir yandan sürece karşı sistem ve diğer yandan da içeriğe karşı ifadeyi kullanır. Bu nedenle, her süreç için karşılık gelen bir sistem vardır ve herhangi bir süreç, ancak içerik ile ifade birbiriyle bağlantılı iken, çeşitli kombinasyonlarda tekrarlayan sınırlı sayıdaki öğeler içinde analiz edilebilir. Dil, bilimsel bir araştırmanın nesnesi olsa bile, birçok bakımdan insanın yaşamı ve davranışlarıyla sarmalandığı için, onu soruşturan girişimler, dil çalışmasını kendi içinde bir amaç olarak değil, “ana nesnesi dilin dışında kalan bir bilgiye” ulaşmak için araç olarak görmesi gerekir (Hjelmslev, 1969: s.4).

Bu, ‘nesnesi dilin dışında kalan’, ama belki de tamamen dil aracılığıyla elde edilen ve sadece dilin ima ettiğinden başka varsayımlarla kazanılabilen bilgi anlamına gelir. Burada dil, içkin bir bilginin amacı değil, aşkın (*aşkın* kelimesinin doğru ve etimolojik anlamında) bir bilgi için araçtır. Böylece konuşma seslerinin fiziksel ve fizyolojik tasvirleri saf fizik ile fizyolojiye; öte yandan göstergelerin (sözcükler ve tümceler) psikolojik ve mantıksal tasvirleri de saf psikoloji, mantık ve ontolojiye kayar, bu sebeple dilsel kalkış noktası gözden kaybolur. Bu tarihsel deneyimle doğrulanır. Fakat durumun doğrudan böyle olmadığı durumlarda bile, yine de fiziksel, fizyolojik, psikolojik ve mantıksal olgular *kendi başına* dilin kendisi değildir; onlar dilin olgulara yönelmesi gereği inceleme nesnesi olarak seçilmiş dilin dışsal görünüşleridir (Hjelmslev, 1969: s.4-5).

Bu durumda gerçek bir dilbilim kurmanın yolu dili, dilsel olmayan fenomenlerin bir yığını olarak değil, kendi kendine yeterli bir bütünlük, kendine özgü bir yapı olarak kavramaktan geçer. Bu açıklamalarda doğrudan Saussure’de olduğu gibi *langue* ve *parole* ayrımı belirgin bir biçimde gözlenmiyor. Ancak özellikle dilsel şema ve dilsel kullanım ayrımı bağlamında biçim, anlam ve içeriğe dair tartışmasında benzer bir ayrımı hissettirmektedir. Hjelmslev, dilin hiyerarşik yapısını dilbilimsel şema, dilin dilbilimsel olmayan bileşkelerini de dilsel kullanım olarak adlandırır. Dilsel kullanım, dilsel şemayı ortaya çıkarır ve dilsel kullanımın dilsel şema üzerindeki işlevi de *tezahür* (*manifestation*) olarak adlandırır (Hjelmslev, 1969: s.81).

Hjelmslev’in yaptığı ayrım bir bakıma Saussure’ün göstergebilimsel sisteminin bir katmanlaştırması ve Saussurecü dil tanımının bir detaylandırmasıdır.

Gösterge, kendi ilişkilerinden oluştuğu için, Hjelmslev gösterge araştırmasını, gösterge işlevinin kurucu ilişkisinin araştırmasına dönüştürür. *Gösterge işlevi* için mantıksal ilişki anlamında *bağımlılık* (*dependence*) terimini kullanır. Bir işlevin bağlantılarına, aralarındaki ilişkinin özniteliğine ise *işlevsellik* olarak tanımlar (Hjelmslev, 1969: s.24). Olgü göstergebilimsel durumda, *işlevsellik* ve *gösterge işlevi* tarafından oluşturulur. *Bağımlılık*, Saussure'deki *göstergenin nedensizliği* ilkesinde öne sürülen gösteren ve gösterilen arasındaki çağrışımsal bağın muadili olarak görülebilecek bir terimdir. Göstergedeki, gösteren-gösterilen ilişkisi *bağımlılık* ilkesine göre kurulur (Hjelmslev, 1969).

Hjelmslev'e göre, dil açısından Saussure'ün *biçim* ve *içerik* arasındaki ayrımı görecelidir. Saussure'de *biçim* gösteren olarak dilbilimsel bir formdur, *içerik* ise, dilbilimsel bir içerik (gösterilen) olarak anlamdır. Ancak *biçim* ve *içerik* mutlak anlamda kendi içinde kapsamlı terimlerdir; dilbilimsel olarak, bir terminolojik belirsizlik riski göze alınarak genelleştirilir. *İçerik*, göstergenin işlevi ile karşıtlık içine girmez, ancak *anlam* sadece dilsel biçimle ilişkili olduğunda, kendi içinde işlevsel olan ve belli bir *biçim* ile ilişkili olan bütüne işaret edebilir. Öte yandan, dilbilim dışındaki bilimlerin üstelendiği, anlamın dilbilimsel olmayan analizi, dilbilimsel olmayan bir yapıya sahip olmasına rağmen, dilbilimsel biçim ile temelde aynı türden bir biçimin tanınmasına yol açar (Hjelmslev, 1969: s.80). Öyleyse dilbilimin ortaya koyduğu ilkeler, en azından işlevin analizi dikkate alındığında, diğer bilimler için de geçerlidir. Böylece anlamın biçimle olan ilişkisi farklı bakış açılarına göre yön değiştirebilir. Şöyle ki, “bir bakış açısına göre *içerik* olan, başka bir bakış açısında göre *biçim*dir” (1969: s.81). Bu durum, işlevlerin bağlantıları veya kesişim noktaları göstermesiyle alakalıdır. Dolayısıyla, *içerik* ontolojik olarak metafiziksel bir kavram halinde kaldığı sürece, işlevsel *bağımlılık* ağı bilinebilirliğe sahiptir.

Saussure'ün gösteren/gösterilen konumunu sistemleştiren Hjelmslev, göstergebilimsel bir sistemi “iki anlam arasında düzenlenen özgül bir biçim” olarak tanımlar: *içerik* ve ifade biçimi” (Hjelmslev, 1969: s.44). Dolayısıyla, bağımlılık ilişkisine göre, *içerik* sürekli olarak *biçim*i varsayar. Bu noktada gösterge işlevi, göstergebilimsel düzeydeki her tür biçimden, hepsi birer gösterge işlevini temsil edebilecek farklı anlam eklemlerine kadar *bağımlılık* ilişkisini kurgular. Hjelmslev,

Saussure'ün sistemine olan katkısı, şüphesiz göstergebilimsel teoriyi dilbilimin ilkelerine sağlam bir şekilde yerleştirmesidir. Öyle görünüyor ki, Saussure'de görülen muamma Hjelmslev'de pek göze çarpmamaktadır. Onun katkısı bir bakıma, psikanalitik teorinin beslenebileceği hususları ortadan kaldırıyor. Özellikle, gösteren ve gösterilen kavramlarının üzerine koyduğu dilbilimsel katman sistemli bir dilbilimsel açıklamayı sağlamlaştırır. Oysa Saussure'ün çağrışım yoluyla açıkladığı gösteren-gösterilen dönüşümü psikanalitik teorinin açıklamalarına daha çok ihtiyaç duyar. Ancak Hjelmslev'de dilbilimin psikanalize bu derece kapıları kapatması, dilin bilinç/bilinçdışı kavramlarla ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü dilin sistemleştirilen kısmı, sadece dilbilimin ilkelerine indirgenebilen kısımdır. Oysa Hjelmslev'in terimleriyle söylenirse, biçim ve içeriğin göstergenin işlevi bağlamındaki konumları, onların doğasına ait bütüncül bir açıklamayı sunmamaktadır.

Saussure'ün dilsel yapının çeşitli boyutlarına yönelik dile getirdiği düalizm, Roman Jakobson tarafından dilin işlevleri bağlamında reddedilir. Jakobson, özellikle *göstergenin nedensizliği* ilkesinin temelsiz ve keyfi bir tutum olarak görür. Ona göre, dilsel göstergeleri kullanan bir dil topluluğunun eşzamanlı bakış açısından, onlara keyfi bir doğa atfedilmemelidir. Bir nesneye verilen isim keyfi değil, zorunludur. *Bitişiklik* ve *benzerlik*, çağrışım ilkesini doğuran iki temel faktördür. “Saussure'ün ‘keyfi bir biçimde’ keyfi olarak tanımladığı bir gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki, gerçekte, belirli bir dil topluluğunun tüm üyeleri için zorunlu olan, alışılmış, öğrenilmiş bir bitişikliktir. Ancak *bitişiklik* ile birlikte *benzerlik* kendini gösterebilir” (Jakobson, 1985, s.28).

Dilbilimle konusu kesişen birçok yaklaşıma bakıldığında, Saussure'ün *göstergenin nedensizliği* ilkesinin zayıfladığını söylemek mümkündür. Saussure'ün dilbilimi bir nevi, filoloji, etimoloji, morfofonoloji gibi akraba bilimlerin verilerinden yalıtılmış bir anlayışı ifade eder (Jakobson, 1985). Yine, kimi alfabelerde ikonik ve fotoğrafik simgelerin anlamı temsil etme biçimleri dikkate alındığında, gösteren ile gösterilen ilişkisindeki nedensellik bağı yadsınmaz.

Şüphesiz herhangi bir dil topluluğunun konuşmacısını bağlayan bir dil birliği vardır, ancak dilin genel kodları, birbirine bağlı olan alt kodlar sistemini de temsil eder. Jakobson dilin çok yönlü işlevselliğine yaptığı vurguyla, Sapir'in

“düşünce dilde hüküm sürer” tezine yaklaştığını kabul eder (Jakobson, 1960: s.353). Ancak bu şartlı bir kabullenıştır. Ona göre, dil, işlevlerinin tüm çeşitliliği içinde araştırılmalıdır. Bu işlevler arasında şiirsel (*poetic*) işlevin çok fazla önemsendiğini söylemek gerekir. Ancak şiirselliğin önemi, diğer işlevler arasındaki yeri belirlendiğinde önemi anlaşılmaktadır. Çünkü bu işlevlerin ana hatları, herhangi bir konuşma olayında, herhangi bir sözlü iletişim eyleminde kurucu faktörlerin özlü bir incelemesini gerektirir.

Dil olayı öncelikle bir *gönderici* ve *alıcı* arasında gerçekleşir. Gönderici mesajı gönderen, alıcı ise *mesajı* alan taraftır. Mesajın işlevsel olması için, muhatap tarafından kavranabilen sözlü veya sözlü olarak ifade edilebilen bir *bağlam* gerekir. Gönderici ve alıcı (veya başka bir deyişle, mesajı kodlayıcı ve kod çözücü) için tamamen veya en azından kısmen ortak olan bir *kod* olması gerekir ve son olarak, bir *taşıyıcı*, hitap eden ile muhatap arasında fiziksel bir *kanal* ve psikolojik bağlantı, her ikisinin de iletişime girmesini ve iletişimde kalmasını sağlar (Jakobson, 1960: s.353).

Bu altı faktörün (gönderici, alıcı, mesaj, bağlam, kod ve kanal) her biri dilin farklı bir işlevini belirler. Dilin bu altı temel yönü, yapısal bir bütünlük oluşturur. Dolayısıyla Jakobson’un iddia ettiği çeşitlilik bu işlevlerin hiyerarşik düzeninden ortaya çıkar. Bir mesajın sözlü yapısı öncelikle baskın işleve bağlıdır. Gönderenin taşıdığı mesaj anlam taşıyan bilişsel bir işlevi önceler ve bağlama yönelik bir yönlendirme sağlıyorsa, bu dilin *göndergesel* (*referential*) işlevidir. Muhatap odaklı “heyecan bildirme” veya “etkileyici” işlev, konuşmacının bahsettiği şeye karşı tavrını doğrudan ifade etmeyi amaçlar. İster gerçek ister sahte olsun, belirli bir duygu izlenimi yaratma eğilimindedir. Dilde ünlemlerle sunulan duygusal ifadeler bu işleve örnektir. Alıcıya yönelik, *harekete geçirme* (*conative*) işlevi; mesajın bir çeşit çağrı görevi gördüğü bu işlevde amaç, alıcıda bir tepki ve davranış değişikliği yaratmaktır. *Kanal kontrol* (*phatic*) işlevi, yalnızca iletişimi uzatma amacı taşıyan diyalogların sergilendiği ifadelerde görülür. Özellikle bebekler tarafından edinilen ilk sözel işlevdir; bilgilendirici iletişim gönderip almadan önce iletişim kurmaya eğilimlidirler. Dilin dilden söz eden işlevine de *üstdil* (*metalinguage*) işlevi denir. Gönderici ve/veya alıcının aynı kodu kullanıp kullanmadıklarını kontrol etmesi gerektiğinde, konuşma koda odaklanır, böylece *metalingual* işlevi gerçekleştirir. Herhangi bir dil öğrenme sürecinde, özellikle de çocuğun anadili ediniminde, bu tür

üst dilsel işlemlerden yaygın olarak yararlanır. Dilin *şiiirsel* (*poetic*) işlevi ise, mesaja yönelmek, mesajın kendisine odaklanmaktır. Bu işlev, dilin genel sorunlarından bağımsız olarak verimli bir şekilde incelenemez ve öte yandan dilin incelenmesi, *şiiirsel* işlevinin kapsamlı bir şekilde ele alınmasını gerektirir. *Şiiirsel* işlevin alanını *şiiire* indirgemeye ya da *şiiiri* *şiiirsel* işleve hapsetmeye yönelik herhangi bir girişim, yanıltıcı bir aşırı basitleştirme olacaktır. *Şiiirsel* işlev, sözlü sanatın tek işlevi değil, yalnızca baskın, belirleyici işlevidir; diğer tüm sözel etkinliklerde ikincil, yardımcı bir bileşen olarak işlev görür (Jakobson, 1960: ss.354-58).

Jakobson'ın anlatımına göre, dilin *şiiirsel* işlevi göstergelerin varlık kiplerini değiştirir. Ona göre *şiiirsellik*, bir tür kendini ifade etme ve kendini savunmadır. Ses, ritim, ölçü ve sözdizimi gibi biçim veya yapıyla okuyucunun ilgisini çeker. Aynı zamanda, ses imgesi ile kavram, göstergeler ve göndergeler arasındaki her türlü normal ilişkiyi yok ederek, göstergeler ve onların göndergeleri arasındaki çatışmayı güçlendirir. Jakobson bu etkiyi 'yabancılaşma' olarak adlandırır. Bu nedenle "şiiirsel dil, genel dilden farklı özelliklere sahiptir. *Şiiirsel* dil, genel dilin kasıtlı olarak yapısökümüdür" (Zhang, 1994: s.49). 'Yabancılaşma', gösteren (ses imgesi) ile gösterilen (kavram) arasındaki doğal bağı şiddetle yok eder ve imgelem alanı sağlar. Bu belirlemeyi yapan Jakobson, hala dilbilimin sınırları içinde konuşmaktadır. Öyleyse, Saussure'ün göstergelerin nedensizliği ilkesi, Jakobson tarafından dilbilimsel kuram açısından da zayıflatılmaktadır. Dilin *şiiirsel* işlevini, edebiyat etkinliğine hapsetmeyen Jakobson, *metonimi* ve *metafor* kavramıyla bu işlevi günlük konuşma dahil, dilin her türlü kullanım sahasına yayar (Jakobson, 1960). *Metafor* ve *metonimi* arasındaki ilişki, Jakobson'ın dil ve edebiyatı hem birbirine bağımlı hem de özerk gösterge sistemleri olarak kavrayışını anlamak için çok önemlidir. Bu iki kavram, dilin işlevlerinin tümünde ortaya çıkan esaslı niteliklerdir.

Jakobson, 1956 yılında yayımladığı *Two Aspects of Language and-Two Types of Aphasic Disturbances* adlı makalesinde, dilin metafor ve metonimi kutupları arasında salınan iki kutuplu bir yapıya sahip olduğunu öne sürer. Jakobson'a göre, herhangi bir söylem, bir konunun benzerlik veya yerine koyma yoluyla başka bir konuya yol açtığı metaforik, ya da bir konunun yakınlık (mekân, zaman ve psikolojik ilişki) yoluyla başka bir konuyu çağrıştırdığı metonimik anlamsal çizgiler boyunca geliştirilir (Jakobson ve Halle, 1956: ss.55-80).

Jakobson'un bu fikri, dilbilim, edebiyat, psikoloji, sinema ve diğer alanlarda metafor ve metonimi kavramlarının kullanımını etkilemiştir. Jakobson, metafor ve metonimi, dilin seçim ve birleştirme işlevleriyle ilişkilendirir; seçim işlevinin metafora, birleştirme işlevinin ise metonimiye yol açtığını ileri sürer. Ayrıca, Jakobson, afazi hastalarının konuşma bozukluklarını da metafor ve metonimi eksikliği olarak tanımlar (Jakobson ve Halle, 1956).

Metafor ve metonimi, dilin anlam üretme ve değiştirme süreçlerinde önemli bir rol oynarlar. Metafor, bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırarak veya yerine koyarak yeni bir anlam yaratır. Örneğin, "Hayat bir yolculuktur" metaforunda, hayat kavramı yolculuk kavramıyla ilişkilendirilerek yeni bir anlam kazanır. Metonimi ise, bir şeyi başka bir şeyle ilişkilendirerek veya yan yana getirerek anlamı değiştirir. Örneğin, "Ankara açıklama yaptı" metonimisinde, Ankara sözcüğü, hükümete veya yönetime gönderide bulunarak anlamı değiştirir. Metafor ve metonimi, sadece dilde değil, görsel sanatlarda, müzikte, mimaride ve diğer kültürel ürünlerde de bulunabilir. Jakobson'un metafor ve metonimi teorisi, bu alanlarda da yeni yorumlama ve analiz yöntemleri sunar (Jakobson, 1985). Metafor, gösterenin gerçek anlamıyla, *benzerlik* ilişkisi içinde olduğu anlamlar yani gösterilenler arasında nedensel bir ilişki kurar. Gönderim, 'hayat' ve 'yolculuğun' anlamları arasındaki ilişkiye yöneliktir. Bir gösterenin kavramı başka bir gösterene *aktarılır*. Metonimide ise gösterenler arası bir *yer değiştirme* söz konusudur. Bir gösterinin kavramsal içeriğindeki anlamın asıl gösterenin yerine geçerek gösterene dönüşür.

Metafor ve metonimi arasındaki temel ayrım, yalnızca aktarılan bilgi türünü tanımlamak için gerekli değildir, aynı zamanda her sözlü modun okunması (kodunun çözülmesi) süreci için de önemlidir. Şiirde can alıcı soru 'ne oldu?' değildir; olaylar zinciri yoktur ve dolayısıyla bir sonuç beklentisine dayalı bir gerilim yoktur. Şiir - kısa lirik şiir- daha çok, en karakteristik özelliği kafiye olan, çeşitli simgesel biçimlerde ifade edilen eşdeğer bilgi parçalarından oluşan bir sistem içerir (Pomorska, 1985, s.171). Jakobson, şiirin metaforik olduğunu, yani göstergelere ve benzerlik ilkesine odaklandığını, düzyazının ise göndergeye odaklandığı ve bitişikliğe dayandığı için metonimik olduğunu savunur. Jakobson, edebi Romantizm ve sembolizmde metaforun yaygın olarak kullanıldığını, realizmde ise metoniminin baskın olduğunu belirtir (Jakobson ve Halle, 1956).

Metafor ve *metonimi* gösterge ve gösterilen arasındaki Saussurecu açıklamayı da geçersiz kılmaktadır. Bu iki kullanım hem “yabancılaşma” olarak belirtilen sonucu doğurur hem de gösterileni doğal göstereniyle olan bağıını koparır. Jakobson, ses imgesi ile kavram arasındaki doğal bağ “yabancılaşma” ile yok edildiğinde, “sıfır gösterilen” durumunun ortaya çıktığını savunur. “Sıfır gösterilen”in özü, şiirde kelimenin gösterileni olmayan bir gösteren haline gelmesidir, çünkü orijinal gösterge kavramı artık yoktur. Örneğin, “şöhret bir arıdır” şiirsel dizesinde “arı”nın gösterileni (kavramı) ortadan kalkar, yani gösterilenin bu dizede hiçbir işlevi yoktur. Tek başına bir gösteren “arı” vardır. Böylece “arı” göstergesi kendine atıfta bulunan şiirsel bir işaret haline gelir. “Sıfır gösterilen”in “tipik bir şiirsel özellik” olduğu düşünölür (Fu, 1994: s.105). Sıfır gösteren, başka bir deyişle yabancılaşmanın sonucudur.

Jakobson’un teorisi, edebi konuşmanın göstergeleri ile genel dilin göstergeleri arasında yaptığı ayırım bakımından Saussure’ün düalizminden farklıdır. Şiir göstergelerinde gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki “yabancılaşma” ile bozulur. Gösterilen (kavram) kaybolurken kendine gönderme yapan gösteren belirir. Nihayetinde Jakobson’ın teorisi de gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Ancak onu Saussure’den ayıran, orijinal gösterilenin kaybolduğunu ve yerine yeni bir gösterilenin konulduğunu söylemesidir. Başka bir deyişle, kendine gönderme yapan gösterenin kendisini ya da kendisinin ötesinde olan bir şeyi ifade eder.

2.3. LACAN: DİL VE KONUŞMA

Lacan dilin simgesel ve gerçek boyutu arasında ayırım yapar. Simgesel boyutu, dilin kullanımını yöneten, fallik işleve ve baba yasasına karşılık gelen kurallar ve anlamlar sistemidir. Gerçek boyutu ise, dilin maddi ve duygusal boyutudur ve bu da kısmi dürtölere ve anne bedenine karşılık gelir. Dilin gerçek boyutu, Lacan’ın *la langue* dediğı şeydir; bu, *jouissance*’ın dili, bilinçdışının dili, bedenın dilidir. *La langue*, simgesel düzen ve anlam mantığından kaçan, *jouissance*’ın tekilliğini ve çokluğunu ifade eden dildir. *La langue*, bedeni etkileyen ve keyiflendiren seslerden, ritimlerden, kelime oyunlarından, sürçmelerden, şakalardan ve yeni sözcüklerden oluşur. Russell Grigg, *Ecrits* çevirisinde tümce

içinde, bu terimi *llanguage* şeklinde kullanırken *la langue* terimini paranteze alır. Burada Lacan, dişil ön ek olan ‘*la*’yı, isim olarak *langue*’ın önüne ekleyerek kullanıma sokar. Bunu yaparak, dili, akustik ve eş-seslilik nedeniyle çokanlamlılığın mümkün olduğu dilsel düzeyle ilişkilendirir (Lacan, 2005. s.44).

Saussure’ün dilin iki yönlü ayrımı, Lacan için de bir dayanak olarak görülür. Dilin yapısı konusunda kendisi de *langage* ve *langue* terimlerine yüklediği anlam ile benzer bir ilişkiye atıfta bulunmuştur. Ancak bu iki terimi daha anlaşılır kılmak için, konuya Lacan’ın *dolu konuşma (parole pleine)* ve *boş konuşma (parole vide)* diye adlandırdığı olguları da dâhil etmek gerekir. Lacan özne teorisini geliştirirken, öteki ile bağlantılı imgesel ve simgesel yabancılaşma olgusuna işlevsellik kazandırır. Lacan *Seminer III*’de, öznenin küçük öteki ile imgesel yabancılaşmadan büyük Öteki ile karşılaştığı dilsel yabancılaşmaya doğru “iki katmanlı yabancılaşma” geçirdiğini söyler (Lacan, 1993: s.162). Daha önce söylendiği gibi *benlik-ideali* ötekine ait ideal imgenin içe yansıtılmasını (*introjection*) ifade eder. Bu içe yansıtma olayı öznenin dilsel yabancılaşma evresinde özneye içkin *konuşan* bir öteki formuna tekabül eder. Lacan bu iç-öteki formunu Ben’e muadil bir form olarak tanımlar. Yani;

Öteki imgesel olarak var. Burada imgeselde, öteki ile geleneksel *selbst-bewusstsein* veya öz-bilinç arasında kurulan ilişki var. [B]ir de benim yerime konuşan Öteki var, görünüşe göre, bu içimde olan Ötekidir. Bu ötekiden tamamen farklı nitelikteki bir Ötekidir, benim emsalimdir (Lacan, 1993: s.167).

Lacan, dil üzerine yazdığı önemli makalelerden biri olan *Fonction et Champ de La Parole et du Langage en Psychanalyse*’de (1953), dildeki yabancılaşmanın başarılı bir şekilde aşılabileceğini öne sürer; bu başarı aynı zamanda öznenin imgesel yabancılaşmanın ve onun narsisistik olarak yıkıcı eğilimlerinin üstesinden gelmesine de olanak sağlar (Chiesa, 2007, s.37). Bu metne göre, sözü edilen *dolu konuşmanın* işlevi, psikanalitik tedavi yoluyla dilde etkin bir biçimde *bireysel* yabancılaşmanın üstesinden gelmesine bağlıdır (Lacan, 2005: s.81). Ancak daha sonra, *L’instance de La Lettre dans L’inconscient* (1957) adlı makalesinde ve ayrıca *Seminer IV* ve *V*’de, dildeki yabancılaşmanın üstesinden gelinemeyeceğini varsaydığı görünür. Bu konuya, özellikle *Seminer V*’de geniş bir yer veren Lacan 1956 sonrasında yoğunlukla üzerinde durduğu dil konusunda temel referansı büyük ölçüde

Jakobson'un yeniden ele aldığı haliyle Saussure'ün yapısal dilbilimidir (Chiesa, 2007: s.37). Bu bağlamda kuramında geldiği aşama itibariyle, ona göre öznenin bireysel konuşması, zorunlu olarak evrensel dil alanına ve onun yasalarına tabidir. Bu durum ise evrensel dil yasalarıyla, yani simgesel ile tanışması demektir.

Saussure, genel dil fenomeni veya insanın dile sahip olma yeteneği olan *langage* ile bir konuşma topluluğu tarafından paylaşılan belirli bir işaretler ve kurallar sistemi olan *langue* arasında yaptığı ayrım, Lacancı kuram açısından da ele alınır. Lacan, Saussure'ün dilin diferansiyel unsurlardan oluşan bir yapı olduğu yönündeki teorisini benimser, ancak bunu *langue* yerine *langage*'a uygular. Lacan'a göre dil, tüm yapıların tek paradigmasıdır ve bilinçdışının ifade edildiği ortamdır. (Lacan, 1998: ss.3,18-19).

Lacan 1950'lerin ortalarında, öncelikle dil (*langage*) ve konuşulan dil (*langue*) arasındaki ilişkiyi açıklamakla ilgilenir. Bu ayrım dilin iki boyutuna işaret ettiği gibi esasında bilinçdışı dil kavramına açıklık getirmektedir. Şöyle ki, “bilinçdışı bir *langage* yapısına sahiptir, ama kendisini *langue* alanında, yani konuşulan dil alanında gösterir” (Lacan, 1998: s.48). Lacan, dilin kişinin doğumundan önce zaten var olduğu ve diğer insanlarla ilişkileri zorunlu olarak dil aracılığıyla olduğu ölçüde, öznenin dilde zorunlu olarak yabancılaştığına inanır. Böylece dil aracılığıyla bilinçdışının yabancılaştırma işlevi ortaya çıkar. Bu durumda bilinçdışından yansıyan nesnel veriler bilinçdışının dilsel yapısına işaret eder; yani bilinçdışının kendini yansıtırma biçimi bir gösteren sıfatıyla *langue* içerisinde gerçekleşir (Nasio, 2007: s.69). Ancak örtük bir gerçekleşmeden söz etmek gerekir ki, bilinçdışı halen söze bürünmemiş bir tınyta, bedensel bir jeste, istemsiz bir ifade mimiğine yerleşerek kendini gösteren, ancak açık etmeyen bir gerçekliğe aittir. Bilinçdışının mahalline girilecek kapıyı ancak konuşulan dil (*langue*) aralar. Nasıl ki Freud, bilinçdışına giriş yolunu rüyalarda arıyorsa, Lacan da bu yolun *langue* üzerinden geçtiğini düşünür.

Lacan ayrıca Saussure'ün bir gösteren (ses veya görüntü) ve bir gösterilenden (kavram veya anlam) oluşan dilsel göstergeye ilişkin görüşünü de gözden geçirir. Lacan gösterenin baskın statüsünü vurgular ve gösterilenin sürekli olarak gösterenin altına kaydığını, bunun da anlamın belirsizliğine yol açtığını savunur (Lacan, 2005: s.416-28). Lacan, göstereni ve gösterileni retoriğin iki ana kinayesiyle de

ilişkilendirir: Metafor ve metonimi. İfadedeki gösteren baskısında, anlam metafor veya metonimi aracılığıyla gösterenin altına yerleşir. Bu dilin metaforik ve metonimik işlevini ortaya koyar. Böylece *gösterenin nedensizliği* ilkesi, Lacan açısından da Jakobson'da olduğu gibi kabul görmez. Lacan, herhangi bir söylemin ya metaforik ya da metonimik kutbun anlamsal çizgileri boyunca geliştirildiğini savunur (Lacan, 1993).

Öznenin dilde yabancılaşması, söylemek istediği şeyi asla söyleyememesidir. Muhatap, öznenin ona söylediğini gerçekte ne anlama geldiğini tam olarak kavrayamaz: Kelimeler öznenin arzusunu uygun şekilde iletme ve sonuçta onu tam olarak tatmin edecek kadar yeterli değildir. *Seminer III*'de “dil tamamen belirsizlik içinde işler ve çoğu zaman ne söylediğimiz hakkında kesinlikle hiçbir şey bilmiyoruz” diyerek, dilsel yapının mahiyetine dair deneysel gözlemlere değinir (Lacan, 1993: s.115). En sıradan konuşmalarda dil tamamen kurgusal bir karaktere sahiptir. “Ötekine her zaman orada olduğunuz, yani beklenen yanıt verilebileceğiniz hissini veriyorsunuz. Etkileyici bir biçimde dile getirilmiş söylemlerin onda dokuzu bu açıdan tamamen kurgusaldır” (Lacan, 1993: s.116).

En basit ifadeyle, öznenin bireysel konuşması her zaman öznenin söylemek istediğinden fazlasını söyler. Muhatap, öznenin sözlerinde kendisine söylemek istemediği bir şeyi okuyabilir. Şöyle de ifade edilebilir: muhatap genellikle öznenin bilinçli yönelimin ötesinde okuduğu şeyin farkında değildir.

Tek bir semantem, tek bir şeye karşılık gelmez. Çoğu zaman bir semantem, çok çeşitli şeylere karşılık gelir. Burada semantem düzeyinde, yani kullanım tarafından sabitlenen ve tanımlanan yerde takılıyoruz. Öyleyse bu, ortak, gündelik söylemin çizgisidir, tıpkı ‘gerçeklik söylemi’ adını vereceğim hepimizin kullandığı söylemin koduna işlenmiş gibi. Bu aynı zamanda en az anlamın yaratıldığı seviyedir, çünkü anlam zaten oradadır ve bir şekilde zaten verilmiştir. Çoğu zaman bu söylem yalnızca genel geçer fikirlerin ince bir karışımından oluşur. İşte tam da bu seviyede, ünlü *boş söylem* üretilir ki, bu benim ‘konuşmanın işlevi ve dil alanı’ ile ilgili bazı açıklamalarımın dayandığı şeydir (Lacan, 2017: s.10).

Freudcu psikanalitik tedavide ‘konuşma tedavisi’ yöntemi, bu durumun bilinçli yönelim açısından bir konuşma fazlasının tematikleştirilmesi olarak

görülebılır. Lacan’a göre, Freud’dan önce bilincin, öznenin anlam olarak söylemesi gereken şeyin doğasında varmış gibi görünürdü. Freud’dan önce öznenin bilinçli olarak söylemek istediğini söyleyebildiği varsayılırdı (Lacan, 2017: s.105). Bir bakıma, kasıtlılık ve bilinç arasındaki hatalı denklem (bilinçdışının göz ardı edildiği gerçeği), tam da bilinç ve anlam arasındaki sorgusuz sualsiz bağlantıya dayanıyordu. Lacan, Freud’dan ötürü bu denklemin geçersizliğine dayanarak, her öznenin Öteki ile *dolu konuşmasını* engelleyen (evrensel) bir ‘dil duvarı’nın var olduğu sonucunu çıkarır (Lacan, 2005: s.233). Bu duvar, *langage* düzleminde yerleşmiştir; kültürden güç alan egemen bir söylemin sözlerine karşı herhangi bir müdahale ancak bu duvarın daha da kalınlaşmasına neden olur. Ancak dil duvarının özne ile kendi gerçekliği arasında kurulduğunu düşünmemek gerekir. Bu duvar öteki ile konuşmayı parçalayan, engelleyen ve bilinçdışını *langue* düzleminin içine süzen bir süzgeç görevi görür.

Lacan, *Seminer VI: Desire and its Interpretation*’nda kısaca şunu belirtir: “Bir gösteren, temsil ettiği varsayılan üçüncü bir şeyle değil, temsil etmediği başka bir gösterenle ilgilidir” (Lacan, 2019: s.11). Lacan’ın özne ile öznenin dildeki simgeselleştirilmesi arasındaki boşlukta ortaya çıkan arzu teorisi, büyük ölçüde Saussure’ün “gösterge, kavram ile ses imgesinin keyfi birleşimidir” şeklinde formüle edilen merkezi semiyotik ilkesine bir eleştiri mahiyetindedir. Saussure’ün gösteren ile gösterilen arasındaki keyfilik varsayımına karşın, Lacan arzusun işleviyle tanımlanan ilişkiyi ileri sürer. Öznenin dilsel inşası ile arzusun ortaya çıkışı arasındaki bağlantıya Lacan, dilsel bir şema çizer. Gösterenlere ilişkin görüşünü, gösteren-gösterilen-gösterge şeklindeki ‘üç terimli’ göstergebilimsel açıklamayla karşılaştırarak ünlü üç katmanlı ‘*arzu grafiği*’nin temelini atmaya başlar (Lacan, 2019).

Gösteren -özellikle Saussurecü olmayan, Stoacılara kadar uzanan ve Saint Augustinus’un eserlerinde de yansıtılan bir dil geleneğinin ayınlerinde öne sürülen-topolojik terimlerle yapılandırılmalıdır. Aslında gösteren her şeyden önce bir anlam etkisine (*un effet de signifié*)* sahip olandır ve gösteren ile anlam etkisi (gösterilen) arasında aşılması gereken bir engelin olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak önemlidir (Lacan, 1998, s.17-18).

* Buradaki Fransızca, *un effet designifié*, aynı zamanda ‘gösterilen olarak etki’ veya ‘etki olarak gösterilen’ olarak da tercüme edilebilir.-İng. ç.n. İngilizce çeviride *meaning effect* olarak çevrilmiştir.

Lacan, burada kendi algoritmasından yani tersine çevirdiği Saussure’ün algoritmasından bahsediyor. Lacan *gösterenin nedensizliği* ilkesinin yanlış bir ifade tercihi olduğunu düşünerek, nedensizliği gösterenin *belirsizliğine* yol açan bir *bar* çizgisiyle açıklamaya çalışır. Gösterenin belirsizliği, gösterenin ortaklaştırılmış ve bütünleştirilmiş bir şey olarak varsayılmasına yol açar.

S s

Burada ‘S’ göstereni ve ‘s’ ise gösterileni (yani anlamı) belirtir ve ikisi arasındaki çizgi, gösteren ile gösterilenin alanları arasında bir bariyer görevi görür (Lacan, 2005: s.515). Dilsel durumun bu topolojisinde, gösteren ses birimin içinde cisimleşir. Ancak gösteren hiçbir şekilde bu fonemik destekle sınırlandırılmaz (Lacan, 1998, s.18). S ve s’nin arasına konulan çizgi, bilinçdışı etkisini anlatmak içindir. Lacan’ın iddiası bu çizgi olmasa, dile dair hiçbir şeyin dilbilimle açıklanamayacağıdır. Bu çizginin başka bir görevi de gösterenlerin gösterilenin içinde nüfuz edildiğini göstermektir (Lacan, 1998;2005).

Lacan ayrıca, özellikle Fransızca ve İngilizcede terimlerin başına konulan, *the*, *le/la*, *a* ve *un* gibi belirsizlik belirten ön eklerin işlevine atıfta bulunarak gösterenlerin anlamla olan ilişkisini açıklamaya çalışır. Fransızca metinde ‘bir gösteren nedir?’ anlamına gelen ‘*qu’est-ce qu’un signifiant?*’ tümcesinin İngilizce karşılığı ‘*what is a signifier?*’; her iki dildeki belirsizlik ön eki ayrıca ‘bir’ anlamına gelir. Lacan bu bağlamda *un*’un iki yönlü anlamına vurguda bulunarak, gösterenin belirsizliğini anlam etkisiyle (*effet de signifié*) tanımlamaya çalışır. Çünkü ona göre, Saussure’ün keyfi olarak gördüğü şey, anlam etkilerinin kendilerine neden olan şeyle hiçbir ilişkisi yokmuş gibi görünmesidir. Böyle görünmesinin nedeni, onlara neden olan şeyin gerçekte belirli bir ilişki içinde olmasını beklemektir (Lacan, 1998: s.19). Bu durum gösterenin gönderge ile ancak *yaklaşık* bir mesafeyle yaklaşabileceği anlamına gelir. Göndergenin bir imge-görüntü olmasından dolayı gösteren onu ancak bir anlamla/gösterilenle simgesel alana taşıyabilir. Bu yüzden anlam, dile yakalanmış bir şeyin, ancak dil dışına çıkarılması sonucu elde edilir. Aslında gerçekte olan, gösterilenin göndergeyi ıskalaması, elinden kaçırmasıdır. Bu durum için şöyle bir

formül uydurulabilir: Gösterilen, gösterenin göndergeyi terk ettiği alandır. Öyleyse - anlam etkisiyle- gösterilen tarafından temsil edilen şey, imgenin ontolojik devamlılığıdır. Dilden kaçan nesne gösterilenin alanında ontolojik olanağa sahip olur. Böylece dil, kendi ontolojik mahiyetinde göndergeye varlık kimliğini yükler; ama burada artık göndergenin kendisi yoktur. Lacan'ın *anlam etkisi* terimine nazire yapılacak olursa, *gönderge etkisi* vardır.

Lacan için gösteren olma durumu, metaforik ve metonimik anlamlar yaratılmasında önemli bir işleve sahiptir. Lacan dilbilimden devraldığı *signifiance* terimiyle gösteren-gösterilen ilişkisinde gösterenin özgün konumunu belirlemeye çalışır. Fransızca *signifiance*, İngilizce çevirilerde '*significance*' sözcüğüyle karşılanır. Lacan, terimin dilbilimdeki 'anlam sahibi olma olgusuna' gönderme yapan anlamını sadece devralır. Ancak bazı çalışmalarında özellikle *Encore*'de *signifiance* terimi daha çok gösteren olma olgusuyla ilgilidir, yani bir bakıma *gösterenlik* şeklinde ifade edilebilecek bir terimsel anlamla kullanır (Lacan, 1998). Lacan bu terimi, gösterenin anlamsız doğasını, gösterenlerin sahip olabilecekleri herhangi bir olası anlam veya anlamlılığın dışında tam varlığını vurgulamak için kullanır. Öyle ki, Lacan açısından gösterenin tam varlığı, anlamlandırıcı rolünü aşar; hatta gösterenin varlığı simgesel işlevinin, işaret ediciliğinin ötesindedir. Bu nedenle Lacan, 'anlam sahibi olma olgusuna' atıfta bulunmak yerine, *gösterenliği* 'anlam etkileri dışında etkilere sahip olma olgusuna' atıfta bulunmak için kullanır. Lacan'ın *gösterenlik* terimi bir bakıma gösterenin dilbilimsel anlamına meydan okur; gösteren kendisine verilen role karşı gelir, anlamlandırma görevine tamamen havale edilmeyi reddeder.

Lacan'ın 'arzu grafiği', öznenin Ötekine ilişkin ilk imalarını, ardışık bir gösterenler zincirinde ortaya çıkan anlam deneyimine yerleştirerek anlamlandırma zincirinin artzamanlılığı üzerinde durur (Lacan, 2019: s.4, 213). Konuşma edimi sırasında, tümcedeki önemli ek noktalar (tümcenin sonu, gramer işaretleri, özel isimler vb.) gelene kadar, kelimelerin anlamlarının netleşmediğini ve dolayısıyla öznenin her zaman ifade anı ile anlamın gerçekleştiği an (anlamanın gerçekleştiği an) arasında bir boşluk yaşadığını belirtir (Lacan, 2019: ss.6-8). Konuşma ve iletişim arasındaki bu süre içerisinde özne, anlamın başarılı bir şekilde gerçekleşmesini sağlayacak ek noktasına ulaşmak için ihtiyaç duyduğu kelimeleri sağlamak için Ötekine çaresizce güvenmek zorundadır.

Lacan'ın kullandığı anlamda konuşan ve dinleyici arasında geçen dilsel iletişim yapısı olarak söylemin (*discourse*), buraya kadar anlatılanlardan iki seviyesinin olduğu sonucu çıkar. Fink'in Lacancı kuramdan çıkardığı formülle söylenirse, "söylem, asla tek boyutlu değildir" (Fink, 1995: s. 3). Bu duruma en iyi örnek dil sürçmelerini göstermek mümkündür. Dil sürçmesi, birden çok söylemin aynı anda, aynı ağız hareketiyle ortaya çıkması olarak tanımlanır. Söylemin birinci boyutu, konuşmacının söylemeye veya anlatmaya çalıştığı şeyden oluşan *kasıtlı söylem*dir. İkicisi ise, deforme olmuş veya bozuk bir kelime biçiminde söylenen ifadenin *kasıtsız söylem*dir. Öyleyse *kasıtlı söylem* anlatılmak istenenin anlaşılabilirliği için ne kadar elverişli ise, *kasıtsız söylem* de, analist açısından konuşmacının bilinçdışına ait örtük söylemini fark etmesi için o kadar elverişlidir. Bu açıdan *kasıtsız söylem*, bir bakıma dinleyici/analist için dil duvarında bir gedik açar (Fink, 1995: s.3-6). Çünkü bu tür söylemler konuşulan dilde her zaman eğreti durur ve bir leke gibi ilgiyi kendine çekerek göze batar; ama aynı zamanda anlaşılmaz. Bu anlaşılmazlık, üst üste gelen birçok anlamın daha doğrusu söylemin bozuk bir biçim almasından kaynaklanır.

'Öteki ile konuşmak' ifadesinden öznenin hem gerçek arzusu hakkındaki bilinçdışı dolu konuşması (*full speech*) hem de öznenin Öteki olarak bilinçdışı özne ile konuşması anlaşılmalıdır (Chiesa, 2007: s.38). Boş söz, imgesel söylemin sözüdür. Özne konuşur ama icra ettiği söylem bilinmezliğin söylemidir.

Lacan, konuşmada dilin neden olduğu yanlış anlamaların deneysel olarak tanınmasından hareketle, dilbilimsel olarak, ifadenin (*statement*) öznesini (dile atfedilen) sözcelemenin (*enunciation*) öznesinden (konuşmaya atfedilen) ayırmak gerektiğini düşünür. Açıkça söylemek gerekirse, belirli bir ifadenin gramer öznesi olarak işlev gören 'Ben (*je*)', bu konuşma *eylem*ini gerçekleştiren 'Ben' ile tanımlanmayabilir. İlki, benliğin dilsel karşılığıdır. Yabancılaştırıcı 'dil duvarı', imgesel yabancılaşma ile örtüşür: bu imgesel yabancılaşmanın kelimelere aktarılmasından başka bir şey değildir. Yani, ifadenin öznesi, benliğin dil alanındaki nesneleştirilmiş *sarkacı*na karşılık gelir. Daha kesin bir ifadeyle 'Ben' şahıs zamiri, kendisini belirli bir ideal imgeyle tanımlayan kişiyi belirtir. Dolayısıyla benlik (*ego*), ifadenin öznesi tarafından temsil edilen şeydir (Chiesa, 2007: s.38). Lacan, böyle bir Ben'in konuşmasını *boş konuşma* olarak tanımlar: Böylece, boş konuşma, dilde

yabancılaşmış, imgesel deformasyonuna maruz bırakılmış konuşmadan başka bir şey değildir. Günlük konuşmalar buna örnek olarak verilebilir.

Lacan, ifadenin öznesi ile sözcelemenin öznesi arasındaki dilsel ayrıma atıfta bulunarak Freud'un *Ich-Spaltung* kavramını özne kavramı üzerine genişletir. Özne, "yalnızca konuştuğu sürece özne olduğu için" bir yarılmaya (*spaltung*) uğrar (Lacan, 2017: s.269). Konuşma içerisinde özne, hiçbir zaman tam olarak kendisine mevcut değildir. İfadede mevcut olmayan ancak onun tarafından varsayılan ve çağrıştırılan şey (sözceleme), öznedeki 'başka bir sahne'nin yerini belirtir. Bu dilsel yasalara bağlı olan ve belirli bir 'düşünceyi' sürdüren bilinçdışı öznenin yeridir (Chiesa, 2007: s.39).

Lacan, öznenin dildeki yabancılaşmasının, yani bir bakıma *boş konuşma* zeminin *tam konuşma* ile aşılabileceğini söyler. Tam konuşmanın ortaya çıkışı ile öznenin bilinçdışı arzusunun varsayması birbiriyle örtüşür. Bu bir bakıma hakikatin bilinçdışı arzuyla sınanmasıdır. Lacan, benliğin imgesel yabancılaşmasına dayanan bir arzunun aynasal diyalektiğini, tam konuşma işleviyle iletilen bir arzunun simgesel diyalektiğinin karşısına koyar. Kısaca, tam konuşma, özneye farklı, narsisistik olmayan bir arzu tatmini sunabilir. İmgesel nesneleştirmelere eşlik eden konuşma boşluğunun ötesinde, özne farkında olmasa da sürekli bilinçdışıyla konuşur (Chiesa, 2007: s.40). Tam konuşma böylece, öznenin içsel potansiyelinin dil alanına taşınmasına yardımcı olur. Özne, bilinçdışı arzusunu dilin mahiyetine taşıyarak varlık olarak ikamesini gerçekleştirir. Bu dilin ontolojik mahiyetinde, tam konuşman öznenin tam varlığını gerçekleştirmesinde aracılık etmesidir.

Psikanalitik *anamnezde** söz konusu olan gerçeklik değil hakikattir, çünkü tam konuşmanın etkisi, geçmiş olumsuzlukları, gelmekte olanın kaçınılmazlık duygusunu onlara taşıyarak yeniden düzenler (Lacan, 2005: s.213). Özne, konuşmasındaki hakikat Öteki tarafından fark edilsin diye Ötekine hitap eder. Bu konuşmadaki hakikat, bilinçdışının, bastırılmış arzunun özgünlüğüdür. Gerçek anlamda tam konuşma böyledir: Öznenin normalde farkında olmadan söylediği bir konuşmayı tam olarak varsaymasıdır. Bu açıdan tam konuşma simgesel özneler-arasılıktan ayrılamaz; bu da aslında kişinin arzusunun ve yasanın kurumsallaşması

**Anamnez*: Varsayılan bir önceki varoluştan şeylerin hatırlanması (genellikle Platoncu felsefeye atıfta bulunularak kullanılır).

olarak anlaşmanın karşılıklı tanınmasıdır (Chiesa, 2007: s.40). Tam konuşma, öznenin diğer özne tarafından tamamen kabul edilmesiyle başlayan bir özneler-arası ilişkinin kurucu aracıdır. Bu özneler-arasılık ortak bir insanlar arası simgenin tanınması, anlaşması ve tanınması işlevinin mevcut olmasıdır. Bu bakımdan simgesel kavramı, insan arzusunun Öteki tarafından tanınma arzusuna karşılık gelir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LACANCI KAVRAMLARLA DİLİN İÇERİĞİ

3.1. DİLSEL BİLİNÇDİŞİ TANIMI

Lacan, dil ile bilinçdışı arasındaki ilişkiyi incelerken, *langue* ve *langage* kavramlarının arasındaki farktan yararlanır. Ona göre, *langage*, dilsel yapıların arketipidir bu nedenle bilinçdışı da tıpkı bir *langage* gibidir, fakat kendini ortaya koyduğunda ancak *langue* ile görünür hale gelmektedir. Bir bakıma *langue*, Freud'un bilinçdışına ulaşma amacıyla kullandığı rüyalarla benzer niteliktedir. Lacan, dil ile bilinçdışı arasındaki ilişkiye dair yaptığı çalışmalarda *Freud'a dönüş* yolunu kullanmış ve Freud'un konuyla ilgili olan üç metnine atıfta bulunur: *Şakalar ve Bunların Bilinçdışı ile İlişkisi*, *Düşlerin Yorumu* ve *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*'dir.

Lacan'ın bilinçdışı anlayışı, bireyi aşan simgesel düzenin etkisi şeklindedir; bilinçdışı da dil gibi insanları kuşatır ve aralarındaki ilişkilerin üretilmesini sağlar. Lacan gelişimin imgesel evresini incelerken bile imgelerin de tıpkı simgeler gibi dilin yapısına benzediğini söyler. Bu yüzden de dil insan yaşamında öncelikli bir yerdedir. Dil doğumdan beri vardır ve insan, dilin içine doğar, iletişim kurar ve böylelikle varlığını deneyimler (Sarup,1992, s.12-15).

Lacan, psikanalizde Saussure'ün dilbilimsel yönteminden yararlanmasının yanı sıra özellikle 1953 yılında gerçekleştirilen ve *Roma Söylevleri* olarak da adı geçen *Fonction et Champ de La Parole et du Langage en Psychanalyse* metninde psikanalitik yöntemde temel kaynağın konuşabilen kişi olduğunu ve bu bakımdan da bilinçdışının bilimi olarak psikanalizin ayrıca bir retorik olarak algılanması gerektiğini düşünür (Lacan, 2005: ss.197–264).

Freud, bilinçdışı teriminin iki kullanımını birbirinden ayırır. Birincisi sıfat olarak, belirli bir anda bilinçli dikkatin konusu olmayan zihinsel süreçleri ifade eder. İkincisi ise, isim olarak (*unconscious; das Unbewusste*), Freud'un ilk zihinsel yapı

teorisinde (*topografik model*) tanımladığı ruhsal sistemlerden birini belirtir (Freud, 2005: s.161). Zihinsel yapı teorisine göre, zihin üç sisteme veya psişik bölgeye bölünür; bilinç, bilinç öncesi ve bilinçdışı. Bilinçdışı sistem, yalnızca belirli bir zamanda bilinç alanının dışında olan değil, aynı zamanda baskı yoluyla bilinçten kökten ayrılmış olan ve bu nedenle çaptırma olmadan bilinç-önbilinç sistemine giremeyen alanı ifade eder (Freud, 2005).

Freud'un ikinci zihinsel yapı teorisinde (*the structural theory*) zihin, benlik (ego), süperego ve id olmak üzere üç alana bölünmüştür. Bu modelde, benlik ve süpergonun bile bilinçdışı kısımları olduğundan, bu alanların hiçbirisi bilinçdışının aynısı değildir (Evans, 2006: s.219). Öte yandan Lacan, 1950'den önce bilinçdışı terimini genellikle sıfat biçiminde kullanırdı; özellikle Freud'un yazılarına aşina olanlar için, bu ilk dönem çalışmaları ilginç gelebilir. Ancak 1950'lerde, Lacan *Freud'a dönüş*'e başladığında, seminerlerinde bu terim sıklıkla isim olarak kullanılmıştır. Zamanla Lacan, Freud'un bilinçdışı kavramının yalnızca bilincin zıttı olmadığını vurgulayarak, giderek artan bir biçimde, bilinçdışı kavramının özgünlüğünü vurgulamaya başlayınca terim Lacancı kuram içerisinde yeni bir anlama kavuşur. Bilincin niteliklerini dışlamak anlamında, yaygın bir biçimde bilinçdışı olarak adlandırılan çok sayıda ruhsal etkinin, Freudcu anlamda bilinçdışıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Ayrıca Lacan, bilinçdışının basitçe 'bastırılan şeyle' eşitlenemeyeceği konusunda ısrar eder (Lacan, 2005: s.163).

Lacan, bilinçdışı kavramının, kendisi dışındaki pek çok Freud takipçisi tarafından yanlış anlaşıldığını ve bilinçdışı kavramının "yalnızca içgüdülerin merkezi" haline indirgendliğini ileri sürer (Lacan, 2005: s.147). Bilinçdışını içgüdülerin bastırılmış bir bölgesi olarak tanımlayan biyolojik yaklaşıma karşı, Lacan bilinçdışının dilsel olduğunu savunur. Bu düşüncesi onun 'bilinçdışı bir dil gibi yapılandırılmıştır' formülüyle özetlenir (Lacan, 1993: s.167). Lacan'ın dilsel bilinçdışı tanımı, Freud'un tanımlarına göre kısıtlayıcı görünebilir, öyle ki, Freud'un 'sözcük-sunumları'nı (*word-presentations; wortvorstellungen*) bilinçdışının dışında tutması böyle bir itirazı destekleyebilir. Lacan'ın 1959-60 yıllarında verdiği *The Ethics of Psychoanalysis* seminerinde bilinçdışı alanına yönelik Freudcu itirazları Şey (*the Thing*) kavramını tartışarak yanıtlamaya çalışır. Bu tartışma Freud'un 'sözcük sunumları' (*wortvorstellungen*) ve 'şey sunumları' (*Sachvorstellungen*)

arasındaki bağlama odaklanır. Bu ayrım, Freud'un özellikle *Metapsikoloji* yazılarında belirgindir; Freud, burada iki tür sunumun bilinç öncesi-bilinç sisteminde birbirine bağlı olmasına rağmen bilinçdışı sistemde sadece şey sunumlarının olduğunu savunur (Freud, 2013, s.161).

Lacan bu ayrımı tartışırken Almancada 'şey' için iki kelimenin bulunduğu işaret eder: *das Ding* ve *die Sache* (Lacan, 1997, s.623, ss.44-5). *Die Sache*, Freud'un genellikle bilinçdışındaki Şey sunumlarına atıfta bulunmak için kullandığı terimdir. Lacan, *Sachvorstellungen* ile *Wortvorstellungen*'in bir düzeyde karşıt olmasına rağmen, simgesel düzeyde birlikte hareket ettiklerini savunur (Evans, 2006: s.207). Bu sebeple *die Sache*, simgesel düzeydeki şey-sunumdur, buna karşın *das Ding*, gösterilenin ötesindeki Gerçekte var olan, yani "dilsiz gerçeklik" içinde bulunan şeydir (Lacan, 1997: s.54). Bilinçdışında bulunan *şey-sunumları* bu nedenle, tamamen dilin ve bilinçdışının dışında olan *das Ding*'in aksine dilsel fenomenlerdir. Simgeleştirmenin ötesinde, bilinemez bir x olarak "Şey, onu hayal etmenin imkânsız oluşuyla nitelendirilir" (Lacan, 1997: s.125). Herhangi bir temsili karşılamayan, simgeleştirilemeyen *das Ding*, yine de simgesel işlevi itibarıyla dilin nesnesidir. Bunun izahı Lacan'ın *Jouissance* ile kurduğu bağlamla ortaya çıkar.

Jouissance ile kurulan bağlamda *das Ding*, dilin nesnesi olduğu kadar arzunun da nesnesidir. Sürekli yeniden bulunması gereken 'kayıp nesne'dir, tarih öncesi, unutulamayan Ötekidir, başka bir deyişle enstest arzunun yasak nesnesidir; annedir. Öte yandan *haz ilkesi* de özneyi Şey'den belirli bir mesafede tutan, özneyi hiçbir zaman ona ulaşmadan onun çevresinde döndüren yasadır (Lacan, 1997, ss.53-67-95). Şey, böylece özneye kendi Yüce-İyi'si olarak sunulur, ancak özne *haz ilkesini* aşıp bu Yüce-İyi'ye ulaşırsa, acı/kötü olarak deneyimlenir, çünkü özne "*das Ding*'in kendisine getirebileceği aşırı iyiliğe dayanamaz" (Lacan, 1997: s.73). Bu yüzden Şey'in genellikle erişilemez olması özne açısından bir şanstır. Öte yandan Şey, öznenin en iç, en mahrem çekirdeğini hedefler. "Ben'de benden fazla olan", hem içsel, hem de aynı zamanda çoktan dışsallaşmış olan ve Lacan'ın *dış-mahremiyet* (*L'extimité*) olarak tarif ettiği içteki yabancıyı işaret eder. İçteki nesneleştirilemeyen, hükmedilemeyen asli nesnedir (Žižek, 2011a: s.195). Kör bir ufuktur: *Jouissance*'ın simgesel alana fişkırdığı ayrıcalıklı bir alan olarak hiçbir zaman zapt edilemez ve sırf bu yüzden de yücelik düzeyinde imgesi dahi olmayan

kayıp nesnedir. Zapt edilemez, çünkü sürekli olarak mahiyetinde bulunduğu Öteki ile birlikte ötelenir. Ötekilik simgesel düzeye atfedildiğine göre, Şey'in varlıktan münezze varlığını simgesel düzeyde olmasa bile *tam konuşma*'ın etkisine kaydetmek mümkündür.

Žižek, ayrıca Şey (*das-Ding*) kavramının Lacan tarafından olumsuzlaştırıldığını söyler. Ona göre, Ötekiindeki veya simgeseldeki bir eksiğin, bir deliğin cisimleşmesinden başka bir şey olmayan paradoksal bir Şey'dir. Yer yer “ete kemiğe bürünmüş *jouissance*” olarak *das Ding*, haz ilkesinden, haz ile acı arasındaki karışıklıktan kaçan bir nesnedir (Žižek, 2005: s.216). Simgeselin ‘düzen’ olması ve yasayı uygulama sorumluluğu itibarıyla içsel bir dengeyi yakalamaya çalışır. Ancak tam merkezinde, yani çekirdeğinde ele avuca gelmeyen, sürekli kaçan, simgeselleştirilemeyen, simgesel ile uyum göstermeyen travmatik bir unsur olarak Şey vardır. Bu yine de simgeselin kendi mahiyetinde olumsuz bir unsur olarak varlığını hissettirir. Radikal bir biçimde simgesel olana zıttır: Gerçeklik alanının inşasını sağlayan simgesel dokuyu bertaraf eder. Ancak bu dilsel işlevsizliği olanaklaştıracak şekilde ‘gerçek nesnenin’ kendi simgesi içinde ortadan kaldırılması değildir, sadece anlamlandırma ağının ortadan kaldırılmasıdır.

Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis* seminerinden sonra *das Ding* terimini pek kullanmamıştır. Bu kavramla nitelendirilen fikirleri, 1963'ten itibaren geliştirdiği *objet petit a* kavramının temel özellikleriyle ilişkilendirir. Örneğin, *objet petit a* dürtü tarafından çevrelenir ve tıpkı *das Ding*'in ‘en temel insan tutkusunun nedeni’ olarak görülmesi gibi arzusun nedeni olarak görülür (Lacan, 1997: s.97). Ayrıca Şey'in imgesel bir nesne olmayıp sıkı sıkıya Gerçeğin mahiyetinde yer alma ve ‘Gerçek içinde gösterenden muzdarip’ olma düşüncesi, Lacan'ın kuramına, Gerçek kavramının kapsamına yerleşen *objet petit a* aracılığıyla yeniden geçiş yapmıştır.

Lacan, dilsel yaklaşımını, bilinçdışının bir dil gibi yapılandırılmasının nedenini, bilinçdışının ancak sözcüklere geçerek ifade edilen kısmında nihayet kavrandığını ileri sürerek nitelendirir (Lacan, 1997: s.32). ‘Bilinçdışı Ötekinin söylemidir’, Lacan'ın en ünlü vecizelerinden biri haline gelen bu esrarengiz formül birçok açıdan anlaşılabilir. Çünkü Lacan, bilinçdışı ve dil arasında bağlantı kurarken, ayrıca bilinçdışını bir söylem olarak tanımlar. Bu şu anlama gelir; “konuşmanın özne üzerindeki etkilerini bilinçdışında görmek gerekir” (Lacan, 1981: s.126). Daha

doğrusu bilinçdışı, gösterenin özne üzerindeki etkileridir; çünkü gösteren, bastırılan ve bilinçdışının oluşumlarında (semptomlar, şakalar, sakarlıklar, rüyalar vb.) geri dönen şeydir. Dil, konuşma, söylem ve gösterenlere yapılan tüm göndermeler açıkça bilinçdışını simgesel düzene yerleştirir. Bu yüzden Lacan bir yerde ‘bilinçdışı simgeselin bir işlevi olarak yapılandırılmıştır’ ifadesini kullanır (Lacan, 1992: s.12).

Bilinçdışı içsel değildir; konuşma ve dil, özneler-arası olgular olduğundan ‘birey ötesidir’; bilinçdışı deyim yerindeyse ‘dışarıdadır’. “simgeselin insanla ilişkisinde ortaya çıkan bu dışsallık, bilinçdışı kavramının ta kendisidir” (Lacan, 2005: ss.49-469). Bazı durumlarda içsel görünse de sebebi, özne ile Öteki arasındaki ilişkiyi engelleyen ve Ötekinin mesajını tersine çeviren imgeselin etkisidir. Bilinçdışı, bireyötesi sıfatıyla somut söylemin parçasıdır; öznenin bilinçli söyleminin sürekliliğini yeniden tesis etmede elinde olmayan kısımdır. Bu ‘elinde olmayan kısım’, bilinçdışı kavramının bireysel bir gerçeklikle ilişkili olduğu zaman ortaya çıkardığı paradoksu düşürür. Çünkü bilinçdışı kavramı, bilinçdışı eğilimlere indirgemez. Böyle olursa paradoksun çözümünü, analitik deneyimden kaçırmak olur. Öyleyse bilinçdışı bu yönüyle, düşünsel işlevlerle, hatta düşünceyle aynı niteliktedir (Lacan, 2005: ss.214-215). Düşüncenin dil ile ilişkisi, aynı zamanda benzer yapılandırmaya sahip bilinçdışının düşünceyle ilişkisini olanaklı kılar. ‘Bilinçdışı düşünce’ ifadesi bu bakımdan hem somut söylemin bireyötesi fazlalığına hem de bilinçli söylemin ‘elde olmayan’ parçasına gönderme yapar. Yani bir bakıma, konuşmanın sorumluluğu bireyler arası ağızdan ağıza dolaşan söylemde gerçekleştirilen Söz’e yüklenir. Böylece özne, Söz’ün mesajını taşıyan eylemini, kendi tarihinin bir eylemi haline getirir; sonuçta kendi hakikatini veren anlamı da söyleme yükleyerek ona itaat eder.

Lacan, bilinçdışını kavramsallaştırmak için kullandığı çeşitli dilsel metaforlara (söylem, dil, konuşma) ek olarak, bilinçdışını başka terimlerle de tasavvur eder. Bilinçdışı aynı zamanda özneyi hayatı boyunca belirleyen gösterenlerin simgesel bir tarihi olması bakımından bir tür hafızadır; özneye bilinçdışı olarak tanıtılan şey, onun tarihidir. Bir bakıma analizan, özneye varoluşundaki belirli tarihsel dönüm noktalarını, zaten olmuş olayların ve belirlenmiş olguların güncel tarihselleştirmesini tamamlamasına yardımcı olur (Lacan, 2005: s.217). Kişisel tarihinin dönüm noktalarında rolünü yerine getirmiş özne, tarihsel

gerçekleri belirli anlamda tanımış ve gerekirse sansürlemiştir. Bu nedenle içgüdüsel olarak ortaya çıkan her sabitleşme ya da saplantı, her şeyden önce tarihsel bir damgadır; unutilan bir utanç ya da mecbur bırakılan bir övünç payesidir. Kişisel tarihinde özne yaşadığını (sabitleşme/saplantı) eylemle kodlar ve ilerde unutilan bu yaşamışlık bir eylemde tekrar edilmesiyle hatırlanır; öznenin mecbur bırakılması ise, kendi sıkışıklığını simgeselde sürdürmesidir. Canlıların ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için doğası gereği ihtiyaç duyduğu bilgi (keşif) modlarından biri olan içgüdü, bir tür deneysel bilgi olarak tanımlanabilir. Bilinçdışı, bu türden bilgi sayesinde simgesel bilgiye dâhil olmadan, öznenin hikâyesindeki deneyimlerine kodlanır ve bu türden deneyimlerin doğası gereği bu bilgi bilinçdışı olarak geri çağrılır. Böylece içgüdüsel eylemin kendisi de bilinçdışı aracılığıyla dilsel yapının içerisinde, taşıdığı bilgi nedeniyle yer alır. Bu, insan eylemlerinin deneyimlerden süzülerek gelen bir bilgiyi taşıması itibarıyla, dilin insan varlığının ruhsal ve bilişsel mahiyetini, yani özneliğini kendi mahiyetine taşıyarak onun simgesel varlığını gerçekleştirdiğini gösterir.

Bilinçdışına dair bazı ifadelerin, bu değerlendirmeye karşı kuşku uyandıracak anlaşılabilir. Bu ifadeler: “Bilinçdışı yakalanması zor olandır”, “bilinçdışı söz konusuyken mesele olmak ya da olmamak değil, gerçekleşmemiş olmaktır”, “bilinçdışı bir yerde kendini gösterir” ve “bilinçdışı kendini yokluğuyla gösterir” (Lacan, 2013). Lacan’a atfen derlenmiş bir ek anekdot bu kuşkuyu düşürebilir.

Lacan’a göre, bilinçdışı aynı zamanda anlamlandırma zincirindeki (*signifying chain*) gösterenlerin bir eklemlenmesi olduğundan, bir tür bilgidir (simgesel bilgi). Daha doğrusu ‘bilinmeyen bir bilgidir’. Bilinçdışının bilinirliği, dilin simgeselle olan kesişim noktasına damgalandığı için anlam veya dilden yaratılan çağrışımlardan türetilir. Bu sebeple, bilinçdışının deneyimde karşılığı yoktur; ancak analizde simgeselle değerlendirmeyi sağlayan bir oluşumdur. Bilinçdışı, özneyi kurmak için harekete geçen simgeselin izi üzerinde kurgulanan bir kavramdır (Lacan, 2005: s.830). Özne kendini bilinçdışının simgesi ile kurar. Bilinçdışı yalnızca dille ifade edilen şey aracılığıyla kavranabilir (Lacan, 1997: s.76). Bu, bir bakıma bilinçdışının, özne üzerinde gösteren etkisine sahip olduğunu gösterir; yani bilinçdışı simgesel düzey ile ilk karşılaşmadan itibaren özneyi oluşturmaktadır. Bu sebeple bilinçdışı dışsaldır; öznenin içinde aranmaz ve en önemlisi öznenin içinde olmadığı için

dürtülerin bir toplamı olarak da görülemez. Dürtüler söylem ve bedendeki bir yankılanmadır. Dürtülerin deposu olarak zannedilen şey, bilinçdışı öznesinin niteliği olan simgeselin donukluğudur (Lacan, 1991b: s.223). Öte yandan, dil olarak bilinçdışı doğrudan açık değildir; çünkü dilin bilinçdışıyla olan esas bağlantısı bir gösteren konumunda olmasıdır. “Bilinçdışı, doğrusunu söylemek gerekirse, öznenin ilişkisinde onu oluşturan anlamı-olmayan kısımdır” (Lacan, 1981: s.236). Bilinçdışı, hiçbir zaman özne tarafından tanınmaz, fakat özneyi ne ise o yapan hikâyesinden doğar. Özetle Lacan için bilinçdışı, psikanalitik anlamda, zaten öznenin varlığında kaydedilmiş bir takım tarihsel dönemeçleri belirleyen olayların hikâyeleşmesini sağlar.

3.2. ARZU VE DİL

Günlük konuşmalarda arzu, keyif ve zevk çoğu zaman birbirinin yerine ya da birbirlerine yakın anlamlarda kullanılır. Ancak Lacancı psikanaliz, bu terimlerin çoğu kez birbirilerini dışlayan yapıları ifade ettiğini iddia eder. Hatta arzunun, zevk ya da keyif olarak adlandırılan hislenmelere karşı bir savunma olduğu da söylenir. Bu nedenle çoğu kez Türkçeye zevk veya keyif olarak çevrilen Lacan’ın *jouissance* kavramını olduğu gibi kullanmak yerinde olacaktır. Bu kavram kullanımı itibarıyla zevki de keyfi de içerir, ancak daha fazlasının olduğu bir alanı kapsar. Çünkü Lacan bu sözcük üzerinde bazı dil oyunları yapar ve sözcük kendi dilindeki kullanımının da dışına çıkar, Lacancı kuramsal dilin özel bir kavramına evrilir. Böylece kavram kendine özgü bir kapsamı işaretleyen bir isme dönüşür. Evet, *jouissance* adeta insan arzusunu sürekli ayartan, yasanın ve dilin parmaklıkları ardına hapsedilmiş, var gücüyle beden duvarlarını yıkmaya çalışan iflah olmaz, terbiye edilmemiş bir varlığı isimlendirir. İleriki başlıkta bu varlığın çeşitli boyutları hakkında bilgiler verilecektir. Ancak adı geçmişken, başta arzunun doğasını anlamada yardımcı olacak bir kavrama değinmek gerekir.

Baban-nın-Adıyla daha belirgin olarak tartışılacak olan yasa (*loi-law*) kavramı, hem metnin ana teması olan dil ile hem de arzuyla yakından ilişkilidir. Lacan, Lévi-Strauss’un *Akrabalığın Temel Yapıları* eserine gönderme yaparak,

yasanın amacı kültürün hâkimiyetini doğanın hâkimiyetinden üstün kılmak olduğunu söyler. Lévi-Strauss'un temelde evliliğin belirlediği karşılıklı yükümlülüklerle göre işleyen düzenleme olarak gördüğü yasa kavramını Lacan, dilsel işlevi üzerinde durur (Clero, 2011: s.146). Lacan'a göre yasa, dilde Baba'nın-Adı ile temsil edilir. Dilsel-simgesel işlev, kişiye bilinçdışının etkilerini de yükleyerek toplumsal olumlamayı öznenin imgesinde ve eylemlerinde somutlaştırır. Yasa, evlilik gibi toplumsal kurumlarda grup içi dil biçimleriyle kendini buyurur. Bunun yanı sıra yasa, yapısındaki bilinçdışı olan akrabalık adlarını içeren bir düzeni önceler. Lacan'ın, "yasa kendisini dilin düzenine yeteri kadar özdeş olarak tanıtır. Yoksa akrabalık adları olmadan hiçbir güç, nesiller boyunca soyun ipini düğümleyen-özen tercih ve tabuların düzenini tesis edemez" diye bahsettiği şey dilin önceliği haline gelir (Lacan, 2005: ss.229-230). Lacan'ın yasanın dil ile ilişkisini vurgulamasının nedenlerinden biri de yasanın bir bakıma simgesel bir isteği gösterme biçimi olmasıdır. Enstest tabusunda babayı nefret nesnesine dönüştüren anneye olan arzudur. Yani kişiyi Şey'e doğru, anneye doğru taşıyan neden Lacan'ın "yasanın arka yüzü" dediği arzudur, "yasa ve bastırılan arzu tek ve aynı şeydir" (Lacan, 2005: s.787). Burada Lacan, yasanın tanınmaz kıldığı yollarından çıkardığı arzuyu her ne kadar yasanın özel bir yerine yerleştirse de dilsel alanda her ikisi de açıkça aynı görevi yapması nedeniyle örtüşür. Arzu eksiklikten doğar ve arzulayan öznenin eksiklik duyduğu şey yasa ile engellenmiş *jouissance*'dır. Yasa *jouissance*'ın sosyal bir işleve cevap veremediğine hüküm getirir. Onun yoğunluğu ve tüketiciliği, insanı sosyal teamüllerin dışına sürükler.

Lacancı kuramın temel kavramlarından biri olan arzu insan varlığının kalbi ve psikanalizin temel ilgi alanlarından biridir (Evans, 2006: s.37). Spinoza'nın, zihin ile benden arasındaki ilişkiyi belirleyen, insanın var olmaya yönelik özsel bir çabası olarak gördüğü arzu kavramını (Türkmen, 2017: s.287), Lacan, gösteren işlevinin evrensellikle olan bağımlı ilişkisiyle ifade eder.

Spinoza'da tamamen yanlış bir şekilde panteizm olarak düşünülen şey, basitçe tanrısal alanının gösterenin evrensellikğine indirgenmesidir. Bu da insan arzusundan dingin, istisnai bir kopuş yaratır. Spinoza'nın söylediği kadarıyla *arzu insanın özüdür*; ancak bu arzuyu, yalnızca gösterenin işlevi aracılığıyla

ilahi niteliklerin evrenselliğine radikal bir bağımlılık içinde tesis ettiği ölçüde mümkündür (Lacan, 1981: s.275).

Ancak Lacan arzudan bahsederken kastettiği herhangi bir arzu değil, her zaman bilinçdışı arzudur. Bunun nedeni Lacan'ın bilinçli arzuyu önemsiz görmesi değil, sadece psikanalizin merkezi kaygısını bilinçdışı arzunun oluşturmasıdır. Ona göre bilinçdışı güdüler cinsel arzuyla sınırlıdır (Lacan 2005: s.359).Türsel arzu olan açıklık, bilinçdışının tanınmasını sağlayacak hiçbir şeyde temsil edilmez (2005: s.360).

Psikanalitik tedavinin amacı, analizanın arzusu hakkındaki gerçeği fark etmesini sağlar (Evans, 2006: s.37). Kişinin arzusunu ancak konuşmada dile getirildiğinde tanımak mümkündür: “Arzu, ancak başkasının huzurunda formüle edildiğinde, adlandırıldığında kelimenin tam anlamıyla tanınır” (Lacan, 1991a, s.183). Tanınma nesne olma düzeyinde gerçekleşir. Öyleyse arzunun dilde nesneleşmesi varlığının en belirgin boyutudur. Lacan bu düşünciyi destekleyecek daha açık bir ifadeyle “insan arzusunun anlamı, başka hiçbir yerde ötekinin arzusunda olduğu kadar açık bir biçimde ortaya çıkmaz” der (Lacan, 2005: s.222). Tabi ki, bunun sebebi ötekinin arzu edilen nesnenin anahtarlarını elinde bulundurmasıdır. Ancak her şeyden önce burada arzunun nesneleşmesi, öteki tarafından tanınmasıdır. Başka bir deyişle arzunun nesneleşmesi öteki tarafından tanınmasına bağlıdır. Şöyle bir denklemlerle tanımlamak mümkün mü? Arzu nesneleşmeden dilsel alan taşınamaz. Öte yandan, Lacan paradoks gibi görünen başka bir bakış açısı daha sunar: İnsan arzusunda açığa çıkan şey, gösterenler tarafından bastırılır, engellenir (Lacan, 2017: s.235). Eğer arzunun dildeki ‘nesne olma’ durumuna açıklık getirilirse, yani ‘nesne’ kavramının bilinçdışı bilgiyle ve arzu ile ilişkisi göz önünde bulundurulursa düşüncedeki paradoks tutarlı bir ilişkiye dönüşebilir. Lacan’a göre arzu, anlamlandırma zinciriyle ilişkili olarak kurulur ve insan öznesinin evriminde kendisini ilk olarak bir talep şeklinde ortaya koyar (Lacan, 2017: s.236). Özne arzuyu konuşmada ifade ederek onu bir biçimde varlığa dönüştürür. Analizin de en etkili eylemi, öznenin arzusunu tanıması ve adlandırmasıdır. Ancak sorun tamamıyla verili bir şeyi tanımak değildir. Lacan'ın ifadesiyle “özne onu adlandırırken dünyada yeni bir varlık yaratır; onu ortaya çıkarır” (Lacan, 1991b, s.228).

Arzunun dilde nesneleşmesi, arzu nesnesinin dil alanında karşılaşılan bir nesne olduğu anlamına gelmez. Özne, sadece arzu nesnesine simgesel bir karşılık bulduğunu düşünür. Çok geçmeden, arzunun nesne ile olan uyumsuzluğu konuşmanın sınırlılığıyla fark edildiğinde, arzunun temel eksiklikten kaynaklanan sınırsızlığı kendini gösterir. Lacan’a göre, doğası gereği özne-nesne ilişkisini tamamlayan uyumlu bir nesne fikri, yalnızca analitik deneyimle değil, erkek ve kadın arasındaki ilişkilere ilişkin ortak deneyimle de çelişir. “Arzu ve konuşma arasındaki temel uyumsuzluk” nedeniyle arzunun konuşmada ifade edilmesinin bir sınırı vardır (Lacan, 1994a: s.19; 2005: s.275). Her ne kadar arzu hakkındaki hakikat tüm konuşmalarda bir dereceye kadar mevcut olsa da, konuşma asla arzu hakkındaki hakikatin tamamını ifade edemez. Konuşma arzuyu ifade etmeye çalıştığında, her zaman konuşmayı aşan bir artık, bir fazlalık vardır (Evans, 2006: s.37).

Arzu kavramının, temelindeki kökensel eksikliği Lacan, ihtiyaç ve talep kavramlarının ilişkisi bağlamında ele alır. İhtiyaç tamamen biyolojik bir içgüdüdür; organizmanın gereksinimlerine göre ortaya çıkan ve tatmin edildiğinde (geçici de olsa) tamamen kaybolan bir iştaktır (Evans, 2006: ss.37-38). Görünür bir bedensel eksiklikle doğan insan, kendi ihtiyaçlarını karşılayamaz, bu nedenle, bu ihtiyaçlarının karşılanması için başkasının yardımına bağımlıdır. Ötekinin yardımını alabilmek için bebek, ihtiyaçlarını sesli olarak ifade eder. Yani ihtiyacın talebe göre ifade edilmesi gerekir. Bebeğin ilksel talepleri yalnızca dile getirilemeyen çılgınlıkları olur, ancak bunlar başkasının bebeğin ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet etmesine yarar. Öte yandan, Ötekinin varlığı kısa sürede kendi içinde ihtiyacın karşılanmasının ötesine geçen bir önem kazanır, çünkü Ötekinin bu varlığı, onun sevgisini (*love*) simgeler. Böylece talep çok geçmeden ikili bir işlev üstlenir; hem ihtiyacın dile getirilmesi hem de sevgi talebi olarak hizmet eder (Evans, 2006: s.38). Ancak Öteki, öznenin ihtiyaçlarını karşılamak için ihtiyaç duyduğu nesneleri sağlayabilirken, öznenin arzuladığı koşulsuz sevgiyi sağlayamaz. En ilksel nesne olarak anne nesnesiyle olan ilişkinin başlangıçta ürettiği imge, Lacan’ın deyimiyle ‘Ötekinin arzusunun dolaşımı’ üzerinde etkili olur (Lacan, 2017: s.237). Dolayısıyla talepte dile getirilen ihtiyaçlar karşılandıktan sonra bile talebin diğer yönü, yani *aşk* arayışı tatmin edilmemiş kalır ve bu arta kalan şey arzudur. “Arzu ne tatmin isteği ne de sevgi talebidir; birincinin ikinciden çıkarılmasından kaynaklanan farktır” (Lacan, 2005: s.287). Böylece arzu,

ihtiyacın talebe eklemesiyle üretilen fazlalıktır; “Talebin ihtiyaçtan ayrıldığı noktada arzu şekillenmeye başlar” (2005: s.311). Tatmin edilebilen ve daha sonra başka bir ihtiyaç ortaya çıkana kadar kişiyi motive etmeyi bırakan bir ihtiyacın aksine, arzu asla tatmin edilemez; ebedidir. Çünkü arzu denilebilir ki, talebin rotasına göre ilerler. Arzunun gerçekleşmesi, doyuma ulaşmak değil, arzunun yeniden üretilmesinden ibarettir.

Arzunun sürekli yeniden üretilmeye yönelik döngüsü Žižek’in öne sürdüğü gibi “arzunun paradoksunu oluşturan tuzakları” içerir. Arzunun gerçekleştirilmesi veya karşılanması bir tatmin sonucunu doğurmaz. Arzu kendini yeniden üreterek gerçekleşir, bu arzunun dairesel hareketiyle örtüşen bir durumdur. Arzunun gerçekleştirilmesi, kurucu nitelik olarak eksiğin arzuyu yeniden üretilen bir duruma taşınmasıdır. Böylece Lacan’ın endişe kavramı da açıklık kazanmış olur. Arzunun nesne-nedeni eksik olduğunda değil, nesneye fazla yaklaşımdan ve böylece eksiği, dolayısıyla arzuyu kaybetme tehlikesinden ötürü endişe ortaya çıkar (Žižek, 2005: s.21). Eksiğin bulunamaması, arayışın devam ettiğini gösterir, dolayısıyla yeniden üretilen arzu bir sonraki aşamayı doğurur. Yeni bir aşamanın doğuşu, ihtiyaç ve talep arasında sürekli devam eden döngüsel bir yörünge üretir. İhtiyacın talebe dönüşmesi şeklinde ilerleyen bu yörüngenin bir yerinde beliren talep, ihtiyaç ile ihtiyaç fazlası *sevgi* arasında ikili bir işlevi gerçekleştirerek döngüyü sağlar.

Lacan’a göre eksiklik, boşluktur, sıfırdır, içgüdünün önünde durur. Anatomik bir tamamlayıcının yokluğunu ifade eder ve organik ihtiyacı doğurur. Aşk, nesnesini gerçeklikteki eksikten yaratır. İşte bu noktada arzu, aşk nesnesinin gerçeklikle münasebetini perdeler (Lacan, 2005: s.366). Lacan, *Écrits*’de sıklıkla eksiklik (*manqué*) ya da boşluk (*béance*) terimlerini kullanır ve bunu her zaman, herhangi bir içgüdüsel ifade ya da yönlendirilmiş arzu önünde yatan şeyin ne olduğunu gösteren bir bağlamda yapar. Dolayısıyla eksiklik, erotojenik bölge ve işaret tarafından ‘ifade edilen’ içgüdüden önce gelen şeydir. Aynı zamanda bir gösterenle ifade edilen arzudan da önce gelir. Eksiklik, erotik bir çekicilikten ziyade, geri dönüşü olmayan bir tamamlanmamışlığın yaşanmış draması fikrini ima eder (Lemaire, 1981: s.162). Bir bakıma insandaki, insanlık durumundan kaynaklanan tüm radikal kaygıları kapsar.

Bu noktada arzu ve dürtü arasındaki ayrıma kısaca değinmekten fayda var. Lacancı kuram açısından önemli bir ayrımdır. Çünkü bu ayrım, arzunun nesnesine, *objet petit a* (nesne a)'ya götürür. Her ikisi de Ötekinin alanına ait olmasına rağmen, arzu tektir, dürtüler ise çoktur. Başka bir deyişle dürtüler, arzu adı verilen tek bir gücün belli (kısmi) tezahürleridir. Dürtünün aksine tek bir arzu nesnesi vardır. Ancak *objet petit a*, arzunun farklı kısmi tezahürlerdeki belli kısmi nesnelerle temsil edilir. Öyleyse, *objet petit a* arzunun yöneldiği nesne değil, arzunun nesne-nedenidir. Arzu bir nesneyle değil, bir eksiklikle ilişkilidir (Evans, 2006: s.38). Başka bir ifadeyle eksikliğin nesnesiyle ilişkilidir. Bu eksiklik imgeselde kayıp olanın nesne imgesine, simgeselde ise kayıp nesnenin bir gösterenine dönüşür. Bu nesne kayıp olmakla var olur. Öyleyse burada bakış ve nesnenin örtüşmesinden, nesnenin bakışa, bakışın da nesneye dönüştüğünü söylemek ve bu dönüşümü, 'olarak' sözü aracılığıyla birbirini temsil eden veya birbirini sunan bir ilişkilendirmeye ifadelendirmek mümkündür. Yani hemen tümce içerisinde geçirerek bir örnek vermek gerekirse, nesne *olarak* bakış, arzuyu görsel açıdan tetikler. *Seminer XI*'de söylendiği gibi "bakış, görünür alandaki *objet petit a*" (Lacan, 1981: s.105). Lacan, daha sonra *Seminer XVI*'da da bakışın görsellikle oynadığı rolü şöyle açıklar: "İzleme arzusunun alanındaki *objet petit a*'yı estetik düzeye tercüme etmeye çalışırsak, o tam olarak görüntünün ardında eksik kalan kimi anlamsız veya karanlık unsurlardır" (Lacan, 2006: s.289-290). *Objet petit a* herhangi bir mevcudiyete sahip olmadığından, görsel alandaki (imgeseldeki) bir boşluk (*lacuna*) olarak arzuyu tetikler. Bu bağlamda *objet petit a* olarak bakış, öznenin görüşündeki bakma eylemi değil, görünen alandaki nesne eksikliğidir; bir bakıma nesneden özneye yansıyan bakıştır. Bu haliyle dürtüleri harekete geçirir. Özneye Ötekinin sınırını vaader, ancak bunun sır olması için sürekli saklı olması gerekir. Dolayısıyla özne için tatmin, ancak bu ayrıcalıklı nesnenin etrafından dönen dürtüyü takip etmesine bağlıdır. Denilebilir ki, görünen alandaki nesne eksikliğinin bir bakış olarak yansması *sfumato* tekniği etkisini yarattır. Resimde kullanılan bu tekniğin en meşhur örneği, Leonardo da Vinci'nin *Mona Lisa* tablosudur. Bu teknik ile resimlerdeki görüntülerde amaç sert hatlara yumuşaklık kazandırmaktır. Bir bakıma 'estetiğin/güzelliğin yasası'na uydurmaktır, denilebilir. İtalyanca 'duman' anlamına gelen *sfumare* sözcüğünden türetilmiştir. Böylece *sfumato* terim olarak belli belirsiz, sırlı bir görüntüyü ifade etmek için kullanılır. Bu tekniği kullanan Da Vinci, *Mona Lisa*'da sunduğu yarı karamsar gülümseme ile aslında izleyiciye bir

bakış yöneltir. Bu bakış Mona Lisa'nın gülüşüyle imgeye taşınır. Ancak bu imge, aynı zamanda sakınan ve sırf sıkındığından dolayı 'orada bir şey var' düşüncesini doğuran bir nesnedir. Bir dil olarak resmin izleyicisiyle yaptığı konuşmada, eksik olan bir fazlalık kendini gösterir. Mona Lisa'nın gülüşü onun arzusunu bastıran bir gösterendir. Bu gülüş hem Mona Lisa'nın arzu nesnesinin nedeni hem de bizzat bu arzuyu engelleyen bariyerdur. Gösteren olarak Mona Lisa gülüşü, bu güne kadar pek çok düşünce ile ilişkilendirilmiştir. Monna Lisa'da hamilelik ya da hastalık belirtileri görenlerin yanı sıra zamanla ona denizkızı, I. François'nın metresi ya da Atlantis Kraliçesi gibi farklı kimlikler mal edilmiştir. Hatta onun bu efsanevi bakışı bir Monna Lisa sendromu oluşturmuştur: Ona bakan gülümseyişinin esiri olur, gülümseyiş gitgide bilmecemsi, tanımlanamaz bir havaya bürünür, o zaman da tablonun bütünü gizemli bir ayna örneğine dönüşür (Vezzosi, 2002: s.149).

Lacan *objet petit a* kavramını, kayıp nesnenin Ötekinin (*l'Autre*) veya dil alanına, -bir bakıma Mona Lisa gülüşüne- indirgenemeyeceğini göstermek amacıyla üretir. Simgesel kimliğe ev sahipliği yapan Büyük Ötekinin toplumsal nüfuz alanının tersine, o ideolojik çağırma ya da anlamlandırma sürecinde kaybolmuş küçük ötekinin (*petit autre*) özel bir türüdür. *Objet petit a*, temsilin alanında ya da dilin dünyasında sabitlenemez. O kaybolmadan önce var olmamasına rağmen, dilin öznesinin dile giriş yapmak için ardında bıraktığı kayıp nesnedir (McGowan, 2012: s.28). Bildik nesne tanımına uymayan, ama aynı zamanda *nesne* olmanın dışında tanımlanamayacak olan *objet petit a*, Lacancı kuram açısından dilin doğasına ait en temel niteliği belirtir. Bu aynı zamanda dil ile Gerçek arasındaki ilişki tarzına bir örnek sunmaktır. Gösteren tam olarak simgesele yerleşemeyen Gerçeğe ancak *anlam etkisi* ile gönderme yapabilir. Bir gösterenin, temsil etmediği başka bir gösterenle ilişkisi fazladan bir nesnenin varlığına gönderme yapar. Konuşmanın, öznenin söylemek istediğinden fazlasını söylemesi, dile yakalanmamış bir nesnenin varlığına işaret eder. Ancak bu nesne yine dil alanında yokluğuyla var olan bir nesnedir. Bu açıdan Lacan bir üst-dil tanımının doğru olmadığını düşünür (Lacan, 2005: s.488). Ona göre üst dil olarak tanımlanan nitelikler zaten dilin doğasına aittir. "Üstdil diye bir şey yoktur" sanki tersi bir anlama geliyormuş gibi kabul edilir, ancak verili gerçekliği adlandıracak saydam bir mecra işlevi görecektir herhangi bir dil yoktur. Şeyler hakkındaki her nesnel önerme kendisiyle arasında bir tür mesafeyi, gösterenin

düz anlamından bir şekilde çıkmayı içerir. Kısacası, dil her zaman söylemek istediğinden az çok başka bir şey söyler. Bu konuda Žižek’in okumasına atıfta bulunmak destekleyici olur.

Lacan’ın öğretisinde, “üstdil diye bir şey yoktur” önermesi düz anlamıyla kabul edilir. Bu, her türlü dilin bir anlamda nesne-dil olduğu anlamına gelir: Nesnesiz dil yoktur. Dil görünüşte bir özgöndergesel hareket ağına yakalandığı zaman bile, görünüşte yalnızca kendisinden bahsettiği zaman bile, bu harekete nesnel, anlamlandırıcı-olmayan bir göndermede bulunulur. Lacan’ın buna verdiği ad, tabii ki *objet petit a*’dır. Gösterenin özgöndergesel hareketi kapalı bir dairenin hareketi değil, belli bir boşluğun etrafındaki eliptik bir harekettir. Ve bir bakıma kendi kaybıyla örtüşen özgün kayıp nesne olarak *objet petit a*, tam da bu boşluğun cisimleşmesidir (Žižek, 2011a: s.172).

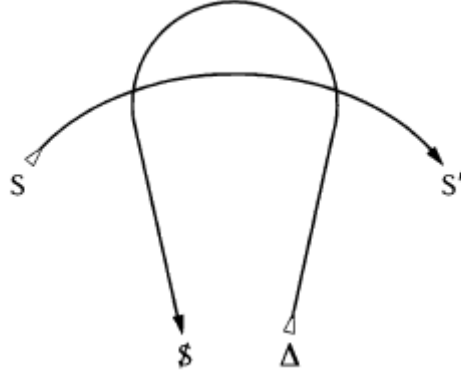
Dilin Öteki düzlemde olması dolayısıyla arzusunun Öteki nezdinde talep edilmesi şöyle formüle edilir: “İnsanın arzusu Ötekinin arzusudur” (Lacan, 1981: s.38). Arzu esasen “Ötekinin arzusunun arzusu”dur; bu hem bir başkasının arzusunun nesnesi olma arzusu hem de bir başkası tarafından tanınma arzusu anlamına gelir.

Eğer insan yalnızca Ötekinin arzusu düzeyinde kendi arzusunu, Ötekinin arzusu olarak tanıyabiliyorsa, arzusunun hiçbir zaman fark edilemeyeceği bu noktada, onun silikleşmesine engelleyecek bir şey yok mu? Bu engel hiçbir zaman kaldırılmaz, kaldırılamaz da çünkü analitik deneyim bize Ötekinin arzusu düzeyinde bir zincirin devreye girmesiyle öznenin arzusunun oluştuğunu gösterir (Lacan, 1981: s.235).

İnsan öznesinin doğumundan itibaren yaşadığı radikal eksiklik, ihtiyaç ve talep ekseninde Ötekine önem yükleyen fazlalıklar üretir. Bu üretimin organik yönü bakidir, ancak dönüşümle dilsel bir ontolojik kimlik de kazanır. Şöyle ki, özne, eksiklikten arzuya geçerken aslında dile ulaşır ve arzudan talebe geçerken kendini dile yabancılaştırır, kendini yaratır ve istediği gibi şekillendirir (Lemaire, 1981: s.161). Çocuk, ihtiyacını şu ya da bu biçimde ifade ederken, onu gösterene yabancılaştırır ve onun temel hakikatini ele verir. Eksikliğin, ihtiyacın ve içgüdünün gerçek nesnesi sonsuza dek kaybolur, bilinçdışı atılır. Özne, bilinçdışı hakikati ve bu hakikati kısmen yansıtan bilinçli dil şeklinde ikiye ayrılır (1981: s.163). Bu aynı

zamanda insanın kendisini tatmin edecek bir şey bulma arayışındaki radikal yetersizliğinin de nedenidir.

Lacan, arzunun, gösteren tarafından ifade edilmesi temelinde tanımlanan bir özneye göre nerede konumlandığını göstermek için ‘arzu grafiği’ adını verdiği formülasyonları kurar (Lacan, 2005: s.681).



Şekil 3: Lacan'ın 1. Arzu Grafiği

Lacan, bu formülasyonların ilk örneklerini *Seminer V* ve *Seminer VI*'de oluşturup, *Seminer XVI*'de de geliştirmeye devam eder. Bu grafikler, öznenin kendini içinde bulduğu dil-öncesi belirsiz yaşam akışına dilin müdahalesini gösterir. Grafik (Şekil 1), $S \rightarrow S'$ vektörü (soldan sağa) ve $\Delta \rightarrow \$$ (sağdan sola) özneleşme vektörüyle temsil edilen bir anlamlandırma zincirini gösterir. Burada, gösterenin, anlamın normalde belirsiz olan kaymasını durduran, Lacan'ın 'kravat düğümü' (*button tie*) adını verdiği kesişme noktaları gösterilir. Bu kesişmeler, $S \rightarrow S'$ vektörünün anlamlandırma zincirinin üzerinden geçmesiyle oluşur ve böylece anlamlandırma zincirinde anlamın kaymasını durdurduğu varsayılır; tıpkı kravat düğümünün kravatın düşmemesi için iki tarafı kavramasına benzer. Böylece bu anlam yaratan müdahale, *point de capiton* olarak gösteren tarafından -yani anlamlandırma zincirinin sonsuz kaymasını durduran gösterenin neden olduğu döngüyle- mümkün olur (Lacan, 2005: s.681). Grafikte hareket yönünün çıkışında olan ilk hücrelere, yani S ve Δ (ihtiyaç) hücrelerine bakıldığında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, beden tek başına hiçbir anlam üretmediğidir. Çünkü (S) gösteren olarak dilsel bir varlık, ihtiyacı temsil eden Δ hücresinin ulaştığı hücre ($\$$) ise bölünmüş öznedir.

Anlamların üretilmesi için, bir anlamlandırma zinciri tarafından, yani dil ve onun taşıdığı simgeleştirme tarafından durdurulması gerekir.

Yalnızca tatmin arayan ihtiyaç sahibi varlığın (Δ) yaşam yörüngesi dil tarafından kesilir ve biyolojik ihtiyaçlar, bu dilsel/kültürel yakalama aracılığıyla arzulara dönüştürülür. Dolayısıyla arzunun öznesi, gösterenin öznesi olduğu sürece indirgenemez bir şekilde bölünür, 'ekleminden çıkar', asla kendisiyle çakışmaz (Vighi, 2019: s.179). Böylece $S \rightarrow S'$ vektörü ile $\Delta \rightarrow \$$ vektörü arasında negatif yönelimli çift kesişim meydana gelir. Lacan, $\Delta \rightarrow \$$ vektörünü, 'olta kancası'na benzetir, onun grafikteki durumunu şöyle anlatır:

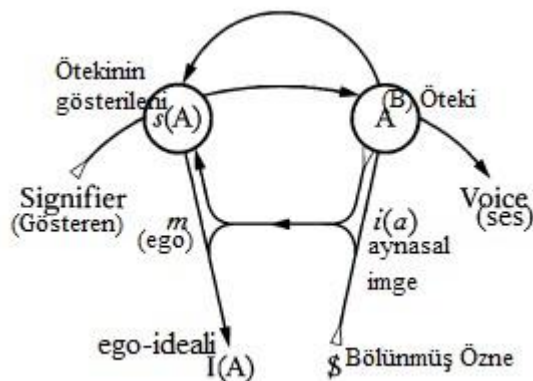
Bu vektör, kancaya takılan balığı gösterir; bu balık, güçlü yüzüşüyle kavrayışımızdan kaçırdığı şeyi temsil etmeye, onu söz-öncesi bir gelgitte boğmaya çalışan niyetten, yani ihtiyacın geri dönüşüne dair etolojik* şemada hayal edilen gerçeklikten daha az uygundur (Lacan, 2005, s.682).

Anlamlandırmanın kapitone noktası (*point de capiton*) aracılığıyla geriye dönük olarak işlemesi, dilin bedene yabancılaştırmayı aşılmasıdır. Tümcenin yüklemi olarak seçilen bir terim sayesinde, tümcenin ikincil olan anlam ağı, geriye dönük olarak anlam kazanır. İkinci ağ, yani gösterilenin ağı, tıpkı birincinin yapısının ikincinin yollarını yönetmesi gibi, tarihsel olarak ilk ağ etkileyen, somut olarak telaffuz edilen söylemlerin artzamanlı kümesidir (Lacan, 2005: s.345). Dilin artzamanlı (geriye dönük veya "olumsuz yönelimli") işleyişinin tanımı nispeten sorunsuz olsa da, eşzamanlı olarak işleyişi daha karmaşıktır. "Bu kravat düğümünün artzamanlı işlevi, bir tümcenin kendi anlamını yalnızca son terimiyle kapattığı zaman, tümcedeki her terimin diğer terimlerin oluşturduğu yapıda tahmin edilebildiği ve geriye dönük etkisiyle onların anlamlarını mühürlediği sürece bulunabilir" (Lacan, 2005: s.682).

Lacan'ın birinci arzu grafiğinde ortaya koyduğu düşünceler, dilden çok konuşmanın (*parole*) önemine vurgu yapar. Konuşma zamana ve arzuya, dilden daha fazla duyarlıdır. Öznenin kendi üretimi olan konuşma, dilden daha fazla özneye

* Etolojik: Hayvan davranışlarını inceleyen zoolojinin bir alt dalıdır. Etoloji, daha çok evrim, nöroanatomi ve ekoloji gibi bazı bilimlerle iş birliği halinde yürütülen, laboratuvar ve alan çalışmalarını kapsar. Bu bilimin amacı hayvanların davranışlarını incelemektir; çoğu zaman tek bir davranış kalıbının değişik hayvanlarda nasıl ortaya çıktığını araştırır.

Lacan'ın ikinci arzu grafiğinde ise, ihtiyaçlar öznesinden yasaklanmış özneye geçişi gösteren ($\Delta \rightarrow \$$) öznelğin 'olta kancası' vektörünün yerini, öznenin ilk tözsel özdeşleşmesi olarak yasaklı öznenen benlik-idealine geçişi işaret eden [$\$ \rightarrow I(A)$] bir vektör alır (Vighi, 2019: s.185).

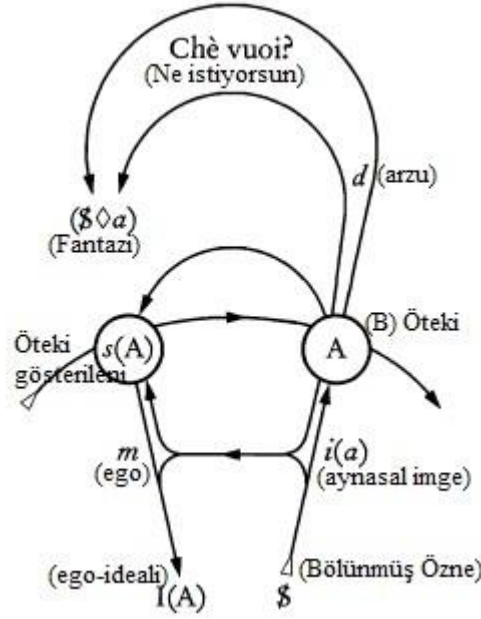


Benlik-ideali olarak I(A), kendiliğın dışında, kişinin kendisini bir başkasının bakış açısından gördüğü simgesel özdeşleşme noktasında durur. Özne, Ötekinin (Ötekinin idealleri ve değerleriyle dolu) bakış açısındaki kendisiyle özdeşleştiği ölçüde vücut bulur; başka bir deyişle, Ötekinin sahip olduğu ideali, Ötekinin gözündeki (benlik-ideali) ideal olabilmek için olması gereken ideali içselleştirir. Benlik-ideali, kişinin kendi benliğini tıpkı ebeveynlerinin onu gözlemleyip değerlendirmesi gibi, bir bütün veya bütünlük olarak gözlemlediği ve değerlendirdiği, benliğin dışında bir noktadır (Fink, 2004: s.116-7).

Lacan, bu ikinci grafikte tanımladığı şeyin, “öznenin her aşamada bir önceki aşamada (olacak) haline geldiği ve ‘olacak’ ifadesinin yalnızca gelecek zaman kipiyle duyurulan geriye dönük bir etki olduğunu” belirtir (Lacan, 2005: s.684). Özne, ilk grafikte anlatıldığı gibi \$’a ulaştıktan sonra geriye dönüp kendisine bakarak anlık bir belirtiyi yakalamasıyla simgesel özdeşleşmesini tamamlar. Bu nedenle ikinci grafiğin ana özelliği, özneliğin oluşumunda dilin kurucu rolünü tamamlayan imgesel yakalamanın ana hatlarının çizilmesidir. İmgesel, simgeselin belirlenimi olarak yeniden biçimlendirilir; ötesine geçilemeyen simgesel ufuk olarak dilin ilk, kurucu müdahalesinin bir sonucu olarak, sadece benliğin oluşumundaki rolünü oynar (Vighi, 2019: s.186). Grafik şunu resmeder: Bölünmüş özne (\$), geriye dönüp baktığında emin olabileceği tek şey, “aynada yakalamayı umduğu imgesinin buluşmaya gelmiş” olmasıdır (Lacan, 2005. s.684). Ayna çocuğa biyolojik bedeninin istikrarsız birliğinin bir imgesini, yani benlik duygusunu umarak rahatlık sağlayan benliğin imgesel yansıması olan ideal-benliği $i(a)$, sağlar. Aynı zamanda bu birlik çocuğun bedeninden ve bedeninin duyumlarından bağımsız, dışsal olarak algılanır.

Lacan’a göre benlik (ego), hâkimiyet yeteneğini sınamak için oluşturulmuş bir yarışma ve bir yön bulma oyunudur (Lacan, 2005: s.685). Başka bir deyişle, Ötekiden elde edilen anlamlandırıcı malzemenin kendi ‘ikiyüzlülüğü’nü maskeleyemeye çalıştığı bir savaş alanıdır; bu, gösterilenle kusursuz bir şekilde örtüşmediği için gösterenin ikiyüzlülüğünden başkası değildir (Vighi, 2019: s.187). İmgeselin benliğin oluşum sürecine katkısı, $i(a)$ ve m' ’yi (moi , ego) birbirine bağlayan vektörün gösterdiği gibi ayna evresinde olur. Lacan’ın, arzu grafiğini geliştirdiği bu aşamada, bu imgesel vektörün, benlik oluşumunun diyalektiğine iki kez kaydedilir. Birincisi, \$’dan $I(A)$ ’ya giden daha geniş özdeşleşme vektörünün ‘kısa devresi’ olarak varlığını sürdürür; ikincisi ve en önemlisi, üst vektörün A ’dan $s(A)$ ’ya ‘dönüş rotası’ olarak işlev görür, böylece öznenin dille ilk karşılaşmasından sonra özne için bir anlam bulmaya çalışır. “Bu, benliğin sadece söylemin Ben’i olarak değil, onun anlamının metonimisi olarak ifade edilmesiyle tamamlandığını gösterir” (Lacan, 2005: s.685). Öteki aracılığıyla özneleşme, özneliğin oluşumu ve öznenin arzularının formüle edilmesi için bir tür dayanak noktası işlevi gören metonimik özdeşleşme sürecine bağlıdır.

Lacan'ın bu ilk iki grafiğe yüklediği ortak nitelik, öncelikle öznenin gösterene ne ölçüde bağımlı olduğunu, sonra da arzunun kendisinin bu bağımlılıktan nasıl doğduğunu açıklamasıdır. Arzunun gücü ve gerçek tanımı, zorunlu olarak simgesel yapılara tabi olmasından kaynaklanır. Lacan, doğal ya da kendiliğinden arzu diye bir şeyin olmadığını söyler, çünkü tüm arzular statülerini gösteren aracılığıyla kazanırlar (Lacan, 2005: s.688).



Şekil 5: Lacan'ın 3. Arzu Grafiği

Lacan'ın geliştirdiği üçüncü arzu grafiğinde, (Şekil 3), özne (\$) vektörü Ötekinde yarılıp *asimptotik* eğriler halinde fantaziye (\$\diamond a\$) ulaşır. Arzu bu iki eğri arasında konumlanır. Ötekinden gelen “*Chè vuoi?*” (*Ne istiyorsun?*) sorusu özneliğin istikrarsız tutarlılığını sürdürecektir olan fantazi formülüne yol açar: \$\diamond a\$. Burada Lacan'ın “bilinçdışı Ötekinin söylemidir” (*discours de l'Autre*) formülünü nesnel bir belirlenimi içerdiğinden dolayı anımsamak faydalı olur. Tabi bu anımsamaya şunu da ekleyerek tamamlamak gerekir: “İnsan arzusu Ötekinin arzusudur” (*le desir de l'homme est le desir de l'Autre*). Çünkü bu ifade de öznel bir belirlenim sağlar. Öznel belirlenimden kasıt, insanın arzuladığı ve insan tutkusunun gerçek kapsamını sağlayan şeyin Öteki olmasıdır. Bu nedenle Ötekinin “*Che vuoi?*”, “*Ne istiyorsun?*” gibi bir biçim alan sorusu (*la question de l'Autre*), özneyi kendi arzusunun yoluna en iyi yönlendiren sorudur (Lacan, 2005: s.690). Lacan'ın arzu grafiğini tamamlanmış biçimine doğru itecek olan da bu üst üste bindirilmiş yapının kavramsal düzeyidir.

Bu yapı kendisini ilkin, (A)'nın dairesine Öteki için dikilmiş bir soru işaretinin taslağı gibi yerleştirir ve böylece ardınca ifade ettiği soruyu simgeleştirir.

Arzu grafiğinin zirvesindeki fantazi formülü, öznenin gösterene tabi olmasından dolayı uğradığı bölünmeyle (*spaltung*) yakından bağlantılı olan kısıtlanma ya da düşme anını bir nesne durumuna yerleştirilmesiyle ilgilidir. Öznenin düşmesinin temelindeki kısıtlanma ve eksiklik simgesel alanda daha öte bir boyuta, yani yasa ilişkisi işaret eder. Çünkü yasa, ensest yasağı yoluyla tesis ettiği arzunun hizmetindedir. Bu nedenle arzunun tesis edilmesini sağlayan eksikliği yaratan, kastrasyon varsayımıdır. Arzu, arzuya duyulan arzudur, “Ötekinin arzusu”dur ve yasaya tabidir. İnsan arzusunun Ötekinin arzusu olmasından dolayı aşk (*amour*), ‘arzunun cehaleti’ni içeren bir tutku olmasına rağmen, tüm önemini arzuya bırakır. Bu yüzden aşk, karşılıklı bir işaret (*fait signe**) çıkardığından dolayı her zaman karşılıklıdır (Lacan, 1998: s.4). Buradan aynı zamanda ‘insanın arzusu, Öteki içindir’ gibi bir okumanın da geçerliliği ortaya çıkar. Lacan, arzu edilen nesnenin her zaman-zaten Ötekinin isteği olarak varsayılmasından ve aynı zamanda arzunun nesne-nedeninin nihai olarak bir eksiklik olmasından dolayı öznenin aslında istemediği şeyi arzuladığını söyler. Özneye kendisinin de farkında olmadığı bir yanlış tanıma içkindir. Özne, arzusunun kalıcılığını tersine ve kesintili bir biçimde benliğe aktaran olumsuzlamayı sahiplenerek korur (Lacan, 2005: s.691). Bu karmaşık düşünce kısaca, *objet petit a*’nın varlığıyla sınırlandığı ölçüde özne ile arzu arasındaki ilişkinin karar verilemez doğasını özetler. Arzunun nesne-nedeni tam olarak olumsuzlamanın üstlendiği biçimdir. Eksikliğin yansıması olarak *objet petit a*, arzuyu ve aynı şekilde benliği destekleyen yanlış tanımayı sıra dışı bir şekilde özümser. Buna rağmen, bu tür bir nesnenin içinde gizlenen olumsuzluk nedeniyle benliğin kendisi sürekli olarak, arzunun işleyişini karakterize eden ‘kesintiler’ (tutarsızlıklar veya çelişkiler) üzerinde pazarlık yapar (Vighi, 2019: s.199).

Öznenin gösterene zorunlu itaatini haritasını çizen grafikteki yörünge, bir yandan öznenin Ötekinin arzusunda yabancılaştığını doğrulayan, aynı zamanda ‘düşme’nin yalnızca yabancılaşmayı radikalleştirerek ortaya çıkabileceğini öne süren fantezi ile sonuçlanır. Böylece fantazi, bir başa çıkma mekanizması olarak

**Fait Signe* bir işaret vermek, sinyal vermek (birine bir şey vermek) ve bir işaretin rolünü oynamak anlamına da gelir.

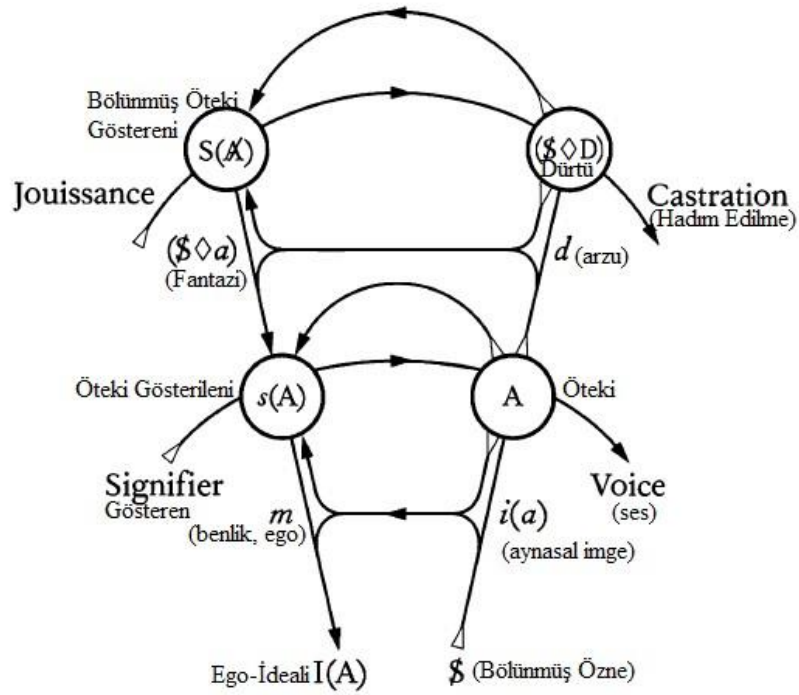
yabancılaşmayla başa çıkmanın aksiyomatik bir yolu haline gelir (Vighi, 2019: s.200). O halde paradoksal olarak, öznenin kendi yabancılaşmasını yıkmasının tek yolu, bir eksikliğin metonimisinin en radikal anlamı (olumsuzlamanın üstlendiği biçim) içinde *objet petit a* olarak kendisini kavrayarak ona teslim olmaktır (Lacan, 2005: s.691). Bu durumda, Lacan'ın öznenin düşmesi ile ilgili olarak söz ettiği öznenin kısıtlanması (*objet petit a*'ya dönüşmesi), bu işleyişin kendine ait bir içeriği olmayan özneye ilettiği ölçüde, öznenin gösterene tam teslimiyetine dayanır.

(A)'dan yarılarak (*spaltung*) ilerleyen iki eğrinin simgeleştirdiği '*Che vuoi?*' sorusuna, yani Ötekinin (bilinçdişi) arzusuna verilen yanıt fantazi olarak ($\$ \diamond a$) şeklinde gösterilir. Bu öznenin, ötekinin arzusu aracılığıyla deneyimlenen eksiklikle karşılaştığında formüle ettiği yanıttır. ($\$ \diamond a$) formülü, 'engellenmiş' veya 'bölünmüş, Özne (\$) ile ötekinin imgesel nesnesi veya *objet petit a* arasındaki imkânsız ama gerekli ilişkiye işaret eder. Elmas veya eşkenar dörtgen (*poinçon*) şeklindeki simge ($\diamond$) şu ilişkileri belirtir: "örtme-gelişme-bağlantı-ayrılma" (Lacan, 2005: s.280); elmasın ($\diamond$) alt ve üst kısmı ayrıldığında yabancılaşma (V) ve ayrılma ($\wedge$) simgeleri; sağ ve sol şeklinde ayrıldığında daha büyük ($>$) ve daha küçük ($<$) simgeleri ortaya çıkar. Daha kısa bir ifadeyle, bu formül iki taraf arasındaki zıt ilişkiye işaret eder (Leader, 1997: s. 95).

Özne, bilinçdişinin işlevi olarak kendisini tam olarak oluşturan şeyden alıkonulmuştur. Öznenin bu eksikliğini ve bölünmüşlüğü ifade etmek için Lacan onu (\$) sembolüyle ifade eder. Böylece ($\$ \diamond a$) formülü, bu şekilde oluşturulan özne ile *objet petit a* (formüldeki "a") denen öteki bir nesne arasında bağlantı kurar. *Objet petit a*, Lacan'ın mantıksal bir ilişki olarak kurgulamak istediği 'fantazinin mantığı' dediği statünün tayin ettiği bir nesnedir. Bu açıdan bakıldığında fantazi ($\$ \diamond a$), öznenin eksik (\$) oluşunu gidermeye çalışmasını, yani kendisini tam olarak oluşturan şeye geri dönüşünü ifade eder. ($\$ \diamond a$) formülü açısından, *objet petit a* fantazinin fantezi (*phantasia*) ile -yani hayal gücü ile- ilişkisinde ima edilen nesneyi ifade eder (Lacan, 1999: s.13). Fantazi, bir tür bölünmeyle (bilinçli dile erişimle) ayrılmış bir düşünce etkinliği biçimidir. Simge düzeyindedir ve temasında mitler gibi öznenin temel sorunlarına çözüm sağlıyormuş gibi davranır. Üstelik bir senaryo aracılığıyla öznenin simgesel olana dâhil olmasını da açıklar. Aynı zamanda fantazi, arzunun halüsinasyon yoluyla tatmin edilme biçimlerinden biridir. Yaşanan deneyimin ve

onun halüsinasyonla yeniden yaşanmasının ayrılma anı ile tatmin edici nesnenin (hem varlığını hem de yokluğunu kaydeden) göstergeden ayrılma anını belirler (Lemaire, 1981: s.164-5). Lacan'ın statüsünü sağlamlaştırmaya çalıştığı fantazinin, aslında onu küçümseyen mantıksal karakterizasyon ile akla ilk gelebilecek kadar kökten bir karşıtlığı yoktur. *Objet petit a* adı verilen şeyin imgesel özelliği, mantıksal bir değer olarak nitelendirildiği sürece aslında imgesel olanın alanıyla çok daha az ilişkilidir. Daha doğrusu imgesel ona bağlanır ve onun içinde birikir.

Objet petit a'nın Öteki ile ilişkisi, çocukluğun öznel yapısının annenin imgesel alanına bağlı olduğu andan itibaren süre gelen bir ilişkidir. Burada önemli olan husus, bu ilişkinin tam anlamıyla mantıksal terimlerle nasıl ifade edildiği, yani kökensel olarak gösterenin işlevinden kaynaklandığıdır. Özne, nesne (aşk-nesnesi) ve *objet petit a*'nın ötesi olarak adlandırılabilen bu üç işlevin her birinin ait olduğu eksiklik, öznenin imgeseline gönderimde bulunur. Arzu üçüncü grafikte konumlandığı yerde mutlak bir anlamın göstergesi olarak mantığın algoritmasına uyduran Lacan, aynı grafiğin tüm unsurlarında bu mantıksal kategorizasyonu savunur. Çünkü bu gösterenler birer aşkın gösterenler değildir. Doğrudan nesnesinin ya da göndergesinin konumunu belirtirler. Aynı bakış açısıyla 'fantazinin mantığı'nın sunduğu algoritma, (\$) ve (a)'nın $\diamond$ işareti aracılığıyla özne, nesne ve Öteki ilişkisine uyar. Tıpkı benliğin (ego) beden imgesiyle ilişkili olarak yaptığı gibi grafik de arzunun fantaziye uyum sağladığını gösterir.



Şekil 6: Lacan'ın 4. Arzu Grafiği.

Lacan, arzu grafiğinin dördüncüsüne *dürtüyü* ve onun formülü olan $\$ \diamond D$ 'yi ekler (Şekil 4). Bu formül, dürtüyü öznenin (\$) kısıtlandığı taleple (D) ilişkili olarak tanımlar. Dürtü, özneyi kısıtlayan bir taleptir ve böyle yaparak yalnızca Freud'un erotojen bölgelerde temsil edilen kesintiyle karakterize edilen farklı bir talebe yer açar (Vighi, 2019: s.200).

Lacan, dördüncü grafikte dürtüyü, gösterenlerin bir kesişimi olarak konumlandırır. “Dürtü, özne ondan kaybolduğunda talebe dönüşen şeydir. Kesintinin devam etmesi dışında talebin de ortadan kalktığını söylemeye gerek yok” (Lacan, 2005: s.692). Talep (D), dürtüyü içinde barındırdığı organik işlevden ayıran dilde devam eder. Çünkü talep dil aracılığıyla dürtünün hem organik kaynağına hem de nesneye göre eklemlenmesini sağlar. Dürtü ve talebin içsel ilişkisi buradan kaynaklanır. Öyleyse, öznenin bilinçdışı arzusunu şekillendiren anlamlandırma zinciri niteliğindeki dürtünün, gösterenlerin hazinesi olarak Öteki ile hem bağlantılıdır hem de onu örter. Bu bağlantının arzu tarafından sağlanması anlamlıdır; bu arzu, aynı zamanda fantaziye de yol açtığı için artık iki katmanlı bir bağlam yaratır.

Simgesel ile Gerçek arasındaki ilişki aynı zamanda talep ve arzu arasındaki ayrıma da ışık tutabilir. *Fallus'un Anlamı* adlı makalesinde Lacan, talep ile arzu arasında ayırım yapar ve arzuyu “mutlak bir koşul” olarak adlandırır: Talebin koşulsuz unsuru için, “arzu kendisini mutlak bir koşul olarak ortaya koyar” diye yazar. “Bu koşul aslında, aşkın kanıtı olan ihtiyacın karşılanmasına karşı çıkan unsuru ortadan kaldırır” (Lacan, 2005: s.580). Talep, basitçe, insan talebinin (hayatta kalma ve üreme gereklilikleri tarafından koşullandırılan) hayvan ihtiyacından ayrılmasına yol açan genel sapmayı belirtmesi anlamında koşulsuzdur (Shepherdson, 2008: s.5).

Üçüncü ve dördüncü grafikte, Özne ve *objet petit a* terimlerine fantazi aracılık eder. Fantazi, tam olarak iki eksiklik arasında dolgun bir bağlantı sağlayarak, eksikliğin istikrarsız, kırılgan ve psişik bir oluşum statüsünü doğrular. Örnek vermek gerekirse, bir kişiye ya da davaya duyulan tutkulu bağlılığın nedeni açıklanmak istendiğinde kelimeler yetersiz kalır: Bağlılığın nedenini hiçbir zaman tam olarak yansıtmayan iki ya da daha fazla gösteren arasında kalınır. Aynı zamanda bu bağlanmanın nedeni, ötekideki/nesnedeki, farkındalığın ötesinde özneyi etkileyen somut unsurlar aracılığıyla somutlaşır. Dolayısıyla, sevgi kelimelerle (\$) tam olarak ifade edilemese bile aynı zamanda ötekiindeki alakasız ‘nesnel’ özellikler (a) tarafından açıklanamaz bir şekilde (belirli bir bakış açısı, gülümseme, bazı anlamsız hareketler vb. gibi) belirir (Vighi, 2019: s.202). Burada önemli olan, iki eksiklik olarak, özne ve nesne, radikal anlaşılmazlıklarını çok sayıda imgesel içerikle abartan fantazi yoluyla aralarında bağlantı kurmanın bir yolunu bulur. Bir kişi hakkında fantazi kurulduğunda, ilk başta duygulanımı tetikleyen eksikliğe imgesel bir yanıt sunularak yapılır. Bu yüzden dürtüden kaçınırken fantaziye ulaşan arzu vektörü özneyi aşağıya doğru $s(A)$ ’ya ve sonunda $I(A)$ ’ya götürür. Yani simgesel bir anlam sağlarken, yukarıya doğru hareket ederek anlam sağlamanın imkansızlığıyla karşı karşıya kalır. *Objet petit a*, arzulayan öznenin tutarsızlığını nihai olarak yakaladığı ölçüde, özne, kendisiyle tam olarak özneleşme sürecinin bir artığı (a) olarak (\$) görüntüsüyle karşılaşır. Yani, dürtüde bilinçli özne gözden kaybolur ve bu kayboluş, dürtünün göstereni harekete geçirdiğini gösterir.

Lacan’da ayrıcalıklı bir statüye sahip olan bakış ile görmek istenilen şey arasındaki ilişki bir cazibeyi içerir. Özne olduğundan farklı bir şekilde sunulur ve

kişinin ona gösterdiği şey, onun görmek istediği şey değil. Göz bu şekilde *objet petit a* olarak, yani eksiklik düzeyinde işlev görebilir (Lacan 1981: s.104). *Objet petit a*, bir nesne olmasına rağmen, aynasal bir imgeye sahip değildir. Böylece fantazi, imgesel düzene ait olmayan şeyi imgeleştirerek tam olarak *objet petit a* ile bağlantı kurar.

Arzunun ifade edilmesinde yetersiz kalan arzu göstereni, kademeli olarak değişir ve talepte çeşitli biçimler alır. Kökten kaybedilen arzu nesnesi artık yalnızca eşit derecede değişken ikameler biçiminde elde edilebilir ve bunların hiçbirisi kaybedilen tatmini yeniden üretemez. Temsil edildiği simgeselliğe kapılıp, bir söylem aracılığıyla kendini tercüme etmek zorunda kalan özne, kaybolur, kendinden uzaklaştırılır ve kendisini ötekinin bakışına göre şekillendirir (Lemaire, 1981: s.179).

Anahtar gösteren $S(A)$ –Ötekinde eksik olanın göstereni- potansiyel olarak anlamı geçersiz kılarken aynı zamanda onu temellendirir, çünkü “tüm gösterenlerin toplamı veya kümesi olarak Ötekine dâhil olmayan şey, gösterenlerin işleyişinin temelini oluşturan şeydir” (Fink, 2004: s.125). O halde $S(A)$ ’ın Lacancı psikanalizde belirleyici unsur olduğunu varsaymak gerekir. Çünkü Lacan ona, Freudcu mitteki ölü babaya, yani ‘Baba-nın-Adı’ olarak yeniden adlandırdığı şeye benzer bir konum atfeder. Lacan, $S(A)$ ’nin temel rolünü vurgulamak için şunu söyler: “Hiç şüphesiz ceset bir gösterendir, ancak Musa’nın mezarı Freud için, İsa’nın mezarı Hegel için ne kadar boşsa” (Lacan, 2005: s.693). Buradaki ima, hem Freud hem de Hegel için dinin kurucu gösterenlerinin doluluktan ziyade eksikliğin gösterenleri olduğudur. Dördüncü grafiğin belirttiği gibi, $S(A)$, fallus tarafından temsil edilen, tam/mutlak *jouissance*’ın imkansızlığı olarak kastrasyonun kast edildiğini söyler (Vighi, 2019: s.205). Lacan *Fallus’un Anlamı*’nda psikanalizin, diyalektik olmayan, yani simgesel üretim hareketine kayıtlı olmayan, aksine onu mümkün kılan bir eksiklik unsuruna teorik kesinlik kazandırabildiği ölçüde Hegel’in ötesine geçtiğini iddia eder. Bu, talebin ‘koşulsuz’ karakterini ‘tersine çeviren’, ona yerel bir yerleşim ve isim kazandıran ‘mutlak koşul’dur (Shepherdson, 2008: s.6).

Öznenin bilinçli söylem ve bilinçdışı söylem olarak ilk bölünmesi (*spaltung*) Lacan’a göre, eksiklikten arzuya geçişle özdeşdir. Her iki hareket de öznenin imgesel temsillere tabi tutulmasıyla önceden bilinçli olarak gerçekleştirilir. Bunlar, Oedipus sırasında baba metaforunun şemasına uygun olarak kurulur. Gelecekteki ‘özne’

annesinin fallusu olmayı, yani onun her şeyi olmayı arzular. Baba, yasayı yazan, simgesel düzenin temsilcisi olarak müdahale eder ve çocuk ile annenin ikili birlikteliğini yasaklar. İçgüdü, yanlış tanınan bir şey konumuna bastırılır ve yerini bir simge alır (Lemaire, 1981: s.165).

İnsanın arzusunu metafor ve metonimi aracılığıyla talebe yönlendiren şey, gösterenin özerk bir zincir olarak ortaya çıkışıdır. Dördüncü bölümde, Metafor ve Metonimi başlığında, Lacan'ın dilsel metonimiye Freudcu *yer değiştirmeye* ve metaforu *yoğunlaşmaya* benzetmesinin gerekçeleri gösterilmiştir. Talep her zaman bilinçdışı arzu tarafından desteklenir ve aslında istiyormuş gibi görüldüğü tatminlerle gerçekten ilgilenmez. Bu nedenle talep geçişsiz (nesnesiz) ve sonsuzdur ve sabit bir şekilde belirli bir nesneyle ilgilenmez, hiçbir nesne kayıp nesnenin yerini alamaz.

3.3. JOUISSANCE

Fransızca *jouissance* hem keyif hem de orgazm anlamlarına gelir (Gallop, 1982: s.30). Kelimenin günlük kullanımı diğer dillere zevk, haz veya keyif olarak çevrilir. Ancak Lacan'ın yüklediği bazı özel anlamların olması, sözcüğü psikanalitik kuramda kavramsal bir statüye taşır. Belli bir kuramsal veya teknik bilginin özel bir terimi olarak atanmış sözcükler, ait olduğu dilin dışında kuramsal veya teknik dilin (söylem) kullanımına yerleşerek evrensel anlamda geçerlilik kazanır. Bu bakımdan Lacan'ın *jouissance* kavramının diğer birçok dilde orijinal haliyle kullanıldığı görülür. Dolayısıyla bir kavram olarak *jouissance*'ın bu metinde orijinal haliyle kullanılması uygun görülmüştür. Hatta Lacan da başka dile çevrilmemesini önerir.

Jouissance kavramını ele almadan önce, bu kavramın anlaşılabilirliğini kolaylaştırmak için, Lacancı kuramda terimsel bir öneme sahip olan 'Bir'den kısaca söz etmek gerekir. Bir, Lacan'ın dildeki minimum anlam birimini ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan ve öznenin simgesel düzene girişini temsil eden ilk gösterene tekli gösteren de denir. 'Bir' bir sayı değil, anlam yokluğuna ya da sifira karşı çıkarak anlam yaratan saf bir farktır. "Öznenin kendisi tek bir hamleyle işaretlenir ve ilk önce kendini bir leke olarak işaretler, bu

onun ilk gösterenidir. Bu gösteren Bir olarak kurulduğunda, onun konumu tektir” (Lacan, 1981: s.141). Öznenin kendini yerleştirmesi gereken yer Bir değil, Bir’in kurulduğu konumdur. Çünkü zaten Bir ve Bir’in konumu birbirinden ayrılmıştır. “Böylece özneyi, başlangıçta kendisini özne olarak kurabildiği simgeden ayıran ilk yarıлма işaretlenir” (Lacan, 1981: s.142). Özne kendisini kopyalanmış, hakimiyetin yansıtılmış, anlık, istikrarsız imgesinden oluşmuş olarak görür, yalnızca bu görünün gücüyle kendisini insan olarak hayal eder.

Lacan 1953-55 yılları arasındaki ilk iki semerinde, *jouissance* kavramını, Hegelci efendi-köle diyalektiği bağlamında kullanırken (Lacan, 1991a: s.223;1991b: s.269), 1957’den itibaren cinsel anlamda alınan keyif ve orgazm anlamlarında kullanmaya başlar (Lacan, 2005: s.453, 727). İlk dönemlerde, Hegelci efendi-köle diyalektiği kavramından aldığı ilhamla, *jouissance*’ın her zaman Ötekine ait olduğunu söyler. Yani Lacan, *jouissance*’ın farz edilen keyiflenme boyutunun Ötekine, Ötekinin keyiflenmesinden duyulan nefretin de kişinin kendi *jouissance*’ına duyduğu nefret olduğunu söyleyen bir tez ortaya koyar (Žižek, 2011b: s.219). İnsan toplumlarını hayvan toplumlarından ayıran şey, insan toplumlarının nesnelleştirilebilir herhangi bir bağa dayandırılmamasıdır. İnsan toplumlarında, özneler-arası boyut devreye girdiğinden dolayı efendi-köle ilişkisi, insanın insan tarafından evcilleştirilmesini gerektirmez. Dolayısıyla bu ilişkiyi temellendiren şey merhamet isteğiyle mağlup olduğunu ilan eden kişi değildir, daha ziyade efendi bu mücadeleye saygınlık uğruna girmiş ve hayatını tehlikeye atmıştır. Bu risk onun üstünlüğünü tesis eder ve köle tarafından efendi olarak tanınmasını sağlar. Ancak bu durum bir çıkmazla başlar, çünkü köle tarafından tanınmasının efendi için hiçbir değeri yoktur; efendiyi yalnızca bir köle, yani insan olarak tanımadığı biri tarafından tanıdır. Efendi-köle ilişkisinin çıkış noktası imgeseldir ve dolayısıyla mitseldir. Ancak bu ilişkinin uzantıları simgesele düzleme götürür. Bu uzantılar efendi ve köleden söz etmeyi sağlayan şeylerdir. Doğrusu mitsel durumdan başlayarak bir eyleme girişilir ve *jouissance* ile emek arasındaki ilişki kurulur. Kölenin, ötekinin arzusunu ve *jouissance* uzantılı keyiflenmeyi tatmin etmesi için, ona bir yasa dayatılmıştır. Merhamet dilemesi yeterli değil, işe gitmesi gerekir ve işe gittiğinde kurallar vardır, saatler vardır; yani simgeselin alanına girer. “Efendilik, ancak kölenin fantazisi aracılığıyla etkiye sahip olabilir -öbür yandan kölenin icra ettiği

Çalışma ise onun semptomudur” (Dolar, 2009: s.256). Bu düzlemde bakıldığında simgeselin bu alanı, özneler-arası kaçınılmaz ilişkiler eksenini olan imgesel alanla basit bir ardışıklık ilişkisine sahip değildir. Anlaşma ve simge bir kez kurulduktan sonra, nden arkaya tek bir sıçrayışta birinden diğeriine geçilmez. Efendi-köle ilişkisinin dayandığı mit, ancak hâlihazırdaki simgesel olanın kaydıyla sınırlanmış olarak düşünlr. Başlangıçtan itibaren efendi ile köle arasında oyunun bir kuralı vardır (Lacan, 1991a: s.223).

Lacan’ın Hegel’in modeline yönelik eleştirisi: Kle, *jouissance*’ı efendiye atfederek ondan vazgeçer, fakat *jouissance*’dan feragatin kendisi *jouissance*’ı üretir; feragati onaylayan/destekleyen paradoksal bir ‘artı-*jouissance*’ üretir. Kle, ‘gerçek’ keyiflenmeye erişeceğı anı bekliyor olabilir fakat her řeye karşın keyiflenmenin bu ertelenişinde, keyiflenmiş olur. Hegel’e göre karşıtlık efendinin *jouissance*’ı ile kölenin çalışması arasındadır, fakat Lacan’a göre asıl sorun kölenin *jouissance*’ı ile birlikte ortaya çıkmaktadır (Dolar, 2009: s.257). Lacan köleyi, kölelikten tutan şeyin, ölüm korkusu değil, *jouissance* olduğunu söyler. Kle, efendinin varsayımsal *jouissance*’ı ile kurulan ilişkiden, efendinin ldğ an yaşayacağı keyiflenme beklentisinden dolayı kölelikten kalır. Bundan dolayı keyiflenme hiçbir zaman dolaysız değildir; ötekine atfedilen varsayımsal *jouissance* ile dolayımlanır; *jouissance*’ın yarattığı keyiflenme beklentisinden ve bu keyiflenmeden feragat ederek keyiflenir (Žiřek, 2011b: s.219).

Bu bağlamda Lacan’a göre *jouissance*, sadece normal bir keyiflemeyi ifade etmez, haz ilkesinin sınırlarını aşan bir tür aşkını ve aşırı keyiflenme/keyif düzeyidir. Haz ilkesi *jouissance*’ın sınırı olarak işlev görür; özneye ‘mümkün olduğı kadar az keyiflenmesini’ emreden bir yasadır. Haz ilkesi, keyiflenmeye dayatılan yasakları aşmaya, ‘haz ilkesinin ötesine geçmeye’ çalışan öznenin, psişik yaşamını düzenleyen, acıdan kaçınmasını sağılayan ve tatmin dengesini korumayı amaçlayan ilkedir (Evans, 2006: s.93). *Jouissance* ise, acı verici hale gelecek kadar yoğundur ve psişenin dengesini ve uyumunu bozar. Haz ilkesini ihlal etmenin sonucu daha fazla haz değil, acıdır; çünkü öznenin kaldırabileceğı yalnızca belirli bir haz vardır. Bu sınırın ötesinde keyiflenme, acıya dönüşür ve bu acı veren keyiflenme düzeyi Lacan’ın *jouissance* dediğı şeydir; ‘*jouissance* acı çekmektir’ (Lacan, 1991a: s.184).

Bu açıdan *jouissance*, öznenin kendi haz deneyiminden elde ettiği paradoksal tatmini ifade eder.

Freud'un tanımladığı '*haz ilkesi*'nin işlevi, Lacancı kuramda büyük ölçüde simgesele verilmiştir. Bu açıdan Lacan, keyiflenme yasağını (*haz ilkesi*), dilin simgesel yapısına yerleştirir; '*jouissance* konuşan kişiye yasaktır'. Ancak öznenin *jouissance*'a erişimini engelleyen yasa değildir; o yalnızca yasaklanmış bir özneyi doğal bir bariyerin dışına çıkarır (Lacan, 2005: s.696). Bir başka deyişle *jouissance*, yasa tarafından yasaklandıkça üretilir. O halde, *jouissance*'a sınır koyan hazın kendisidir, çünkü o yaşamı bir arada tutmakla görevlendirilmiş ilkedir. Lacan, yasanın ötesindeki *jouissance*'ın yasa düzeni içinde üretildiğini savunur: *Jouissance* asla yasanın kendiliğinden ihlal edilmesi değildir, daha çok yasanın bir emridir - bir "Keyfini Çıkar!" emri (Newman, 2006: s.225).

Öznenin simgesel alana girişi, kastrasyon yüzünden keyiflenmekten belli ölçüde feragat ederek annenin imgesel fallusu olmaktan vazgeçmesine bağlıdır. "Kastrasyon, arzu yasağının tersine, *jouissance*'ın elde edilebilmesi için reddedilmesi gerektiği anlamına gelir" (Lacan, 2005, s.700). Bu durumda Oedipus kompleksindeki simgesel *jouissance* yasağı, aslında mümkün olmayan bir keyiflenmenin yasaklanmasıdır. Lacancı *jouissance* terimi zaten mümkün olmayan keyiflenme düzeyini ifade ettiği için, öznenin kaçındığı şey, *jouissance* değil, yasayı ihlal etme korkusudur. Dolayısıyla *jouissance*'ın psişik anlamının yanı sıra simgeselin kurguladığı öznenin dilsel alanında gösteren işlevi de vardır.

Jouissance, simgesel bağlamdan çıkarıldığında geriye sadece keyiflenmenin olanaklılığına dair nevrotik bir yanılsama kalır. Yasaklamanın kendisi onu ihlal etme arzusunu yaratır ve bu nedenle *jouissance*, temelde ihlalcidir. Babanın ölümü ile varlığı ortadan kalksa bile *jouissance* yasağı daha da güçlenmiş bir şekilde varlığını sürdürür (Lacan, 1997: s.178). Bu açıdan, *jouissance*'ın dilsel bağlamı, kimlik ve gerçekliği şekillendiren dil ve kültür sistemi olan simgesel düzen ile olan ilişkisinden kaynaklanır. Simgesel ile birlikte *jouissance*'ın terk edilen kısmı, dilden önce deneyimlenen fantazi ve yanılsama alanı olan imgesel düzene aittir. İmgesel düzen, bir tamlık ve bütünlük hissine sahip olunan, aynı zamanda bireyin kendisine ve başkalarına ilk yabancılaştığı yerdir. Simgesel, öznenin anlam ve iletişime erişim sağladığı, aynı zamanda bölündüğü ve 'hadım' edildiği yerdir. *Jouissance* kaybı,

kişinin içinde bir eksiklik ya da arzu yaratır ve kişiyi yeniden *jouissance*'ı aramaya motive eder. Ancak kişi, kaybedilen *jouissance*'ı hiçbir zaman tamamen geri kazanamaz, çünkü o her zaman yakalanması zor ve erişilemez olandır.

Jouissance, travmatik deneyimleri tekrarlama ve kendini yok etme eğilimi olan ölüm dürtüsüyle de bağlantılıdır. Ölüm dürtüsü, Şey'e yönelik haz ilkesini ve belli ölçüde *jouissance* tazyikini kırmak için öznedeki daimi arzuya verilen addır. Bu açıdan Lacan '*jouissance* ölüme giden yoldur' der (Lacan, 1997: s.177). Dürtüler keyiflenme arayışında haz ilkesini kırma girişimleri olduğu sürece, her dürtü bir ölüm dürtüsüdür (Evans, 2006: s.94). Görüldüğü üzere Lacan, hazzı ve acıyı karmaşık ve incelikli bir şekilde *jouissance* ile ilişkilendirir. Haz ve acının zıt veya birbirini dışlayan değil, daha çok iç içe geçmiş ve tamamlayıcı olduğunu savunur. Haz, bir ihtiyacın veya arzunun tatminidir, ancak aynı zamanda aşırılıktan kaçınmayı ve dengeyi korumayı amaçlayan homeostazis ilkesi tarafından da düzenlenir. Acı bir eksikliğin ya da hayal kırıklığının sonucu olmasına rağmen bir potansiyelin ya da olasılığın da işaretidir. *Jouissance*, haz ve acı sınırlarının ötesine geçme, dengeyi ve düzenlemeyi kırma, yasayı ve normu aşma deneyimini ister. Buraya kadar söylenenler, *Jouissance*'ın acı veren bir tür aşırı ve dayanılmaz keyiflenme ya da haz veren bir tür mazoşist ve yüce acı olduğudur.

Lacan'ın *jouissance* kavramını 'bedensel bir öz' olarak tanımlamasından da anlaşılacağı üzere, *jouissance* ile Freud'un *libido* kavramı arasında güçlü yakınlıklar görülür. Lacan, Freud'un, yalnızca eril libidonun (*il n'y a de libido que masculine*) var olduğunu iddia ettiğini söyler (Lacan, 1998: s.80). Lacan'ın bu okuması ne anlama geliyor? Bu Lacan'ın kendi *jouissance* kavramını kurarken, libidoyu bir kuramsal dayanak almasından kaynaklı yeniden bir konumlanış mı? Kadının Öteki göstereniyle ilişkisiyle, "kadına dair hiçbir şey söylenemez"likle ve tam-olmayan (*pas-tout*) olarak kadın gösterenin üzerine çizginin çekilmesiyle olan bağlamı sonraki başlıklar altında ele alınacaktır. Ancak burada bu erteleyi yapmadan önce kısaca bu durumun simgeselle ilişkili olduğunu söyleyip libidonun bu süreçteki rolüne değinmek gerekir.

Freud'un iddiası biraz da Lacan'a bir okumayla mümkün olmaktadır. Lacan 'libido' terimini fenomenlerin denkliliğini düzenleyen *enerjik* bir kavram ve fenomenleri maddeyle ilişkilendiren *tözcü* bir hipotez olarak ikiye ayırır. Ancak her

iki durumda da Freud'un, davranışlarda ortaya çıkan sonsuz çeşitlilikteki 'yüceltmelerin' temeli olarak tanımladığı, insandaki cinsel işlevin metabolizmasıdır (Freud, 2013, s.71). Bu haliyle, cinsel işlevin türü, anormallikleri ve uygulaması ile çok sayıda psişik hal ve semptomlar arasında bir tür denklem olarak görülür.

Libido teorisi çocukluktaki cinselliğin, anal bir organizasyon aşamasından geçtiğini ve hem boşaltım işlevine hem de dışkı nesnesine erotik değer verdiğini öne sürüyorsa, bu ilgi çocukta tam da teorinin olması gerektiğini söylediği yerde gözlemlenebilir.

Aksine, *enerjik bir kavram* olarak libido, imgelerin davranışa kazandırdığı dinamikler arasındaki denkleğin yalnızca simgesel gösterimidir (Lacan, 2005: s.73).

Bu durum, aynı zamanda *simgesel özdeşleşmenin* koşuludur. Bu gösterim sayesinde imgelerin etkililiği, kurdukları denklikle libidinal dolaşımın simgesel dengesi oluşturulur. Öte yandan töze atfedilen bir hipotez olarak libido, doğrudan maddi bir kökene değil, genital işlevin değişmez, genel-geçer simgeseline gönderimde bulunur. Öyleyse Lacan'ın Freud'a yönelik ithamını haklı çıkaracak elde kalır güçlü bir dayanağa ulaşıldığını kabul etmek gerekir. Lacan'ın Freudcu libido terimine simgesel bir işlev yüklüyor. Bunu ayrıntılandırmak için Lacan erkek ve kadın eşcinselliğinin bir karşılaştırmasını yapar. Erkek eşcinselliği, arzuyu oluşturan fallik işarete uygun olarak arzu ekseninde oluşur. Buna karşın kadın eşcinselliği, aşka dair talep eksenini güçlendiren bir hayal kırıklığı tarafından yönlendirilir. Talep reddini azmettiren özdeşleşmelere hâkim olan cinsel kimlik süreci, libidonun simgesel işlevine koşulmuş maskeler üretir. Dişilik, arzunun fallik işaretindeki yer değiştirme (*Verdrangung*) sayesinde, bu maskelere sığınır (Lacan, 2005: s.583); kadın bu maskelerle her ne kadar kadınsı görünse de ilişkinin doğası gereği erkeksi bir gösteriyi icra eder. Bunun sebebi, libidonun simgesel gösterimidir. Böylece Freud'un yalnızca tek bir libidonun olduğu iddiası ve onun da doğası gereği erkeksi olduğu biraz daha alışır oldu. Çünkü fallik gösterenin işlevi burada dilin cisimleştirdiği ilişkiye dayanır.

3.4.1. Yasanın Dili: Fallik *Jouissance* (JΦ)

Fallik *jouissance*, erotikleştirilmiş bir keyiflenme olarak simgesel düzeyde gücün ve arzunun simgesi olan fallus ile ilişkilidir. Yine arzu kavramıyla olan ilişkisi dikkate alındığında, Ötekinin arzusunu arzulayan özne, yasayı ona hatırlatan dildeki yeteneklerini geliştirdiğinde fallik yönelimlerini Ötekinin (annenin) arzu nesnesi olmaya yönlendirir. Ancak, annenin arzu nesnesi olmak, kastrasyonla (penis eksikliğiyle) ilişkilendirdiğinde babaya tabi olduğunu keşfetmesine yol açar. Yani annenin değil, babanın fallusa sahip olması bakımından özne kendi simgesel konumlandırmasını babanın yasası aracılığıyla gerçekleştirir. Böylece öznenin fallik ilgileriyle bağlanan *jouissance*, kadının bedeninden keyiflenmesine engel olur, çünkü keyiflenmenin kaynağı organın *jouissance*'ıdır (Lacan, 1998: s.7). Öte yandan, organın işlevi üzerinden simgeleşen *jouissance*, Ötekinin bedeni üzerinden simgeleşen 'kayıp' nesneye ulaşamaz. Ancak bu ulaşamama durumunda bile kısmi bir boşalma anında dağılan enerjiye karşılık gelen fallik *jouissance*, görece bir rahatlamanın yanı sıra bilinçdışı gerilim üzerinden eksik bir rahatlama etkisi yaratır. Kısmi de olsa buradaki keyiflenme kategorisine fallik denir, çünkü fallusun kendisi boşalmaya erişimi hem açan ve hem de kapatan sınır görevi görür (Freud'un deyişi ile bastırma). Fallusun bu sınır görevi, *jouissance*'ın çıkan (boşaltılan) kısmını ve bilinçdışı sistemde kalan fazlalığı düzenler (Nasio, 2007: s.34). Yani fallusun ana işlevi, *jouissance*'ın erişimini dışarıya açmak ve dozunu ayarlamaktır.

Jouissance, cinsel anlamda falliktir; başka bir deyişle, Öteki ile 'cinsel ilişki' düzeyinde ilişkili değildir. Buradaki öteki terimi hem dilsel Ötekini hem de Öteki cinsiyeti yani kadını ifade eder. "Varsayılan cinsel ilişkiyi örten veya ona engel teşkil eden" şey erkeğin fallik veya cinsel *jouissance* deneyimidir (Lacan, 1998: s. 9). 'Varsayılan', çünkü Lacan burada cinsel bir ilişki kurmanın imkânsız olduğu ifadesine dayanır. İlişki, erkeğin simgesel anlamda fallus ile özdeşlemesinden kaynaklanan simgesel bir keyiflenmeyi işaret eder. Fallik *jouissance*'ın, baskın keyiflenme biçimi olmasının nedeni öznenin güç ve arzunun göstereni olarak fallus ile özdeşleşmesine dayanır.

"Analitik deneyim, her şeyin fallik *jouissance* etrafında döndüğü gerçeğini doğrular; kadın, fallik *jouissance* açısından 'tam-olmayan (*pas-tout*)' olarak belirtilen

bir konum tarafından tanımlanır” (Lacan, 1998: s.7). Lacan’a göre kadınların, fallusun ötesinde bir *jouissance*’a erişimi olsa da, erkekler, “bir bütün olarak erkekliği fallik işlev aracılığıyla elde etmesi” (1998: s.79) nedeniyle, bu yetersiz fallikle ya da cinsel keyiflenmeyle yetinir, bu da onun “cinsel partnerine ulaşamamasına neden olur. Zira o, sadece partnerinin arzusunun nedenidir (Lacan, 1998: s.80). Fallik *jouissance*’ın yetersizliğinin bir diğer nedeni de dişil *jouissance* ile uyumsuzluğu ve dolayısıyla cinsel ilişkiye engel teşkil etmesidir. Kadın, arzu nesnesinin varlığına ait işareti erkekte arar. Bu, fallik *jouissance*’ın hem erkeği hem de kadını kapsadığını söylemekle aynı şeydir. Fallik düzene erişmek, kişinin cinsellik grafiğinde dişil tarafta yer alması için gerekli koşuldur. Kadın keyiflenme nesnesi olarak fantazmındaki *objet petit a*’ya yanıt vermek zorundadır (Goder, 2010: s.119). Bu açıdan kadınların da fallik *jouissance*’a erişimi olur, ancak bu erişimle sağlanacak keyiflenmeyi tamamen fallik olarak görmek doğru değildir, çünkü Lacan’ın dediği gibi, “ona ait bir *jouissance* olsa da deneyimlemediği için hakkında hiçbir şey bilmez” (Lacan, 1998, s.74).

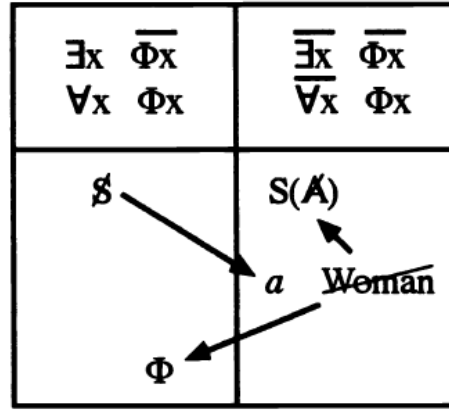
Lacan’a göre, *jouissance* ile arzu arasındaki bağlantının koşulunu, bedenin dışında var olan ve gösterenlerle ilişkili olan fallik *jouissance* oluşturur. Çünkü anlamlandırma fallus ile ilişkilidir; Φ işareti ile gösterilir (Lacan, 1998: s.81). Lacan, fallik gösterenin *jouissance*’ın göstereni olduğunu ve bu haliyle anlamlandırma zincirinde bir istisnayı temsil ettiğini, çünkü o olmadan gösterenlerin hiçbir şey ifade etmediğini söyler (Lacan, 2005: s.697). Fallik *jouissance*, psikanalizde, özellikle Lacan tarafından, cinsel farklılığın ve kastrasyonun simgesi olan fallus ile bağlantılı *jouissance*’ı tanımlamak için kullanılır. Fallik *jouissance*’ı düzenleyen yasa, haz ilkesidir; öznenin katlanabileceği haz miktarını sınırlar. Fallik *jouissance*’ı yasaya tabi kılan gerçek, tekrarlama, saldırganlık ve ihlalle ilişkin doğasıdır.

Haz yasası ve kastrasyon veya arzu yasası, fallusa gösteren işlevi yükler. Arzu yasası ve kastrasyon, Freud’un kastrasyon kompleksinden bile önce keşfettiği Oedipus kompleksi aracılığıyla öznde bedenleşir ve birleşir. Bedenleşir çünkü etten bir beden meydana getirir, *jouissance*’ı etten uzaklaştırır: onu kovar, yasaklar ve yerinden eder. Özne, yasanın öznelerine uygun başka bir keyiflenme vaadi karşılığında *jouissance*’dan vazgeçmelidir (Braunstein, 2020: s.29). Eril hadım edilme kaygısı ve kadınsı penis kıskançlığı aracılığıyla, özne öncelikle *jouissance*’ın

bedenin bir bölümündeki yerleşikliğine, ikinci olarak da aşk alanında Ötekine, Öteki cinsiyete yapılan talepten geçmeden bu yerleşik *jouissance*'a erişememeye yönlendirilir.

Yasa öncesi, Şey'in hazzı, kastrasyonun onamasından sonra gelen fallik *jouissance* tarafından reddedilir, yasaklanır ve mahkûm edilir. Sadece kaybedilmiş olanı aramaya izin verir. Fallik *jouissance*, öznenin yasaya, konuşmaya (dil yasalarına) tabi olarak simgesel düzene kaydedilmesiyle mümkündür. Simgesel aracılığıyla cinsel *jouissance*, izin verilen bir keyiflenme haline gelir. Freudcu Oedipus kompleksi böylece iki farklı *jouissance* arasında yer alan bir dayanak noktası olarak yerini bulur. Annenin hazzından ayrılmaya izin veren ve onun yerine Baba'nın-adını koyan yasa, arzuyu emreder (Lacan, 2005: s.696). Böylece yasa, arzuyu aşkın dolambaçlı yollarına sürükler. Böylelikle, duygulanım olarak aşk, cinsel ilişkinin yokluğunu telafi etmek ve daha önce feragat edilen *jouissance*'ı yeniden sunmakla görevlendirilir. Lacan bu nedenle "cinsel ilişkiyi (*ce qui supplée*) telafi eden şey tam olarak aşıktır" diyor (Lacan, 1998: s.45).

Encore'de karşılaşılan cinsel ilişkiyi bir başarısızlık olarak 'yazma' tablosu (Şekil 5), erkeklerin öteki cinsiyetle ilişki kurma girişimlerinde başarısız olduklarını, çünkü *objet petit a* ile fantazi yoluyla bir ilişki içinde olduklarını öne sürüyor (Lacan, 1998: s.56, 78). Böylece ötekinin bedeni *objet petit a*'ya indirgenir ve ortaya çıkan *jouissance*'ın tamamı, kastrasyon (ϕ) yoluyla kendi sınırını içeren fallik *jouissance*'tır. Her halükarda, erkek için fallusun penis tarafından anlık olarak cisimleştiği cinsel eylemde bile orgazm, *jouissance*'ı kısıtlayan aksi bir sürece sebep olur; ikinci olarak, öteki cinsin değil, bir organ olarak penisin keyiflenmesi olarak kalır. Öte yandan arzunun nedeni, öznenin sahip olmadığı fallustur. Bu, bir bakıma kastrasyon kompleksinden kaçınırken, kendisini fallusa bağladığı anlamına gelir (Dimitriadis, 2017: s.5).



Şekil 7: Cinsel farklılık diyagramı, J. Lacan, *Seminer XX: Encore* (s.78)

Ötekinin, ‘tamamlayıcı’ *jouissance*’a erişme olanağını bırakması koşulluyla kadının *jouissance*’ı da falliktir. Bu nedenle kadın ‘tam değil’dir ve Lacan kadın sözcüğünün üstünü çizgili (barred: ~~Woman~~) olarak işaretler. Şemada, ~~Kadın~~’dan başlayarak, biri tablonun erkek kısmına yerleştirilen fallusa (Φ), diğeri ise, Ötekiindeki eksikliğin göstereni olarak, arzu grafiğinde kullandığı simge olan $S(A)$ ’ya doğru iki ok çizilmiştir. Bu gösteren *jouissance*’ı temsil eder, çünkü anlamlandırma zincirinde bulunmayan fallik gösterenin yerini alır. Ötekinin yerinden dışlanan *jouissance*, Gerçeğe, özellikle de bedenin kendisine geri döner (Valas, 1998: s.23). $S(A)$ ’yı gösteren ok, ~~Kadın~~’ın olduğu sütunda kalır, dolayısıyla kadın tamamen fallik değildir.

Jouissance’a giden yol tıkalı olduğundan kişi konuşmanın dolambaçlı yolunu seçerek, bedenin *jouissance*’ını terk eder. Böylece gösterenin kaygan zemininde birinden diğere geçerek yakalanması zor ‘kapitone noktası’nı bulması gerekir. Kastrasyonun *jouissance*’ı, fallik *jouissance*’tır (gösterenin *jouissance*’dır ve semiyotik *jouissance*’tır), bir *jouissance hors-corps*’tur* (bedenin dışında). Fallik *jouissance*, varlığın *jouissance*’ı ve Ötekinin *jouissance*’dan ayırt edilmelidir (bunlar bedenin hazzıdır ve dolayısıyla kelimenin dışında, anlatılamaz olan *hors-*

**Hors-corps*, Fransızca bir terimdir ve ‘beden dışı’ veya ‘beden ötesi’ anlamına gelir. Lacancı teoride dilin simgesel düzeninden ve benlikle imgesel özdeşleşmeden kaçan bir varoluş durumunu ifade eder. Hem acı verici hem de haz verici olan, bedenin ve yasanın sınırlarını aşan bir *jouissance* veya aşırı *jouissance* durumudur. *Hors-corps* genellikle kadınsı konumla ilişkilendirilir; Lacan, kadınların imgesel ve imgesel olanla erkeklerden farklı bir ilişkiye sahip olduklarını ve fallik olmayan bir keyiflenme deneyimleyebileceklerini savunur. *Hors-corps*, gerçekliğin simgeleştirme ve temsile direnen, öznde travmatik bir boşluk ya da eksiklik olarak kendini gösteren boyutu olan Gerçek kavramıyla da ilişkilidir. *Hors-corps* bu nedenle gerçeğe yaklaşmanın bir yoludur, ama aynı zamanda benliğin kaybı ve öznenin çözülmesi riskini almanın da bir yoludur.

langage'dır) (Dimitriadis, 2017: s.77). Lacan, bu iki *jouissance* biçimini birbirinden ayırmak için her biri için farklı cebirsel semboller sunar; JΦ fallik *jouissance*'ı belirtirken, JA Ötekinin *jouissance*'ını belirtir.

Konuşmanın koşulu, eksikliğin olmasıdır: Simgesel kastrasyonun tamamlanmış olması, 'kesme'nin özneyi yasaya tabi kılmasıdır. Burası 'Oedipus kompleksi görevini yerine getirdi' sözünün edileceği yerdir. Şey yasaktır; fallus, - gösterenin göstereni olarak- ifade edilemeyen gösterenin, S(A), yerini alır ve öznedeki eksikliği kurar. Şey'i aşılmaz bir mesafeye koyan fallusun öznedeki yarattığı bu eksikliği, kendini konuşulan sözün eklemleyici ekseni olarak oluşturan başka bir gösteren karşılar. Bu gösteren, yapısal olarak kastrasyonu mümkün kılan bir gösterendir: Annenin arzusundan ayrı olarak Baba-nın-Adıdır (Braunstein, 2020: s.79). Bu eklemenebilir gösteren (S1) olarak işlev görür. İkinci bir gösterenle (S2) bağlantı kurar. Gösterenler, yalnızca ilksel S1 ile yani Baba-nın-Adı ile eklemledikleri sürece anlamlandırmaya ulaşır. *Savoir* (bilinmeyen bilgi) olarak bilinçdışı, dayanağı Baba-nın-Adı olan S1 ile birlikte olduğu sürece S2'dir (Lacan, 1998: s.17,78-91). S2, gösterenler (Öteki) kümesinde, imkânsız bir Gerçek olarak Şey'in dışlanmasını emreden yasayı ifade eden fallusun (S1) konuşlandırdığı eksikliğin yerine gelen eklemelenmiş bir kelimedir.

Fallik *jouissance*, kastrasyon tarafından işaretlenmiş, bedenin dışında bir *jouissance*'tır: Mümkün olan ve olmayan *jouissance*'ın, geçmişin ve geleceğin dildeki çağrışımıdır. Konuşmadaki bu keyiflenme, doğallıktan arındıran ve aynı zamanda bilinçdışının konuşan öznesi için *jouissance*'ın erişilebilir kısmını mümkün kılan bir çeviridir. Fallik *jouissance*, *langagière** *jouissance* olarak, öznenin istemeden bildiği Ötekinin rızasını gerektirir: Bilinçdışının bağlı olduğu bilinmeyen bir *jouissance*, çünkü bir dil gibi yapılandırılmıştır ve *jouissance*'ın şifresini çözme işleviyle yüklenmiştir (Braunstein, 2020, s.83). Konuşan özne için, fallik *jouissance* sayesinde keyiflenme vardır, ancak söylem olarak konuşma (*parole*), dilin ciddiyetini ve rızaya dayalı aklını, söylemde ortaya çıkan *la langue*'ın ve hakikatin akıl dışı *jouissance*'ın karşısına koyar. Aynı zamanda kastrasyondan kaynaklanan fallik

**Langagière*, "dilsel" veya "dille ilgili" anlamına gelen Fransızca bir kelimedir. Lacancı teoride dilin özneyi ve bilinçdışını şekillendiren boyutunu ifade eder. Lacan, öznenin dil tarafından üretildiğini ve dil gibi yapılanan bilinçdışının izini taşıdığını savunur. Dil aynı zamanda öznenin her zaman tatmin edilemeyen ve yerine getirilmesi imkânsız olan arzularını ifade ettiği araçtır. Lacan psikanalizde ve insan gerçekliğinde dilin önemini vurgulamak için *langagière* terimini kullanmıştır.

jouissance, konuşma yoluyla temsil edilemeyen bir kısmı da vardır. Kastrasyon, iyi söylemenin yolu değil, arzunun ısrarını engelleyen bir tehdittir. Dolayısıyla fallik *jouissance* tecrit edilir, bastırılır ve bedeni (histeride) ve düşünceyi etkileyen semptomlarda kendini gösterir.

Fallik *jouissance*'ı konuşmaya dönüştüren dayanak bilinçdışıdır. Bu açıdan fallik *jouissance*'ın ikili bir işlevi vardır: Keyiflenmeye izin vermek ve yasayı dayatarak onu imkânsız saymak. Gerçek olandan simgesel olana dönüşümü emreder ve imgesel etkiler yaratır; gerçeğin sınırlarında bir *görünüş* olarak konuşlanır.

3.4.2. ~~Kadının~~ Dili: Dişil *Jouissance*

Lacan, özellikle *Encore*'de eril ve dişil *jouissance* arasındaki ayrımı ön plana çıkarır. Her ne kadar 1958 gibi erken bir tarihte *jouissance*'ı kadınlık ile bağlantılı olarak tartışmış olsa da, Lacan niteliksel olarak farklı bir kadınsı *jouissance* türünden ilk kez *Encore*'de söz eder. Dişil *jouissance*, simgesel düzenden kaçan öteki ve gizem olan kadınsılıkla ilişkilidir. Bu *jouissance*, simgesel ve fallik işlevle sınırlı olmayan, onları aşan, hakkında konuşulamayan veya temsil edilemeyendir. Lacan, fallik ve dişil *jouissance* arasındaki ayrımı beden ve büyük "A" ile belirtilen Öteki ile ilişki üzerinden kurar. Bu nedenle dişil *jouissance*, aynı zamanda Öteki ile ilişkilidir. Dişil *jouissance* anlatılamaz, çünkü bu yaşanır ama hakkında hiçbir şey bilmez (Lacan, 1998: s.77). Lacan, insanın deneyimlediği ama hakkında hiçbir şey bilmediği bu *jouissance*'ın, Ötekinin konumundaki gösterenin varlığıyla üretildiğini söyler. Bu Ötekini dişil *jouissance*'a dayalı olarak yorumladığı Tanrı kavramı üzerinden düşünür. Çünkü dişil *jouissance*, fallusun mantığından ve dilden kaçtığı için tarif edilemez, gizemli ve yücedir.

Dişil *jouissance*, Öteki ile özellikle de Lacan'a göre kadın anlamına gelen Öteki cinsiyetle olan ilişkisi nedeniyle eril veya fallik *jouissance*'dan farklılık gösterir. Her ne kadar Lacan daha önceki çalışmalarında kadınlara fallik dönem ve klitorisle ilişkili bir *jouissance* atfetmiş olsa da (Lacan, 2017: s.282, 326), 1970'lerdeki çalışmaları bu konumdan uzaklaşmıştır. Lacan kadınlar için 'fallusun ötesinde' olan, özellikle kadınsı bir *jouissance* olduğunu öne sürer (Lacan, 1998:

s.74). Kadınlar, erkekler gibi tamamen fallik işlev tarafından kapsanmadıkları için, hem fallik ya da cinsel *jouissance*'a hem de tamamlayıcı bir *jouissance* biçimine erişebilirler: "Eksik olduğu için, fallik işlevin *jouissance* yoluyla tanımladığı şeye kıyasla tamamlayıcı bir *jouissance*'a sahiptir" (1998: s.73). Ancak bu öteki *jouissance* hakkında bazı kadınların (ve erkeklerin) bunu deneyimlemesinden başka bir şey bilmek imkânsızdır. Tamamlayıcılık fikri aslında cinsel ilişkinin var olduğu yanılsamasını yaratır. Bu, Ötekinin *jouissance*'ı değildir, ama öteki cinsiyetin *jouissance*'ı olması dolayısıyla imkânsızdır. "Kişinin deneyimlediği ve hakkında hiçbir şey bilmediği bu *jouissance* bizi varoluş yoluna sokmuyor mu? Peki, neden Ötekinin bir yüzünü, yani Tanrı yüzünü dişil *jouissance*'a dayalı olarak yorumlamayalım?" der (Lacan, 1998: s.77). Ötekine ait bilginin konumu, dişil *jouissance*'ı oluşturur (1998: s.87).

Lacan, *jouissance*'ı diyalektik olarak ele alır, ancak bu diyalektikte herhangi bir senteze ulaşılmaz. *Jouissance* tikel bir sorundur: Bir'e aittir, ancak Bir, Öteki ile olan ilişkisi ve Ötekinin arzu ve *jouissance* arasındaki ayrımı dışında bilinemez. *Jouissance*'ın diyalektiği, Ötekinin bilmediğini bilmeye dayanan *jouissance*'ın ortaya çıkmasıdır: Karşının da karşısı olmak (Braunstein, 2020: s.44). *Jouissance*'ın farklı biçimleri kendi içlerinde değil, sadece diyalektik olarak, *jouissance* olmayan şeye göre farklılıklarıyla tanımlanır. Efendi ile köle, eril ve dişil *jouissance*, yoksun bırakan ile yoksun bırakılan, bilen ile bilmeyen arasındaki *jouissance*'ın karşıtlığını ifade eder. Tıpkı gösterende olduğu gibi, *jouissance*'ın değeri, belirli bir mevcut keyiflenmenin ne olmadığıyla ilişkisinden ortaya çıkar. Bu bağlamda dişil *jouissance* Ötekinin *jouissance*'ı olarak ortaya çıkar.

Organ keyiflenmesi olan ereksiyon, orgazmla birlikte kaybolur. Kadınlar da kısmen erkek keyiflenmesine (klitoriste) benzeyen, ancak bu keyiflenmeyle sınırlı olmayan, eksik olan başka bir *jouissance*'ın işaretlerini gösterir. Eğer kadınlar organdan kaçan *jouissance*'ı deneyimleyebilirlerse, fallusta eksik olan *jouissance*'ın, Bir için Öteki bir *jouissance* olması gerekir (Lacan, 2005: s.576). Yani özneyi birleştiren ve onu gösterenler kümesinde tanıyan fallik gösteren için Öteki olmalıdır.

Kadın, erkekten anatomik farklılığı nedeniyle, fallik diyalektiğin mutlak bir Ötekisi olmaya daha uygundur. Bu nedenle kadın, hem erkeğe hem de kendisine göre Öteki haline gelir. Mutlak Öteki (Ötekinin Ötekisi ya da tüm öznelerin ortak ötekisi),

simgesel düzene takılıp kalınan basit gerçekten çıkarılabilecek mantıksal bir varsayımdır (Goder, 2010: s.117). Simgesel düzen içinde ve gerçekten kopmuş olan eksiklik, simgesel olanın dışında, dilin dışında varoluşun mantıksal varsayımını zorunlu kılar. Bu varoluş, sürekli ve eksiksiz Bir'e ve Gerçeğe bağlıdır. Kadın fallik düzenden kısmen kurtulduğu için bu birliği temsil eder. Dişil *jouissance*, fallik düzenden çıkarıldığı için dilin de dışındadır (Lacan, 1998: s.32). Dişil *jouissance*'ın varlığı, dilin dışında bir *jouissance*'a, fallik *jouissance*'ın doğası gereği sınırlı tatmininin ötesinde varsayımsal bir *jouissance*'a olan inançla eşdeğerdir. Bu, fallik *jouissance* gibi başarısızlığa uğramayan, dil dışı bir *jouissance* olarak, kastrasyona dayanarak çağrıştırılır. Fallik *jouissance*'dan duyulan tatminsizlik, dişil *jouissance*'ın gizemine dayanan başka tarz *jouissance*'ların arayışını da teşvik eder (Braunstein, 2020: s.124).

Fallik *jouissance*, kadının bedeninden keyiflenmesinin önünde bir engeldir. Bunu söyleyen Lacan, eril cinselliğe alternatif bir kadınsallık kurmaz. Dişil *jouissance*'a belirsiz bir statü, yani inanç statüsü verir: “kadınların *jouissance*'ına inanıyorum, yeter ki, ‘fazlalık’ (*en plus*) olarak kadının önüne bir ayraç konulsun” (Lacan, 1998: s.77). Bu bir bakıma sözü kadınlığın bir özgünlüğüne getirmektir. Simgeselin fallik olması nedeniyle kimlik, fallusa ‘sahip olmak’ ya da ‘olmak’ olarak eril alanda inşa edilir. Dişilik geride bırakılır; olumsuz, bilinçsiz ve temsil ile kültürün dışında bedensel bir dışlanma olarak konumlandırılır (Lacan, 2005: s. 619-20). Bu anlamda kadınlığın ya da kadın çokluğunun ne olduğunu kapsayabilecek hiçbir kadınlık özü yoktur.

Lacan, ilk zamanlarda, kadınsı arzusun farklı yönleri ve *Baba-nın-Adının* ötesinde, dürtüyle ilişkili olan, temsil edilemeyen bir *jouissance* açısından *kadınlığı* tasvir ederken, daha sonra *Encore*'de ‘kadın’ diye bir şeyin olmadığı yönündeki iddiasını ortaya atar (Lacan, 2005: s.72). Lacan, kadının Öteki ilişkisini yapısal bir konum olarak belirlerken, *kadınlığı* anatomiden kurtarır ve S(A) ile ilişkinin anatomik ayrıma ve cinsiyetleşmeye rağmen mümkün olduğunu belirtir (Watson, 2019: s.88). Diğer yapısal etkenler Öteki ilişkisine erişimi engeller ve kastrasyonun kesilmesini ve ‘ötesine’ erişimi sınırlandırır. Bu yüzden kadınlar, anatomik ayrımlarının simgesel düzleminde, bir erkek kadar baskıya maruz kalmayan ilk Öteki ile bir ilişki kurmaya eğilimli olsalar da bu yalnızca kadınların alanı değildir.

Lacan'ın ifadesiyle “organik bir eksi değerin işareti altına” düşer (Lacan, 2005: s.614-5).

Lacan'ın dişil *jouissance* kavramındaki belirsizliği pekiştiren ‘Kadın yoktur’ (*la femme n'existe pas*) önermesidir (Lacan, 1998: s.10,33). Bunun en önemli sebebi kadının fallik *jouissance*'ta “tam-olmayan” (*not-whole; pas-tout*) olmasıdır. Aslında, bu önermenin uyarıcı tonu, Lacan'ın Fransızcadaki tekil dişil ön ek olan ‘la’ya yaptığı vurgunun, diğer dillerdeki çevirilerinden kaynaklanır.

O ‘kadın’ (la) bir gösterendir. Onunla, yerini işaretlemenin vazgeçilmez olan göstereni simgeliyorum; o yer boş bırakılamaz. ‘Kadın’ (la) bir gösterendir, bunun en önemli özelliği (*propre*), hiçbir şeyi ifade edemeyen tek kişi olmasıdır ve bunun nedeni, kadının statüsünü onun bütün olmaması gerçeğine dayandırmasıdır. Bu, Kadın (*La femme*) hakkında konuşamayacağımız anlamına gelir (Lacan, 1998: s.73).

Lacan burada büyük harf ile yazılan, özünde tekil olan Kadın'ın var olmadığını ileri sürer; Her şeyi kapsayan bir idea (Platoncu bir biçim) olarak kadın bir yanılsamadır. Kadın çokluğu var ama ‘Kadınlık’ın ya da ‘Kadınsılık’ın özü yok (Lacan, 1998: s.73). Bu nedenle dişil *jouissance*, Öteki olarak Kadın ile ilişkilidir. Böylece dişil *jouissance*'ın tanımı Ötekinin *jouissance*'ı kavramıyla daha da belirginlik kazanır.

3.4.3. Beden ve Ötekinin *Jouissance*'ı (JA)

Ötekinin *jouissance*'ı (*jouissance de l'Autre*), Lacancı psikanalizde, haz ilkesinin ve fallik işlevin ötesine geçen bir haz biçimini ifade eder. Bu, simgesel düzenle değil, imkânsızın ve anlatılamaz olanın alanı olan Gerçek tarafından düzenlenen bir *jouissance* biçimidir. Lacan, kadınların fallusun ötesinde tamamlayıcı bir *jouissance*'a sahip olduğunu ileri sürdüğü gibi, Ötekinin *jouissance*'ını da sıklıkla kadın cinselliğiyle ilişkilendirir. Ancak Ötekinin *jouissance*'ı sadece kadınlara özgü değildir, çünkü erkekler de bunu farklı bir şekilde de olsa deneyimleyebilir. Ötekinin *jouissance*'ı paradoksal ve anlaşılması zor bir kavramdır, çünkü Öteki ile hem imkânsız hem de gerekli olan bir ilişkiyi ima eder. Benliğin sınırlarının aşılmasını ve

gerçekle karşılaşmayı içerdiği için hem acı hem de coşku kaynağıdır. Ötekinin *jouissance*'ı aynı zamanda politik ve etik bir konudur çünkü toplumun ve kimliğin normatif ve fallus merkezli yapılarına meydan okur.

Jouissance her zaman Ötekinin bedeninin (*corps de l'Autre*) *jouissance*'ını talep eder. Bu aşkın karşılıklı olmasıyla ilgilidir. Beden üzerinde fallik unsurlar *jouissance*'a erişim kapılarını bir bakıma mühürlerken, aynı zamanda bu kapıların ardındaki *jouissance*'ı haber eden bir işaret (*fait signe*) bırakır. Bunları bir işaret olarak tanıtan aşkın kendisidir. Lacan bu durumu özel olarak ifade etmek için *l'amur** terimini üretir. “*L'amur* vücutta tuhaf işaretler şeklinde görünen şeydir”. Bunlar bedenin doğallığında olan cinsel üremeyi işaretleyen cinsel niteliklerdir. Genellikle organizmanın bedeni olan *soma* ile karşıtlık (girintili, çıkık, akıntı ya da yarık şeklinde) oluşturur. *L'amur*, bedenin içinde (*en-corps*†) sürekli yinelenen (*encore*) oluşumların birer izini taşır. Örneğin ‘adet akıntısı’ somadaki mikrobun dışarıya atılması şeklinde tanımlanır, ancak bu iz aynı zamanda somanın *yinelenen* mikrobunu barındırdığını gösterir. Yine de bu izler, beden olarak varlığın (*l'être du corps*) cinsiyetli oluşundan ötürü ikincil durumdadır. Çünkü beden Ötekini simgelediği ölçüde, bedenin *jouissance*'ı izlere bağlı değildir (Lacan, 1998: s.4-5). *L'amur* ancak orada bir *jouissance* olduğu düşüncesini verir; dilin ontolojik alanında bedenin kendini varlık olarak ikame etme tarzına uyan biçimlerden biridir.

Bedenin belli kısımlarında beliren bu izler bedene doğru ve hatta *jouissance*'a ulaşmak için ötesine çağıran bir çekim etkisi yaratır. Bu etki Ötekini aradan kaldırmayı vadeden, ‘Bir’ olmaya davet eden bir etkidir. Böylece aşk Bir olmakla olan ilgisi yüzünden, Bir’e yönelik bir gerilim yaratır. Çünkü arzu gösterenin özündeki ve beden olarak varlığın ardındaki Bir’in konumlandığı boşluğu hedeflemeye yönlendirir. Bu boşluk (*béance*), Bir’in varlık ve varlığın ardındaki *jouissance* ile olan ilişkisini sağlar. Bu durum biraz da elbise ile beden arasındaki ilişkiye benzer. Lacan, Picasso’ya âşık olan bir muhabbet kuşunun hikâyesindeki olayla bir benzerlik kurar. Hikâyede kuş âşık olduğu Picasso’nun elbisesinin yakasını, kollarını kemirir. Bu hikâyede Lacan, kuşun insanın bir göstereni olan

**L'amur*, *mur* (duvar) ve *amour* (aşk) kelimelerinin birleşimidir. *Mur* kelimesinden türetilen *amure* (telaffuzu Lacan’ın *amur*’u ile aynıdır) eskiden denizcilerin gemiyi çevirmek için kullandığı bir komut terimidir.

†*En-corps*, *encore* gibi telaffuz edilir, ancak kelimenin tam anlamıyla “vücut içi” anlamına gelir.

giysisine âşık olduğu sonucunu çıkarır (Lacan, 1998: s. 6). Bu durumda kıyafetlerin ardında keyiflenmeyi vadeden bir şey var. Lacan'ın söylemek istediği bir gösteren olarak kıyafetler, bedenin çıplaklığını ve *I'amur* olarak da bedenin *jouissance*'ına ait izleri mi gösterir? Bu sorunun cevabı Bir'in ne olduğuna dair sorunu göz ardı eder. Çünkü soru, muhabbet kuşunu âşık olduğu giyinik Picasso ile özdeşleştirir. Elbiseyi tüketmekle Bir'e adım adım yaklaşır. Ancak o *jouissance*'ın çekim alanına sürükleyen göstereni tüketerek keyiflenir ve hiçbir zaman da bedenin *jouissance*'ına ulaşamaz. Bu, parasını başka yerde kaybetmesine rağmen sokak lambasının atında arayan birine, 'neden orada aradığı' sorulduğunda, 'ışık sadece burada var' cevabını vermesine benzer. Öyleyse beden olarak varlık, yani dilin ontolojisindeki varlık kıyafetin gösteren etkisinden başka bir şey değildir. Picasso kendi bedeni üzerinden değil, ötekinin keyiflenmesi üzerinden, yani arzusunu arzulamak üzerinden aşka karşılık verir. Ancak bu karşılıklı aşkı âşık Bir olma arzusundan haberdar değildir ve bu da "onlar/ikisi arasındaki ilişkinin (*la relation d'eux*^{*}) olanaksızlığına götürür" (Lacan, 2019: s.12). Bu durumda biyolojik beden, gösteren ve *jouissance* arasındaki arzunun yarattığı dalgalanmalar arasında kaybolur (kayıp) gider ve geriye sadece bir kalıntı olarak *objet petit a* kalır. Ayrıca bu kalıntı imgeyi bir arada tutar.

Yine bu bağlamda söylenecek şeylerden biri de "aşkın özünde narsisistik olduğudur. Nesnemsî (*objectal*) olduğu zannedilen şeyin özü aslında arzuda oluşan bir kalıntıdır ve arzunun nedeni olarak onu tatminsizliği ve hatta imkânsızlığıyla ayakta tutar. Şimdi narsisistiğin özünü ilgili iddia, öznenin karşı öznenin bedenini aradan çıkardığı ve simgesel olarak Ötekiye yansıttığı benliğine geri döndüğünü ifade eden bir varsayıma görür. Burada Ötekinin de çok boyutlu yapısına göz atmak gerekir. Öteki olarak beden, simgeleştirilemez olduğundan dilin dışında, Şey'e bağlı bir *jouissance*'ın temeli olan radikal bir Ötekidir. Simgesel Öteki, dilin, yasanın ve kodun Ötekisi olarak büyük Ötekidir; mesajın işaret ettiği ve arzu grafiğinde A olarak gösterilir. Bir de Öteki cinsiyet olan Öteki vardır. Öteki cinsiyet[†] her zaman

^{*}Deux, 'iki' ve d'eux, 'bunların arasında veya arasında' Fransızcada eşesli sözcüklerdir.

[†] Lacan metinlerde erkek cinsiyeti için de 'öteki cinsiyet' kavramı kullanır. Ancak Lacan'ın eserinde öteki ve Öteki konusuna verilen özel önemler göz önüne alındığında, erkek cinsiyetini belirten ifadenin günlük kullanımına yakın oluşundan dolayı 'öteki cinsiyet' ifadesini, buna karşın, kadın cinsiyeti için daha deyimsel bir ifade olarak 'Öteki cinsiyet' ifadesini kullanmak uygun olacaktır. Zira yukarıda da geçtiği gibi kadın cinsiyetini belirten 'Öteki cinsiyet'in gösteren ve yasa tarafından düzenlenmiş olması nedeniyle bu ayrımı göstermek gereklidir. Bunun dışında 'öteki cinsiyet' şeklindeki ifadeler erkek cinsiyetini işaret eder.

dişildir (*eteroz*), çünkü Bir olan cinsiyet her zaman gösteren ve fallus yasası tarafından düzenlenir.

Ötekinin *jouissance*'ı (*jouissance de l'Autre*) ifadesinin Lacancı kuram açısından kapsayıcı bir anlamı vardır. Çünkü Lacancı Ötekinin çok değerliliği ve büyük A harfi göz önüne alındığında, tüm *jouissance* biçimleri bir şekilde Ötekinin *jouissance*'ıdır. Bedenin ya da varlığın *jouissance*'ı, anlatılamaz, simgeselin dışındadır ve Baba-nın-Adının eksik yazılması nedeniyle gerçekte yeniden ortaya çıkan, yıkıcı bir Ötekinin *jouissance*'ıymış gibi icat edilen imgesel bir niteliklidir. Yasaya tabi olan ve kültür içinde yer alan bir dilsel eklemlenmeden geçen fallik *jouissance*, öznenin bir Öteki ile başka Bir arasında kendisini kaybettiği Gerçek ile simgeselin kesişimine işaretlenmiştir (Şekil 6). Gerçek, bir kez arzuya doğru yer değiştiren Şey'den geriye kalan, simgesel ise, gösteren tarafından düzenlenen, konuşmadaki *jouissance*'ı gizleyerek inşa edilebilecek olandır (Braunstein, 2020: ss.90-91). Öte yandan, kastrasyon ve simgeselin ötesinde yer alan, Ötekinin (cinsiyet) *jouissance*'ı ile karıştırılmaya müsait dişil *jouissance* vardır. Bunun nesnel anlamda değil, öznel anlamda olduğunu açıklığa kavuşturmak önemlidir, çünkü Bir'in keyiflenme nesnesi olarak Öteki ile birlikte olmak imkânsızdır (2020: s.125). Aslında keyiflendiren bir Öteki yoktur. Yalnızca *jouissance*'ı nesne olarak alabilecek bir Ötekine *jouissance* atfeden özne için vardır. Bedende gizemli biçimde ortaya çıkan cinsel özellikler cinsiyetli varlıkları (*êtres sexués*) oluşturur. Varlık, bedenin kendi başına, yani aseksüel olarak keyiflenmesidir. Çünkü cinsel keyiflenme olarak bilinen şey, ifade edilebilir olanın herhangi bir yerinde, cinsel ilişkinin (*rapport sexuel*) Bir'ini kurmanın imkânsızlığı tarafından işaretlenir ve ona egemen olur (Lacan, 1998: s.7).

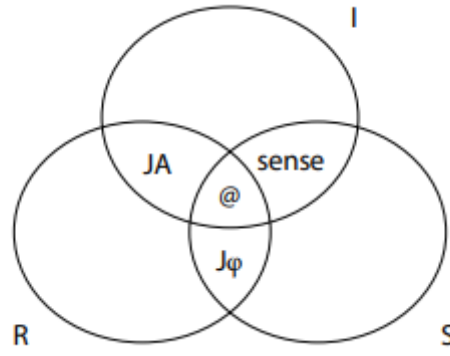
Bir'in *jouissance*'ına ancak Ötekinin *jouissance*'dan koparıldığında, onun saldırılarından korunarak ulaşılabilir. Ötekiden, kaderden ya da Tanrı'dan gelen müdahalelerle elde edilen keyiflenme, Ötekinin arzusunu işaret eden bir gösterendir (Braunstein, 2020: s.45). *Jouissance*'ın köken itibarıyla 'keyif' anlamına gelen *jouir* kelimesinden türetildiği dikkate alındığında Lacancı söylemin aşinalığından malum olduğu üzere keyiflenmek, bir şeyin kullanım hakkını ima eder (Lacan, 2005: s.378). Başkasının mülkünü kullanmak ve ondan yararlanmak, bir yerde o mülkü gasp etmek

anlamına gelir. İlk mülk bedendir ve aynı zamanda Bir'in *jouissance*'ı ile Ötekinin *jouissance*'ı arasındaki çatışma alanıdır.

Lacan'ın "arzunun Ötekiden geldiği ve *jouissance*'ın Şey'in tarafında yer aldığı" (Lacan, 2005: s.724) ifadesi, Öteki *jouissance*'ının Şey'in ekseninde olan bir kayıp olduğu fikrine götürür. Çünkü Bir'in ve öteki cinsiyete ait *jouissance*, 'kayıp' açısından işler (Braunstein, 2020: s.112). İlişki ne kadar güçlü olursa olsun, nesnel olduğu kadar öznel anlamda da ötekinin *jouissance*'ını kontrol altına almak imkânsızdır. Öznel anlamda yani, ötekinin bedeninde yaşanamaz, onun ne hissettiği hissedilmez. Nesnel anlamda ise, kişinin yalnızca kendi bedeninde keyiflenme vardır ve bu da organın *jouissance*'ı olarak kısmen vardır.

Özne, arzusunun sadece Ötekinin *jouissance*'ını yakalamaya yönelik dolambaçlı bir yol olduğunu ve Öteki araya girdiğinde haz ilkesinin ötesinde bir *jouissance* olduğunu anlar (Lacan, 1981: ss.183-184). Öyleyse, Ötekinin *jouissance*'ının fantazmanın yani imgeselin (Borromean düğümünde böyle görünüyor) alanına ait olması ve öznenin bu keyfe erişmek için dolambaçlı yola girmesi yine Ötekinin yol açtığı bir yanılsamadır. Öteki, Ötekinin *jouissance*'ını özneye bildiren bir müdahale, bir gösteren olarak görünür.

Lacan *jouissance*, *objet petit a*, Gerçek ve simgesel ilişkilerini Borromean düğümüne yazmıştır; her halka kayıtlardan birini temsil eder. *Objet petit a* yerleştirildiği yerde Gerçek, imgesel ve simgesel üst üste gelir, böylece üçlü bir statü ve aitlik sağlanır. Düğümde kayıtlardan birini dışlayan üç tane ikili üst üste binme alanı görülür: Ötekinin *jouissance*'ı (JA) (simgesel olmadan), fallik *jouissance* (Jφ) (imgesel olmadan) ve anlam alanı 'sense' (gerçek olmadan *jouis-sens*). Borromean düğümünün üç dairesi, kuramsal açıdan vurgulanması gereken bir öneme sahiptir; "bu onların üçünün de daire olarak eşdeğer olduğu gerçeğidir" (Lacan, SXXII: s.60). Bu üç daire de düğümde yeniden üretilir. Lacan'ın üç halkanın bağdaşıklığını özellikle *objet petit a* ile düğümler. Bu nesnemsî varlık, imgesel ve simgeseli Gerçeğin boşluğuna çekerek düğümün gerçek anlamını tesis eder. Bu işleviyle *jouissance* için her üç düzlemde hüküm süren tek gösteren konumundadır.



Şekil 8: *Seminer XXII*'de yazdığı Borromean düğümü

Borromean düğümünde dilin alanı ise tam da “@” şeklinde gösterilen *objet petit a*’nın dışında kalan kesişimlerdir. Dil imgeseli simgesele anlam ile buluşturur ve her ikisinin Gerçek ile buluşturmasını da *jouissance* aracılığıyla gerçekleştirir. Dil, fallik gösterenin katkısıyla da *jouissance*’ların karşıtlığını ve farklılaşmasını üretir. Dil daima konuşmada tamamlayıcıdır. Düğümde dilin alanına katılmayan *objet petit a*’nın yerini beden ile konuşma yoluyla engellenmiş *jouissance*’ın mümkün olmayan karşılaşmasına işaret eden kastrasyon alır. Kastrasyon kesiği, bütünü tamamlar ve erkeği, kesiği temsil eden organın mümkün kıldığı bir bacadan geçirir (Lacan, 2017: s.156). Kastrasyon anatomik bir sorun değildir, arzuadaki eksikliğin organının imgesel bir temsiliyle olan ilişkisidir. Ancak kastrasyonun kendisi simgesel bir eylemdir; gerçek anne babanın ‘onu keserim’ tehdidinin acı verici yönünün hayal edilebilmesidir. “Çocuk kesildiğini hisseder, çünkü bunu hayal eder” (2017, s.156). Ancak bedensel imgesinde fallusun benzeri gibi *jouissance*’ın önünde bir set oluşturan engelle karşılaşmayan kadınlarda bu kesik eksiktir. Aslında, dilin ötesine açılan ve dildeki Ötekinin müdahalesinde gösteren kayba gönderme yapan ‘tam-olmayan bir kesik’dir. Kadınlık muamması, fallus açısından bir muammadır (Braunstein, 2020: s.129). Keyifler heterojenliğinden dolayı iletilmez. Ne dışıl *jouissance* ne Ötekinin *jouissance*’ı anlatılmaz, eksik $S(A)$ ’ya gönderme yapar. Böylece gerçekte “cinsel ilişki zorunlu olarak imkânsızdır” (Lacan, 1998: s.144).

[h]erkes bilir ki, eğer cinsel ilişkide mevcut olan bir şey varsa, o da ötekinin *jouissance* idealidir ve dahası, onun öznel özgünlüğünü oluşturan şeydir. Çünkü kendimizi organik işlevlerle sınırlandırırız hiçbir şeyin *jouissance*’ların bu kesişiminden daha istikrarsız olmayacaktır. Gerçekten

deneyimin bize gösterdiği bir şey varsa, o da erkek ile kadın *jouissance*'ı arasındaki radikal heterojenliktir (SXIV: s.87-8).

Fallus eşit bir gösteren ve ~~Kadın~~ 'ın bir göstereni olursa, ilişki dile getirilebilir ve kaydedilebilir; yani bir çeşit tamamlayıcılık mümkün olur. Ancak bu gösteren eksik olduğu için, kastrasyona, bedene ve Ötekiye bağlı erkek ile kadın *jouissance*'ın oluşumunda ve tanımında bir tutarsızlık ortaya çıkar. Konuşmadan önce bedenin *jouissance*'ı ve sonrasında, Öteki *jouissance* ve cinsiyet olarak Ötekinin *jouissance*'ı vardır (Braunstein, 2020: s.129). İkisinin arasında, semiyotik *jouissance*, yani fallus ile bedeni ayıran, konuşmayla bağlantılı olan *jouissance* vardır. Kadın, *jouissance*'ın koşulları ve *jouissance* ile ilgili her şeyin Öteki olmasını ve bunun ancak kendisi ile mümkün olmasını talep eder. Onun *jouissance* değeri, Ötekinde eksik olan *jouissance*'a eşit olmalıdır: O, Ötekiye ait *jouissance*'ın tutsağıdır; değerini doğrulamak için kendisini bu keyiften çıkarma oyunu oynarken bunu gerçekleştirmeyi ve kapsamayı arzular (Braunstein, 2020: s.192). Her ne kadar arzuya getirebildiği ve getirdiği tatminsizlik dışında hiçbir şey bilmeseyse de fallik değere, *jouissance* değerine ulaşması, Erkeğin eksik olduğu şey sayesinde.

Fantazide \$ ve a arasında gidip gelerek salınmasını sağlayan kastrasyon, fantaziyi hem esnek hem de uzatılamaz bir zincir haline getirir; bu zincir sayesinde nesne yatırımının sabitlenmesi belirli doğal sınırların ötesine pek geçemez. Bu zinciri yasa da bana aktaran Ötekinin keyfini sağlamak gibi aşkın bir işlevi üstlenir (Lacan, 2005: s.700).

Fantazi bölünmüş özne ile arzunun nesne-nedeninin içerdiği eksiklik arasında bir tampon görevi görür. Eksikliğin arka planına karşı, özneyi belirli bir nesneye sabitler. Bu sabitlenme, Ötekinin *jouissance*'ını düzenlemek için yasanın arabuluculuğunu gerekli kılar (Vighi, 2019: s.216). Lacan'ın açıkladığı gibi arzu, fantazi ve yasa diyalektik terimlerle ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır (Lacan, 2005: ss.700-709). Gösterenin yasası yoluyla simgesel kastrasyon, öznenin *jouissance* tarafından kısıpaca alınmaktan kaçınmayı öğrenmesi için gerekli bir geçiştir; bu anlamda, *jouissance* Ötekinin *jouissance*'ı olarak düşünülmelidir, çünkü özne onun içinde kaybolur. Örneğin, çocuk, ilk ötekisi olan anne ile ilişkisini tanımlayan zorlayıcı talepten uzaklaşmak zorundadır. O halde Ötekinin *jouissance*'ından kaçınmak, dilin, yani baba metaforunun dolayımına dayanan fantazi ve arzunun

oluşumuna yol açar. Kastrasyonun ardından, yani organ ve ona bağlı fallik *jouissance* kaybolduğunda, *jouissance*'ın ait olduğu yerin Öteki olduğu anlaşılır.

3.4.4. Dile Gelen Tortu: Artı-Jouissance

Lacan dilin, arzuları ifade etme, iletme ve aynı zamanda keyiflenmeyi düzenleyen normları ve yasaları ihlal etmeye ve yıkmaya olanak tanıdığı için, *jouissance*'ın birincil ortamı olduğunu savunur (Lacan, 2005: s.259). Dil, arzu nesnesine erişmeyi mümkün kıldığı ve kısıtladığı için *jouissance*'ın hem kaynağı hem de sınırıdır. Dil aynı zamanda simgesel düzenden ve haz ilkesinden kaçan *jouissance* fazlalığı olan artı- *jouissance*'ı üretmenin ve dolaşıma sokmanın bir yoludur. Artı- *jouissance* (ya da *jouissance* fazlalığı), eksikliğe neden olan ve sonsuza kadar peşinde koşulan arzu nesnesi *objet petit a*'ya bağlı olandır. Artı- *jouissance*, kullanılmayan veya tadı çıkarılamayan, yalnızca üretilip biriktirilir. Bu *jouissance* türü, psişik sistem içinde kalan, fallus tarafından çıkışı engellenen *jouissance*'ı ifade eder. 'Artı' değeri, boşaltılmamış enerji bölümünün, tortul *jouissance*'ın, içsel gerilimin yoğunluğunu durmadan artıran bir fazlalık olduğuna işaret eder. Bu 'tortul' *jouissance* erojen bölgelerde ve bedenin delikli bölgelerinde - ağız, anüs, vajina, penis ucu vs.- yerleşik olarak kalır. Arzunun tazyiki bu bölgelerde ortaya çıkar ve karşılık olarak artı- *jouissance* bu bölgeleri sürekli uyarır ve onları süreğen olarak cinsel uyarılmışlık halinde tutar (Nasio, 2007: s.35).

Özne, gösterenin önceliği olan 'genital bölgelerin önceliğine' yönelir ve bu göstereni fallus için bir temel, tüm anlamlandırma süreçlerinin desteği olarak kabul eder. Öyle ki, 'Fallus'un Anlamı' demek gereksiz hale gelir, çünkü Lacan'ın *Écrits*'te söylediği 'Ötekinin Ötekisi yoktur' (Lacan, 2005: s.688) ve 'Öteki yoktur' (2005: s.693) ifadelerinin gösterenin işlevine dayandığı açıklama öznenin ortaya çıkışına başka bir yol sunar.

Gösteren tanımım (Öteki yoktur) şu şekildedir: Gösteren, özneyi başka bir gösterene temsil eden şeydir. Dolayısıyla bu ikinci gösteren, diğer tüm gösterenlerin özneyi temsil ettiği gösterendir. Eğer bu gösteren eksikse, diğer

tüm gösterenlerin hiçbir şeyi temsil etmediği anlamına gelir. Çünkü bir şey yalnızca temsil edilir (2005: s.693-4).

Daha da yalın ifade etmek gerekirse, gösteren, kendini diğer gösterenlerle tamamlar. Bu gösteren, gösterenler kümesinden çekilmiş, bu kümenin içerisinde sayılamayan bir çizgidir ve bu yüzden $(-I)$ ile sembolize edilir (2005: s.694). Bu haliyle ifade edilemez, ancak işlevsel olarak bir hükmü vardır. $(-I)$ ‘yasaklanmış Ben’ ya da ‘bölünmüş Ben’ olarak da adlandırılır ve öznenin her zaman dil ve arzu tarafından bölündüğü gerçeğini temsil eder. $(-I)$ istikrarlı ya da tutarlı bir kimlik değil, kendisini temsil eden gösterenlere göre sürekli değişen dinamik ve çelişkili bir konumdur. Kendisini oluşturan boşluğu veya eksikliği doldurmaya çalıştığı için hem yaratıcılığın hem de nevrozun kaynağıdır (Lacan, 2017: s.326-7).

$S(-I)$ ise, “gösterenin öznesi” anlamına gelir; bu, öznenin sabit veya istikrarlı bir kimlik olmadığı, kendisini temsil eden gösterenlere göre sürekli kayan ve değişen bir konum olduğu anlamına gelir. Özne hiçbir zaman kendisiyle ya da herhangi bir gösterenle tam olarak örtüşemez, her zaman arzusunu harekete geçiren bir eksiklik ya da boşlukla işaretlenir. $(-I)$ ve $S(-I)$ arasındaki fark incedir ancak Lacancı teoride önemlidir. Her iki terim de bilinçdışı özneye ya da her zaman dil ve arzu tarafından bölünen bölünmüş özneye gönderme yapar. Ancak $S(-I)$ öznenin gösterenle ilişkisini ya da onu temsil eden dilsel unsuru temsil ederken, $(-I)$ özneyi oluşturan eksiklik ya da boşluğu temsil eder. $S(-I)$ gösterenin öznesidir, $(-I)$ ise eksikliğin gösterilenidir. $S(-I)$ simgesel düzende, dil ve kültür alanında ortaya çıktığı şekliyle öznedir; $(-I)$ ise gerçeklerden, imkansızlıklar aleminden ve travmatik olandan etkilenen öznedir (Lacan, 2005: 2017). Lacan, bu kavramı cebirsel olarak anlattığı hesaplamada ifade ve anlam eşitlenir. Bu hesaplamada gösteren yerine $(-I)$ değeri verildiğinde tam sayıya dönüştürülemeyen karekök $(-I)$ değerini bulur. Lacan’ın formülleştirilmesi şu şekildedir:

$$\frac{S(\text{signifier})}{s(\text{signified})} = s(\text{the statement}),$$

$$\text{with } S = (-I), \text{ we find: } s = \sqrt{-1}$$

Şekil 9: Gösteren ve gösterilen ilişkisi (Lacan, 2005: s.694).

Lacan bu kavramı (-I) dilin ve yasanın simgesel düzeninin dışında kalan öznel bir konumu belirtmek için kullanır. Özne normalde simgesel düzen içinde bir konum işgal eder ve bu ona kimlik, anlam ve istikrar duygusu verir. Ancak simgesel düzen, öznenin tekilliğini ve arzusunu tam olarak açıklamayan belli bir yasa ve yapıyı dayattığı için özne için aynı zamanda bir yabancılaşma, baskı ve çatışma kaynağıdır (Stavrakakis, 2011). Bunun için Lacan özne için (-I) olarak adlandırdığı başka bir olası konumun daha olduğunu savunur. Bu konum herhangi bir simgesel veya imgesel koordinatla değil, simgesel düzenden çıkarma eylemiyle tanımlanır. Bu konumu üstlenen özne, kimliğinden, adından ve toplumsal alandaki yerinden vazgeçerek temsil edilemeyen, simgeleştirilemeyen radikal bir ötekilik olarak Gerçek ile karşı karşıya gelir (Lacan, 1999: s.110). Lacan'ın bu kavramı geleneksel öznellik, faillik ve etik kavramlarına meydan okur. Lacan'ın (-I) kavramının fazla olumsuz, nihilist ve hatta psikotik olduğu iddia edilebileceği gibi, öznenin özgürlüğünü, özerkliğini ve tekilliğini olumlamanın radikal ve yaratıcı bir yolu ve aynı zamanda simgesel düzenden kaçıp sadece simgesel bir fenomen olmaktan kurtulmanın yolu olarak da görülebilir.

Özneleşme süreci, Şey'den, simgeleştirilmemiş *jouissance*'tan dışlanmanın ve *jouissance* fazlalığının (*surplus jouissance*) boşaltılması olarak anlaşılır. Böylece cinsellik, simgeselin dışında daha önceki bir gerçekten, simgeleştirmeden arta kalan, sözcüklerin zar zor kavradığı nihai bir gerçeğe doğru ilerleyen bir yolculuğun evrelerinden geçer. Böylece yakalanması zor artı keyiflenme (*plus de jouir*) gösteren ve *objet petit a* tarafından söylemin bir etkisi olarak üretilir (Braunstein, 2020: s.38). Arzunun nesne nedeni olarak düşünülen *objet petit a* figürü farklı şekillerde belirir. Bu belirişlerden biri, bir *kayıp* olarak değil de biriken bir fazlalık olan artı-*jouissance*'tır. *Objet petit a*, bedenin belli yerlerine -göğüs, bakış, ses vs.- bağlı bir anlamsal (*semantik*) figüre büründüğünde kayıp olanla ilişkilendirilir (Naiso, 2007: s.137). Bu bakımdan simgeleştirilmesi imkânsız, yerel *jouissance*'ı ifade eder.

“*Jouissance*, konuşan kişiye yasaktır (*interdite*) - ya da başka bir deyişle, yasanın öznesi olan kişi tarafından yalnızca satır aralarında [dite] söylenebilir, çünkü yasa tam da bu yasak üzerine kurulmuştur”(Lacan, 2005: s.696). *Interdite* olan şey (yani tam/ölümcül yapısıyla *jouissance*'ın kendisi) satırlar arasındaki *dite*'dir, yani dilin içsel tutarsızlığı tarafından üretilen, bilinçdışı oluşumlarda ifade edildiği gibi

arti-jouissance (*plus-de-jouir*) olarak söylenendir. Bir bakıma dil, tanım gereği söylenemeyecek olan, kendi ürettiği *arti- jouissance* aracılığıyla varlığını devam ettirir (Vighi, 2019: s.217). Bu anlamda, *arti- jouissance* tarafından temsil edilen eksiklik, Lacan'ın özneyi altüst etmesinin merkezinde yer alır. Çünkü eksiklik, bir yandan *objet petit a* aracılığıyla hem özneye hem de Ötekine asgari bir tutarlılık kazandıran, diğer yandan da özneyi arzusunun radikal bir şekilde yeniden yapılandırılması olasılığıyla karşı karşıya getiren ontolojik imkânsızlığı temsil eder (Lacan, 2005: s.697). Dolayısıyla, ontolojik olarak fazlalıktan yoksun olması nedeniyle *jouissance*'ın imkânsızlığı, aynı zamanda diyalektik bir tarzda, kişinin keyiflenme biçimini bozma olasılığını da temsil eder.

İngesel ile simgesel arasındaki denklemin fallik imgesi olarak (-φ)'nin bir taraftan diğer tarafa kayması, bir eksikliği doldursa bile onu her durumda olumlu kılmaktadır. Her ne kadar (-I)'i desteklese de orada *jouissance*'ın göstereni olumsuzlanamayan simgesel fallus (Φ) olur. Hem kadınların cinselliğe yaklaşımındaki titizliklerini hem de erkek cinsiyetini sapkınlık açısından daha zayıf kılan şeyin nedenini açıklayan da Φ'nin bu özelliğidir (Lacan, 2005: s.697).

Nasio, *arti- jouissance*'ın, *objet petit a*'nın paradigması olduğunu söyler (Nasio, 2007: s.53). *Jouissance* yüksek bir gerilimle hareket eder. Bu gerilim ayrıca beden de yüksek bir gerilimle *jouissance*'ı sınamasının koşuludur. Öyle ki beden bu sınamaların birinde acıyı deneyimlemesi bir yandan bilinç dışından akan bir hikâyenin tekrarını öte yandan da *arti- jouissance*'ın ana bir figürünü yansıtır. Öyleyse, bu öyle yüksek bir gerilim ki, *arti-jouissance* dolaşımını sağlarken bilinç dışına ait tortuları da alıp getirir. Böylece dilin bariyerlerine çarpan *jouissance* fazlalığı, çareyi bilinç dışından aldığı destekle dil üzerinden gerilim yaratmakta bulur. Bu eski bir travmanın kendisin yeniden dil yüzeyinden ortaya çıkarma şeklinde olabilir. Ancak hikayenin bilinç dışılık yani metonimik bir dil hamlesiyle gösterenden kaçan bir yörüngeye yerleşir. Bu duruma '*objet petit a*'nın dildeki oyunları' şeklindeki bir ifadeyle karşılık yüklenebilir. Lacan, *Seminer X*'da *arti-jouissance* olarak *objet petit a* kavramını, arzu ile *jouissance* arasındaki karşıtlığının belirleyici bir dönüm noktası olarak tanımlar; *jouissance* kavramını da arzu kavramının 'karşı kutbu' şeklinde görür (Braunstein, 2020: s.140). 'Karşı kutup' arzusunun, *arti-jouissance*'a giden yolda bir engel olarak görülmesini ima eder.

Lacan, göstereni gösterge çubuğunun üzerinde, gösterileni altında konumlar, gösterilenin dış dünyadaki karşılığı olan nesneyi, yani göndergeyi, Gerçeğin bir kalıntısı olarak ifade eder ve ona göre gönderge sürekli göstergeden kaçır. Bu kalıntı, *objet petit a*, arzunun nesne-nedeni, *artı-jouissance* (*parlêtre** için kayıp *jouissance* olduğu sürece eksi) ve dışlama yoluyla kendisini söylenen şeyde mevcut kılan Gerçeğin görüntüsüdür (*semblant*) (Braunstein, 2020: s.148). Simgesel anlam artikülasyonu, imgesel anlam ve Gerçeğin uyandırdığı *artı-jouissance* konuşma içerisine dağılmış üçlüyü oluşturur. Bu üçlüde simgeselin varlığı ya da özel bir tanımlamayla dilin kurduğu bariyer (fallus ve/veya yasa ortaklığıyla), kökendeki *jouissance*'a giden yolu keser ve dilin keyiflenmesi olarak anlama engel teşkil eder. Gerçek ise, *artı-jouissance*'ın sıkışmışlığıyla yarattığı tazyikin bir görüntüsü (*semblant*) ile devrededir. Burada algının işleyiş biçimi, bilinçdışı halüsinasyonların *jouissance*'ın şifresini çözen bilişsel aşamaları sabote etmesiyle dağılır.

Bir konuşmayı, gelecekteki bir farkına varışın (*anagnorisis*†) öznesine dönüştüren şey, geçmişin yeniden anlamlandırılmasıdır. Bu Lacancı *aktarım* kavramının formüle edilmiş bir ifadesi olabilir. Bu terimi detaylandırmak gerekirse, kökensel ve bilinmeyen bir kimliğin ortaya çıkmasıdır. Aktarım, söylemin öznesini yönlendiren *jouissance* ile yeniden ilişki kuran yenilenmiş bir tanımdır (Lacan, 1981: s.184-6). Aktarım, öznenin hitap ettiği Ötekinin hiyeroglifini çözebilecek şifreye sahip olduğu ya da başka bir benzetmeyle müziğin diskte değil, onu sese dönüştüren makinede var olduğu varsayımına dayanır. Analizin stratejisi, kaydedilen yazıların duyulabilir hale getirilmesi ve bilinçdışının algısal bir keyiflenmeye dönüştürülmesi için diskin bir lazerden geçirilmesinden oluşur. Aktarımın ötekisi, anlamın sahibi değil, *la langue* ile yazılan metnin algısal bir keyiflenme haline gelmesinin gerekçesidir. Böylece aktarım, dilbilimin konuşmasından *linguistics*'in (*lingu+hystérie, linguisterie*) sesleştirilmiş sözüne geçmeyi sağlar; burada ses zincir değil, daha ziyade *artı-jouissance*'ın ve arzunun nedenin nesnesidir. Ses zinciri,

**Parlêtres*, Jacques Lacan'ın, insanı, dille şekillenen bir varlık olarak tanımlamak için ortaya attığı bir terimdir. Fransızca *parler* (konuşmak) ve *être* (olmak) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Lacan bu kavramı, sözün 'Ben'ini psikolojinin 'Ben'inden ayıran özne teorisini geliştirmek için kullandı. Bkz. *Encore*, s. 116 ve *The Seminar Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, (1954-55).

†*Anagnorisis*: Bir oyun, roman vb.de başkarakterin başka bir karakterin gerçek kimliğini veya kendi koşullarının gerçek doğasını tanıdığı veya keşfettiği nokta.

söylenen sözdür; ses, *jouissance*'ı çağrıştıran ve onun *görünüşünü* bir nesne olarak almak için gerekli bir araçtır (Braunstein, 2020: s.162).

Engellenen çizili Öteki (A) A olmak için *objet petit a*'dan yoksundur. Histerik, a nesnesinin yerine kendini sunar. Kadın, kendi öznel bölünmesinin (kastrasyon) üstesinden gelinebileceğini umarak bütünlüğün yeniden sağlayıcısıdır. Kadın sayesinde öteki (cinsiyet) A'den A'ya gidebilirse, o zaman dolaylı olarak ve özdeşleşme yoluyla bütünlüğün içinde S'den S'ye geçebilir (Lacan, 1998. s.131). Kadın, kendini artı-*jouissance* olarak sunar. Ötekide eksik olan ve arzusun neden olduğu *jouissance*'ın güvencesidir. Erkek ise, *jouissance*'ı Öteki için erişilebilir kılan gerçeğe, Ötekinin arzusunun nedeni olan artı-*jouissance* ile özdeşleşir. Böylece *objet petit a* haline gelir (Braunstein, 2020: s.208). Arzunun sürdürülebilmesi için nesnesinin kendisini ortaya çıkarması ve bu nesnenin mutlak koşulu 'olmak istediği' *jouissance*'a rıza göstermesi gerekir. Kadın kendini olumsuzlayarak Ötekinin arzusunun nesnel nedeni haline gelir. Bunun gerçekleşmesi için, tatminsizliği ekerek ve besleyerek kendini çıkarmalı ve tüm tatmin olasılığını göz ardı etmelidir.

Kavranamayan şey yok değildir. Fallusun ötesinde kavranamaz bilgiye yorulan artı- *jouissance*, gücünü insanın mutlak eksikliğinden alan, bir fazlalıktır. Bu fazlalık bilgiyi sınırlamak, kuşatmak, yerelleştirmek, onu bir söylem ve kontrol nesnesi haline getirmek ister. *Jouissance*'ın fazlalığı, öznenin eksikliğidir. Söylemin içinde *görünüş* faili olarak, artı (aynı zamanda eksi; eksiklik) *jouissance*'ın ve arzusun nesne nedeninin yerini alır. Konuşma, Şey'in merkezi alanını sonsuza dek boş bırakarak, dürtünün *objet petit a* etrafındaki hareketini uygulamaya koyar ve sürdürür (Braunstein, 2020: s.241). Anlamlandırma sürecinde gösterinin tek başınlığı söz konusu değildir; iki gösterenin etkinliği sonucu *objet petit a* üretilir. Öte yandan bu *objet petit a* anlamlandırıcı eklemlenmeden kaçan artı-*jouissance*'ın nesnesi ve arzusun nedenidir.

Dil, ensesti çağrıştıran ve aynı zamanda onun etrafında dönen fallik *jouissance* ile aslında ensestin olmadığını, öznenin hem nesne *objet petit a*'dan hem de artı-*jouissance*'a tabi olsa da ondan daha fazla bir şey olduğunu hatırlatır. Cinselliğe giden yollar ensestten çıkış yollarıdır, bu yolun ufkunda her zaman artı-*jouissance* ulaşılmayan bir kıvılcık vardır. Ensesti çağrıştıran tüm fallik gösterenler, Baba'nın-Adıyla parlatılmış işaretler olarak özneye uyarıcı telkinde

bulunur. Böylece, iffet ensest ile kodlanır, çünkü özne annenin ensest keyiflenmesine zincirlenmiştir, kendi bedeniyle sapkın bir anne *jouissance*'ını temsil eder.

3.4. FALLUS VE DİL

Lacan'ın *Fallus'un Anlamı** adlı makalesi, 1958'de yazdığı ve daha sonra *Écrits* adlı yazı koleksiyonuna dâhil ettiği bir çalışmadır. Bu makalede Lacan, psikanalizde ve kültürde arzunun ve cinsel farklılığın göstergesi olarak fallusun rolünü araştırır. Bu kavram, Lacan'ın 'kastrasyon' ve 'Oedipus kompleksleri' kavramlarında olduğu kadar, erken dönem cinsel farklılık (erkek ve kadın arasındaki fark) kavramında da önemli bir rol oynar. Böylece fallus kavramı Lacancı kuram açısından biyolojik bir organ olmanın ötesinde, gerçek penisin kültür zeminindeki izdüşümsel temsillerinin simgesel bir formuna dönüşür. Öyle ki gösterenin doğası gereği kendi göndergesini dışlayan ancak, göndergenin simgeselde yarattığı tüm temsil formlarını içeren ve çoğu zaman bir yasa formu ile kaşılaşılan fallus, ironik bir biçimde tam da temsiline soyunduğu şeyin eksikliğine işaret eder. Bu açıdan Lacan, fallusun Ötekinin arzusunu yerine getirmenin yokluğunun veya imkânsızlığının simgesel bir temsili olduğunu savunuyor (Nasio, 2007: s.40).

Lacan, fallusun insan deneyiminin üç düzeyinde farklı işlevlere sahip olduğunu öne sürer: İmgesel, simgesel ve Gerçek (Lacan, 1998: s.94; 2005: s.612). İmgesel düzende fallus, çocuğun bu gelişim aşamasını karakterize eden parçalanma ve yabancılaşma duygusunun üstesinden gelmek için özdeşleştiği veya sahip olmayı arzuladığı imgesel bir nesnedir (Lacan, 2005: s.693). Simgeselde fallus, dil ve anlam sistemini düzenleyen, öznenin toplumsal ve cinsel düzendeki konumunu belirleyen bir gösterendir. Gerçek düzende fallus keyiflenen, yani simgesel düzenden kaçan haz ya da *jouissance* fazlasını üreten biyolojik bir organdır (Lacan, 2005: ss.697-699).

* Lacan'ın bu makalesi Türkçeye *Fallus'un Anlamı* şeklinde, fallus özel bir isimmiş gibi ilk harfi büyü ve kendisine gelen ek 'tırnak' işaretiyle ayrılarak çevrilmiştir. Ancak metin içerisinde fallus kelimesinin ilk harfi küçük harfle yazılmış ve gelen ekler 'tırnak' ile ayrılmamıştır. Bir yandan kelime özel bir ismi karşılamadığı için ve öte yandan Psikanalitik kuramda özel bir anlama sahip olmasından dolayı fallusun Türkçe metinlerdeki bu kullanımı referans alınmıştır. Bu nedenle sadece makalenin adının geçtiği yerde fallus özel isim gibi büyük harfle yazılıp gelen ekler ayrılmıştır.

Öte yandan Lacan'ın fallusa yüklediği işlev, tamamen cinsel boyuta dayanan her şeyi göstermektir. Bu bakımdan fallus bir gösterendir. Bunu şu şekilde dile getirir:

Burada fallusun işlevi esas alındığında daha iyi anlaşılabilir. Fantaziyi imgesel bir etki olarak görecekseniz, Freudcu doktrinde fallus bir fantazi değildir. Nesne bir ilişkinin içerdiği gerçekliği ölçme eğiliminde olduğu için böyle bir nesne (parça-, içsel, iyi, kötü vb.) de değildir. Simgeleştirdiği organ (penis veya klitoris) ise, daha da azıdır. Ve Freud'un eskileri temsil eden simülakı referans olarak benimsemesi tesadüf değildir. Çünkü fallus bir gösterendir; analizin öznel tasarrufunda ve gizemlerde hizmet ettiği işlevin üzerindeki perdeyi kaldırabilen bir gösterendir (Lacan, 2005: s. 578).

Fallus öznenin *jouissance* karşısında mutlak doyuma erişememesini engelleyen çaresizliğini, bir gösteren olarak *jouissance*'ın ve arzunun yörüngesinde damgalar. Bu yüzden simgesel olarak *jouissance*'ın beden üzerindeki cisimleştirilmiş kaynaklarına gönderimde bulunur. Çünkü esasında bu damgalar *jouissance*'ın dışsallaştırmalarını belirtir. Yani bedensel haz kaynağının bir gösterenidir (Nasio, 2007: s.40). Lacancı kuramda fallus, Ötekinin arzusunu gösterenlerin düzenine tabi kıldığı, yani arzuyu her türlü somut belirlenimden kurtardığı ölçüde gösterendir. Öyleyse, gösterenin işaretlediği alanda herhangi bir nesne fallik bir anlam kazanabilir. Bu aynı zamanda, bu nesnelerin özneye anlık olarak arzusunun olası tatminleri olarak görüldüğü anlamına gelir. Ancak böylesine nihai bir gerçekleşme imkânsızdır. Fallus simgeseldeki giderilemez bir eksikliğin göstereni olduğundan arzuyu tatmin edebilen bir nesne gerçekte geri getirilemez (Haute ve Geyskens, 2016: s.51). Kadın için simgeselin fallus merkezli doğası, simgeselde arzusunun ancak erkek gösterenle şekillenebileceğini ima eder. Simgeselin, dişi arzuyu 'kendi içinde' belirtecek hiçbir göstereni olmaması, kadın arzusunu fallik olarak yapılandırılmış erkek arzusundan ayırır. İşte bu yüzden de kadın için de arzusunun yönelebileceği bir baba arayışı somutlaşır.

Simgesel olarak yapılandırılmış gerçeklik, tanımı gereği, fallik gösteren tarafından gösterilen eksiklik dünyasıdır (Lacan 2007: s.149). Bu, 'kadın nedir?' sorusunun simgesel düzen içerisinde olası bir cevabının bulunmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla arzuyu tatmin edebilen ve 'kadın nedir?' sorusuna cevap verebilen baba

da bu gerçeklikte bulunamaz. O bir imkânsızlıktır. Bu baba ölü bir babadır, bu da artık eksiklikle tanımlanmayan bir babayı, başarısız olamayacak bir babayı ima eder (Haute ve Geyskens, 2016: s.51).

Lacan, ataerkilliğin temel varsayımı olan erkeklerin doğası gereği, sadece penisleri olduğu için kadınlar üzerinde bir güce, otoriteye ve üstünlüğe sahip oldukları varsayımıyla arasına mesafe koyar. Fallusu bir gösteren olarak tanımlamak, onu her zaman çevreleyen gizem havasını yok eder. Ancak, öte yandan anlamın kendisini gösteren bir gösteren olduğundan dolayı bu gizem havasını kazanır (McGowan, 2019: s.12). Yani fallus, varoluşun içinde anlam alanı yaratır. Bu haliyle söylemde bir tür ilham şeklinde ortaya çıkan, geriye dönük olarak arzunun, fantazmanın ve öznenin izlerini taşıyan bir gösterenin simgesi olarak görünür (Geerardyn ve Pringels, 2019: s.22).

Fallusun bu işlevi, Lacan'ın *point de capiton* (kapitone noktası) teriminin işleviyle örtüşür (Lacan, 2005: s.681). Bu terim gösterenin kendisinden önceki gösterenlerin anlamını geriye dönük olarak nasıl belirlediğine işaret eder. Birbirinden farklı iki ifade karşılaştırıldığında, ifadenin farklılık yaratan kısmı onun *kapitone noktası*'dır ve öznenin gösteren olarak anlamını değiştirir. Örneğin “Gününüzün güzel geçmesini diliyorum” ve “Gününüzün kötü geçmesini diliyorum” gibi iki ifadenin sonu geriye dönük olarak başlangıcının anlamını belirler. “Güzel geçmesini diliyorum” ile “kötü geçmesini diliyorum”un birbirinden farklı iki kapitone noktası vardır. Ancak bu durum, her ifadedeki ‘Ben’in anlamını değiştirir. İlk ifadedeki ‘Ben’, kişiye iyi temenide bulunan birini ifade ederken, ikinci ifadedeki ‘Ben’, muhatabına öfke duyan kişiyi ifade eder. ‘Ben’in anlamı, gösterileniyle birebir ilişki içinde değil, aslında başka bir gösterende, yani ya “güzel geçmesini diliyorum”da ya da “kötü geçmesini diliyorum”da bulur.

Kapitone noktası kendisinden önce gelen gösterenleri güvence altına alıp sabitler ve böylece anlam üretir. Lacan'ın ifadesiyle *kapitone noktası* “gösterilen ile gösterenin birbirine düğümlendiği yerdir” (Lacan, 1993: s.268); gösterenler alanında anlamı sabitleyen ve onun başka yerlere kaymasını engelleyen ayrıcalıklı bazı gösterenlerin olduğunu gösterir. Beden tek başına hiçbir anlam üretmez; bunu yapabilmek için, bir anlamlandırma zinciri tarafından, yani dil ve onun taşıdığı simgeleştirme tarafından durdurulması gerekir. Bu anlam yaratan müdahale, eninde

sonunda *kapitone noktası* olarak gösteren tarafından, yani *anlamlandırma zincirinin* kayganlığını donduran gösterenin neden olduğu döngüyle mümkün kılınır (Vighi, 2019: s.179). Bedenin üzerinde damgalanmış herhangi bir haz nesnesi, fallus olarak simgesel bir *kapitone noktası* görevi görür. Ancak bu görev bir ifadenin unsuru şeklinde uygulanmaz, simgenin artık temsil ettiği nesneyle bağının koptuğu bir yasa düzleminde gerçekleşir. Fallusun hem bir gösterene hem de o gösterenin nesnesine işaret etmesinin, ‘simgesel fallus’ ve ‘fallik gösteren’ şeklinde iki temel anlamı vardır (Lacan, 2005: s.582, 697). Birincisi, eril bir gösterendir (işaret, simge, indeks) ve ikincisi eril ‘töz’dür (gösterilen, gönderge, belirtilen). Ancak ikincisinin yine de gerçek fallus (*penis*) ile karıştırılmaması gerekir. Burada ‘töz’ olarak fallustan kasıt, insanın içindeki, ona olağanüstü güç veren mitsel ve istisnai töz olmasıdır. Bir erkeği adam yapan, onun istisnai kimliğini ve statüsünü garanti eden şey ‘tözel’ fallustur. ‘Tözel’ sözcüğünün tırnak işaretine alınmasının nedeni, ‘tözel’ fallus diye bir şeyin olmamasıdır. Erkeğin içinde ontolojik olarak kadınlardan ve diğer tüm erkeklerden ayrılan bir süper güç yoktur, ancak bu ‘süper güç’ simgesel fallus ve fallik gösterenin gösterdiği şeydir. Buradaki ‘töz’, üstün eril erkeklik, kudret, dolgunluk, canlılık, bahşedilmişlik, bolluk, kuvvet, çıkıntı vb. olarak da düşünülebilir. Fallus, aynı zamanda sayesinde erkekliğin üstlenilebileceği güç ve iktidarın gösterenidir (Lacan, 2017: s.258). Fallik gösteren ‘yaşam gücünün yükselişini temsil eder’ (2017: s.440). “Tözel” fallus eril güçtür. Bu yüzden fallik gösterenin ‘göndergesi’ ve ‘nesnesi’ de tırnak içine alınmalıdır. Simgesel fallus boş bir indekstir; orada olmayan bir şeyi gösterir.

Lacan’ın “fallusun önemli bir kimlik kaynağı olmaktan ziyade bir simulakr olduğu tezi, onu ataerkil projeyle değil feminist projeyle aynı hizaya getiriyor” (McGowan, 2019: s.12). Baudrillard’ın ‘üçüncü derece’ simulakrum olarak adlandırdığı tanım, fallusun semiyotik işleyişine ışık tutar. Şöyle diyor: “Bu, derin bir gerçekliğin yokluğunu maskeler. Bir görünüm gibi oynar; büyücülük düzeyindedir” (Baudrillard, 1997: s.6). Bu üçüncü dereceden simülakr, orada olmayan şeyleri görmeyi sağladığı ölçüde sihir gibidir; fallik gösterenin (boş indeks) yaptığı da tam olarak budur. Öte yandan simgesel fallus ise, aslında derin bir gerçekliğin yokluğunu maskeler; yani fallusun tözel kaynağını kurutur.

Fallik gösteren, somut ve tözsel bir göndergeye (fallik güce) sahip olmayı taklit eder. Simülasyonun düzeni, aslında kayıp olan ‘derin gerçekliklerin’ tözsel varlığını da gösteren bir toplumdur (Baudrillard, 1997: s.7). Baştan çıkarma ve kadınlık, erkek/simülakrdaki eksikliği ortaya çıkarmanın bir yolunu bulur. Gerçek fallus, fallik gösterenin kendisidir, çünkü fallik bir madde yoktur. Bu gösteren (indeks) yalnızca bir boşluğu, olumsuz bir nesneyi belirtir, çünkü gerçek gönderge bir yokluktur. Duman ve ateş arasındaki ilişki gerçek bir indekstir. Ancak duman makinelerinin ürettiği duman bir simülasyondur. Simgesel fallus, ateş olmadan duman üreten bir duman makinesi gibidir.

Cinsiyet Belası adlı kitabında Judith Butler, fallus ile *penis* arasındaki bağlantıya dikkat çekerek Freud ve Lacan’ın simgesel fallus tartışmalarını araştırır. Şöyle yazar: “yasa kendi ‘doğa’ mefhumuna itaati şart koşar ve meşruiyetini bedenlerin ikili ve asimetrik olarak doğallaştırılmasından alır, söz konusu doğallaştırma sürecinde fallus elbette penisle özdeş değildir, bununla beraber penisi doğallaştırılmış aracı ve imi olarak kullanır” (Butler, 2014: s.184). Simgesel fallusun gösteren olarak işaret ettiği *fallik im*, yasanın doğasındaki bir yere gönderme yapar. Bu, Butler’in de ifade etmeye çalıştığı, simgeselin yasanın doğallaştırmasının ataerkil kodlarla gerçekleştirildiğine dair iddiasına temel sunar.

Fallik gösteren, taşıyıcısına belirli bir ‘güç’ verir, fakat bu gücün ne tür bir güç olduğunu anlamak için, simgesel fallus ile *ilksel baba* arasındaki bağlantıya bakmak gerekir. Lacan’a göre Freud’un ilksel baba kavramı tarihsel bir figür, gerçekten var olan biri değil, bunun yerine erkekliği, yani erkeksi arzuyu yapılandıran fantazmatik bir figürdür (Lacan, 2005: s.432). Freud ilksel baba kavramını *Totem ve Tabu*’da sunmuş, ardından *Musa ve Tektanrıcılık*’ta bunun kısa bir özetini vermiştir.

Erkeklerin içinde en güçlüsü sürünün efendisi ve babası gibi davranır ve gücünü sınır tanımadan, zorbaca kullanırdı. Gerek kendi sürüsündeki ve belki de diğer sürülerdeki kadınlar ve kız çocukları olmak üzere tüm dışı varlıklar onun malıydı. Babalarının kıskançlığını üzerine çeken oğulların yazgısı ise ağırdı; ya öldürülüyor ya iğdiş ediliyor ya da sürüden kovuluyorlardı. Küçük topluluklar halinde yaşamak ve kadınları kaçırarak elde etmek zorunda bırakılıyorlardı; böylece bazıları ilk sürüdeki baba’nın konumuna benzer bir

konuma gelebiliyorlardı. Anne sevgisi ile korunan, babanın yaşlanmasını fırsat bilen ve baba öldükten sonra onun yerine geçen en küçük oğullar için doğallıkla ayrıcalıklı bir durum söz konusuydu (Freud, 2012: s.229).

İlksel babanın bu tanımı fallus kavramının, Oedipus ve kastrasyon kompleksleriyle olan bağlantısını gösterir. Lacan, çocuğun annesiyle olan imgesel ilişkisinden vazgeçerek ve ensesti yasaklayan *baba yasasını* kabul ederek simgesel düzene girdiğini savunur (Lacan, 2017: s.176, 346). Bu süreç, fallusun anne arzusunun göstereni olarak tanınmasını ve bu arzunun gerçekleşmediğinin ya da gerçekleşmeyeceğinin kabul edilmesini içerir. Lacan, bu noktada fallus ile ilişki kurmanın iki biçimi arasında ayrım yapar: Fallusa sahip olmak ya da fallus olmak. Ancak her ne kadar imgesel düzeyde öznenin seçme konumuna yerleştiren soru ‘fallus, olup olmadığı’ olsa da burada öznenin tercihte bulunma şansı yoktur. Çünkü “simgeselin iplerini elinde tutan kendisi değildir” (2017: s.170). Eğer annenin arzusu fallusa yönelikse, çocuk da onun arzusunu tatmin etmek için fallus olmayı ister. Ötekinin arzusunda deneyimlenen bu bölünme, fallusa karşılık gelen organı (gerçeği) Ötek’ine sunmakla yetinmesine engel olur, çünkü çocuğun fallus olmasını isteyen sevgi talebi açısından sahip olduğu şey sahip olmadığı şeyden daha iyi değildir (Lacan, 2005: s.582). Bu paradoksal izah, kadının, kadınlığın temel bir parçasını, yani tüm niteliklerini fallus -yani Ötekinin arzusunun göstereni- olabilmek için reddettiğini söylemektedir (Lacan, 2005: s.583). Lacan’a göre erkekler, fallusa sahip oldukları, yani fallusun temsil ettiği simgesel güç ve otoriteye sahip oldukları ölçüde erkek olarak konumlandırılırlar. Kadınlar ise, fallus olarak görüldüğü, yani fallusun işaret ettiği arzu nesnesini somutlaştırdığı ölçüde kadın olarak konumlandırılmaktadır. “Onu fallus, yani *arzu nesnesi* yapan şey, penisin yokluğudur” (Lacan, 2005: s.699; 2017: s.170). Simgesel fallus, nihai insan olma kavramıdır ve buna sahip olmak, Tanrı’nın ilahi armağanına sahip olmakla karşılaştırılır (Lacan, 2005: s.281).

Fallusa sahip olmak ile fallus olmak arasındaki fark, Lacan’ın psikanalitik cinsel farklılık ve arzu teorisinde geliştirdiği bir kavramdır. Erkekler, sahip oldukları simgesel otorite nedeniyle fallusa sahip iken, kadınlar ise, arzu nesnesini temsil ettikleri için fallus olarak görülür. Fallusa sahip olmak ile fallus olmak arasındaki bu farkın fantezinin yapısı ve arzunun mantığı üzerinde etkileri vardır. Öte yandan

kastrasyon da fallusa sahip olmakla, olmamak arasındaki farktan ortaya çıkar. Kastrasyonda söz konusu olan tehdit, hiçbir zaman dile getirilmez ve tamamen gizemli haldedir. “Fallusa sahip olduğu gerçeğini varsaymak için kastrasyon olasılığı şarttır” (Lacan, 2017: ss.171-172). Lacan, erkeklerin ve kadınların farklı *jouissance* biçimlerine ve fallusun ima ettiği eksiklik veya kastrasyon ile baş etmenin farklı yollarına sahip olduğunu iddia eder. Erkekler eksikliği inkâr etme veya bastırma eğilimindedir ve boşluğu dolduracak veya kimliklerini tamamlayacak fallik bir nesne ararlar. Öte yandan kadınlar, bu eksikliği kabul etme veya benimseme eğilimindedir ve keyiflerine katkıda bulunacak veya kimliklerini aşacak, fallik olmayan veya tamamlayıcı bir nesne arama eğilimindedir (Lacan, 2017: s.173).

Fallik düzene giren özneye iletilen ahlâk yasası, iyileştirici bir bandaj gibidir. Bu ahlak yasası, konuşan özneye dış dünyayla ilişkisinde kendisine “eksikliği kullanma rehberi” olarak sunulur. Özne ile onu çevreleyen dünya arasında belirli bir uyum kurmaya çalışan bir arabulucu ve *jouissance*’ın zorlamalarına karşı bir fren görevi görür. Fallik işlevin gerekliliği olumsaldır. Yani fallik işlevin dikte ettiği şey ne doğuştan, ne doğal, ne de içgüdüsel; aksine kültürel. Bu kültürel emirle öznel karşılaşma, karşılaşmanın koşullarıyla bağlantılı olan şans eseri çeşitli niteliklere sahiptir.

Fallik işlev, fallik gösterenin etrafında döner. Bu, dille olan ilişkiyi belirlemeye hizmet eden kastrasyonun (–φ) gösterenidir. İşte dilin özneyi inşa etme sürecindeki, dil-özne ilişkisinin bir yönü de budur. Bu aşamada dilin ortaya çıkışının fallus ile olan bağlantısını ‘kayıp nesne’ kurar. Şöyle ki, kayıp nesneyi vücudun ayrılabilir kısımları temsil eder. Bu şekilde ‘kayıp’ nesne çoğu zaman göğüs, dışkı, ses ve bakış gibi ayrılabilir bedensel bir nesnenin imgesi biçimini alır. Öznenin diyalektiğinde organizmanın ele alınışı bu nedenle önemlidir. Bu ayrımlar olduğunda, bir imgeye dönüşen organ, organizmanın öznenin yatırım yapmayı başlardığı kısımdır. Böylelikle doğal olarak kaybettiği nesne, Ötekinin arzusunda (Ötekinin bakışı veya sesi) bulduğu desteklerle bu kısma gelir.

Lacan’ın ‘dürtü’ adını verdiği öznedeki bu etkinlik, özneye ‘ilk kayıp’ kendisine geri getirecek çabadan oluşur. Öznde cinselliğin etkisini belirten başka bir yol yoktur (Lacan, 2005: s.720). Ancak penis için durum farklıdır; bedenin dışındadır, ‘ayrılabilir’ ama aynı zamanda bedenin bir parçasıdır. Ereksiyon sırasında

varlığında ‘güç’ ortaya çıkar. Ereksiyon sırasındaki görüntüde kendisini tam bir bütün olarak ortaya koyar, ancak o zaman “düşer” (*falls*) (Goder, 2010: s.116). Doğurganlığı içeren bu ‘güç’ halidir. Bu hali meydana getiren eylemin dışında penis yoktur. İşte bir fallik işlev olarak ereksiyonun çıkardığı görüntü, fallik gösteren olarak penisin ‘düşme’ siyle kayıp nesneye dönüşür. Ancak hala bedenin bir parçası oluşu da kastrasyonu tetikleyen unsurdur. Bu bakımdan kastrasyon, kayıp nesne imgesi aracılığıyla yeni bir evreye taşınır. Başka bir deyişle simgesel düzeyde fallus, kastrasyonun yanı sıra (fallik ama istikrarsız) gücü de temsil eder. Lacan, “fallus, gösterenin yol açtığı parçalanma nedeniyle öznenin uğradığı kaybın gösterenidir” der (Lacan, 2005: s.599). Fallus bu işlevinden dolayı simgesel düzeni temsil eder. Bu nedenle simgesel düzene fallik düzen de denir. Fallik düzen fallik işleve tabidir (Goder, 2010: s.117). Kişinin dünya anlayışını, toplumsal düzeni ve cinsel konumları yapılandıran fallik işlevdir.

Kastrasyonun, ‘eksiklik’ ve arzunun göstergesi olarak simgesel fallus, bu üç kavramın ilişkisini barındırır. Arzu yoksunluk ve eksikliği; eksiklik ise, kastrasyon ile bağlantılıdır. Oedipus kompleksinde, yani simgesel olanı üstlenme aşaması olan bu geçiş döneminde ‘eksik’ olan her şeyi tamamlayacak bir şeye ihtiyaç duyulur. Bu şey, simgesel bir fallus olarak, bir baba, kız kardeş veya anne olabilir (Lacan, 2017: s.173). Çocuğun eksikliğini, anneyi tam anlamıyla tatmin eden nesne olmadığını kabul etmesi ve çocuk-anne birliği bozulduğunda (ayna evresi), feda etmek zorunda kaldığı ‘kayıp’ *jouissance*’ı arzulamaya başlamasıyla ‘kastrasyon’ meydana gelir. Ancak bu gerçek bir kayıp değil, sadece dilin, yasanın, yasağın geriye dönük etkisidir. Annenin arzusunu tatmin edecek güç (imgesel fallus) ve bir zamanlar sahip olunan güç kayıptır. *Jouissance*’a atfedilen bu güç ‘kayıbı’ ve onun şeyleşmesi, Lacan’ın *objet petit a* veya arzunun nesne-nedeni olarak adlandırdığı şeydir (Lacan, 1998: ss.92, 126). “Arzu özü itibarıyla eksikliklidir. Aslında, arzunun nedeni olan nesneler olsa bile, arzunun tatmin olduğu hiçbir nesne yoktur” (Lacan, SXIV: s.182).

Arzunun ‘kayıp’ nesnesini ‘geri kazanmak’, özneyi libidinal mutluluk durumuna (yine öznenin aslında hiçbir zaman içinde olmadığı bir duruma) ‘geri döndürecektir’. *Objet petit a*’nın (arzu nedeni), simgesel fallusun (Baba-nın-Adı ile birlikte) özneye dayattığı iğdiş edilmeyele üretildiği söylenebilir. Dolayısıyla fallik

gösteren, kastarsyon sürecini, kişinin eksikliğini kabul etmesini ve arzunun üretimini temsil eder.

Fallus, Lacan'ın kuramında öznenin yapısında temel bir rol oynamasından dolayı simgesel düzenle doğrudan ilişkilidir. Dilsel bir varlık olarak fallus, anlamı gösteren tek gösterendir (McGowen, 2019: s.2). Lacan *Seminer V*'te bu durumu "genel olarak gösterilenin göstereni" olarak tanımlar (Lacan, 2017: s.240). Buradan her anlam (ya da her gösterilen) fallusa örtülü bir göndermeyi içerdiği sonucuna varılabilir. Fallus penis olmadığına göre, doğal bir mahiyette ontolojik olmaktan ziyade, dilsel bir mahiyette yapısal olarak ilişkilendirilebilir. Fallus anlamı gösterdiğinden, kendi gösterileni yoktur. Fallus aynı anda hem her şey hem de hiçbir şey anlamına gelir (McGowan, 2019: s.2). Bir gösteren olarak ayrıcalığı, doğası gereği, uygun bir gösterilenin olmayışına bağlıdır. Lacan, fallusu tüm anlamı sabitleyen anlamsız gösteren olarak görür (Lacan, 2005: s.579).

Lacan'ın kuramında fallus, düşüncesinin genel çerçevesi içerisinde bakıldığında, daha çok dil, yani simgesel ile ilişkili bir kavram olduğu görülür. Çünkü nihayetinde bir gösterendir. Örneğin *Seminer VII*'de (1959-1960) arzuya dayalı bir etiğin geliştirilmesinde nerdeyse hiçbir rolü yoktur. Lacan'ın kuramsal çizgisinde önemli bir yere sahip olan *Seminer XI: Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (1964)'nda fallustan çok kısa bir şekilde bahseder. Lacan, bu seminerde ve sonrakilerde arzunun yapısını açıklarken, fallus yerine *objet petit a* kavramını kullanır. Lacan fallusu arzunun göstereni olarak görmeye devam eder ancak onun arzuyu açıklamadaki önemi biraz daha azalmaya başlar. *Fallus'un Anlamı* makalesinde fallus yalnızca arzunun göstereni olarak değil, aynı zamanda arzu edilenin de göstereni olarak işlev görür (McGowen, 2019: s.4). Fallusun bu çift işlevi zamanla tek bir işleve düşerek, sadece arzunun göstereni olmakla sınırlı kalır. Öte yandan, *Seminer XX* (1972-1973)'de, Lacan cinselliği, hem bir gösteren olarak fallusu hem de kastrasyonun işareti olarak fallik işlevi kullanan formüllere göre teorileştirirken fallusun önemi bir dereceye kadar geri döner (Lacan, 1998). Bu geri dönüş de yine fallusun gösteren olarak işlevinden kaynakladığı için, Lacancı kuramda ona verilen bağlam dil ve simgeselle olan ilişkisidir.

3.5. SEMPTOM (SINTHOME), HAKİKAT VE GERÇEK

Bilinçdışının dilsel yapısı, ‘öznenin inşası’ ve ‘simgeselin işlevi’ *jouissance* kavramı dikkate alınmadan tam olarak anlaşılmaz. Öyle ki, bilinçdışı özne, *objet petit a*, gösteren gibi kavramlar ele alındığında bu iki kavramın temel belirleyici rolü daima hissedilir. Lacan’ı belli kavramlara indirgemek, onu anlamayı zorlaştırır ve ayrıca yanlış sonuçlar çıkarmaya yol açar. “Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır” ve “Bilinçdışı Ötekinin söylemidir” ifadeleri bilinçdışına, “Cinsel ilişki yoktur” ifadesi ise, *jouissance* kavramına yönlendirir. Lacancı *jouissance* kavramını anlaşılır kılmak, “Cinsel ilişki yoktur” formülü ile dile getirilen ilkesel boyutu saptamak ve bunun için de semptom kavramının dilsel olana nüfuz eden hatlarını bulmak için Lacan’ın, Freud’a dönüş yolunu izlemek faydalı olur.

Semptom ve *Sinthome* kavramları, Lacan’ın 1975-1976 yıllarında kuramının son evresindeki *Seminer XXIII*’de (*Le Sinthome*) ele alınır. Lacan bu kavramlarla hem kendi topolojisini detaylandırarak, önceki seminerindeki *Borromean Düğümü* üzerinde oluşturduğu düşünceleri genişletmiş hem de James Joyce’un yazılarını incelemiştir. Lacan’ın Joyce üzerine yaptığı okumada, onun dilinde keşfettiği psikotik dili semptom kavramıyla ilişkilendirir. Lacan ayrıca Yunancada beraber düşüş anlamına gelen semptom sözcüğünün yanı sıra, ortaçağ Fransızcasındaki yazılışı ‘*sinthome*’ olan sözcüğü de kullanır (Başer, 2009: s.383). Joyce’un bir semptom (*symptôme*) veya *sinthome* olarak anlaşılabileceğini ileri süren Lacan burada da bir söz oyunu yapar. *Sinthome*; *synthe-homme* (*synthesized man*) yani sentezlenmiş adam ya da *saint-homme* (*holy man*) kutsal adam anlamlarını yükler (Jirgerns, 2009: s.46), dolayısıyla sözcüklerin geçtiği yerlerde Lacan’ın bu iddiası tekrarlanmış olur.

Lacan, önceki seminerindeki imgesel, simgesel ve Gerçekten oluşan üç halkalı Borromean düğümüne, halka olarak değil ancak temsiliyeti olan hesaptan düşen (*foreclusion*) Baba-nın-Adı yerine *sinthome*’u dördüncü halka olarak ekler. Bu, Joyce vakasında, Joyce’un benliğinin bütün yapısını, dağılmaksızın bir arada kalmasına olanak tanır. Dördüncü halka olarak *sinthome* diğer üç halkayı bir arada tutar. Böylelikle, burada imgesel ve simgesel iki düzleminden, imgesel, simgesel ve Gerçeğin üç düzlemine ve hatta imgesel, simgesel, Gerçek ve *sinthome*’un dört düzlemine uzanan bir yayılma ile karşılaşılır. Lacan, psikotik yapılanma olan

‘hesaptan düşürölme’ ifadesini üçten dört halkalı düğüme geçişi dayanak alarak açıklar. Hesaptan düşürölün simgesel düzenden (yani dilden) kesin bir şekilde reddedilir. Hesaptan düşen unsur simgesel düzene dayanak oluşturan ve onu bütün olarak sabitleyen bir unsurdur. Baba-nın-Adının düşürölmesi, psikotik algı alanında bir delik bırakır. *Seminer XXIII*’de bu delik, *sinthome* ile ilişkili takviye ve atama yoluyla onarılır. Dördüncü halka dönemi, gösteren olarak düşmüş Baba-nın-Adının yerine geçen *sinthome* dönemidir; psikozda hesaptan düşürölün Baba-nın-Adı gösterenidir. Böylece *sinthome*, öznenin dilin içine girmesiyle birlikte paramparça olan yapısını (imgesel, simgesel ve Gerçek) bir arada tutar. Bu düşüş, Lacancı kuramda Baba-nın-Adı kavramının tedavülden kalktığı anlamına gelmez; öznenin yapısındaki gösteren olarak Baba-nın-Adının düşürölmesidir. Bu sebeple hala dördüncü bir halka olarak Baba-nın-Adından söz etmek mümkündür. Çünkü hala evrensel önemini öznenin düğümlenmesinin sabitleyici bir biçimini sağlayarak korur. Öte yandan *sinthome* için kurallar göstermek zordur. İmgesel telafinin bir biçimi olarak ideal-benlik veya beden imgesi olarak işlenebilir. Böylelikle simgeselliğe daha çok benzeyebilir. Yanı sıra bazı adlandırma biçimlerinde, bazı sabit psikozlarda görölabilir. Psişik yapıyı bir arada düğümlenekte *sinthome* etkilidir (Svolos, 2009: s.413). Öyleyse *sinthome*’un bu özel rolünün geçici olarak semptomdan ayırmak gerekir. Žižek bu ayrımı geçici değil de mutlakmış gibi ifade eder: “*Sinthome*’un semptom olmadığını söylemek gerekir, yani şifresi yorum tarafından çölülecek şifreli bir mesajı içermey, aksine dolaysız olarak *jouis-sense*, yani ‘anamlı-keyiflenme’ yaratan anlamsız harftir” (Žižek, 2005: s.174). Aslında *Yamuk Bakmak* eserinde Žižek, yüzeysel olarak geçiştirdiği bu farkı, *İdeoloji’nin Yüce Nesnesi*’nde daha belirgin bir biçimde açıklar. Aralarındaki farkı dil (*language*) ile *la langue* arasında olduğı gibi haklı olarak Lacan’ın kelime oyununa bağlar; her iki terim de bazen benzer veya çift anlamlılık olarak, bazen de farklı anlamda kullanılır. *Sinthome* olarak semptom kavramı *jouissance*’ın nüfuz etmiş olduğı belli bir anlamlandırıcı oluşumdur: *Jouis-sense*’ın, anlamlı-keyif taşıyıcısı olan bir gösterendir. *Sinthome*, semptomun, radikal ontolojik statüsüdür. *Sinthome* olarak kavranan semptom, tek töz, varlığın tek pozitif dayanağı, özneye tutarlılık veren tek noktadır (Žižek, 2011a: s.90). Bu, aynı zamanda S1 ve S2’de olduğı gibi birinin görünüşte aynı olan ve farklılaşan iki terime bölünmesinin bir örneğidir. “S1 ismiyle adlandırılan gösterenin özelliğı, onu tanımlayan tek bir ilişkinin yanı S2 ile olan

ilişkisinin olmasıdır: S1–S2. S1, *la langue* ve *sinthome* anlamına gelirken S2, dil (*langue*) ve semptom anlamına gelir (Moncayo, 2017: s.27).

Anlamlandırma zinciri olarak S2 olmadan S1 tanımlanamaz ve belirsizdir. Ancak, S2 tarafından tanımlandığında, S2 kategorisinin dışında olan, onun sunmadıkları S1'in bir bakiyesidir. Şöyle ki, konuşma edimi ve konuşmanın sesi, dilin veya konuşmanın içeriğinin yani diğerinin duyduğunun ve anladığının gerisinde kalır, ancak eylem ve ses aynı zamanda işitilir ve alıcının bedeni üzerinde bir etkiye sahip olur. *La langue* ses ve seslenişle, bir *objet petit a* olarak fonemle ilişkilendirilir ve her ikisi de kelimeden veya ifadeden daha fazlasını söyler. Bu durumda *la langue*, S2'ye bağlı olan S1'in (S1–S2 formülünün) dışında kalan S1'in bir bakiyesidir. Öyleyse S1–S2 formülü göstereni (S1) eksiltir, yani hesaptan düşürür. Bu hesaptan düşürülme, beraberinde *la langue* ve *objet petit a*'yı üretir. Başka bir deyişle *la langue*, sıfır gösterene (S0'a) eşit olan S1'dir. Yani anlamlandırma zincirinin dışındaki anlamsız ve saçma gösterendir. Anlamlandırma zinciri bir işlevi de S1–S2 formülüyle gösterenleri yenilemesidir. Şöyle ki, S2 yeni bir S1 tanımladığında, *la langue*'ı dile, göstereni başka bir gösteren olarak gösterilene dönüştürür. Fakat gösterilenin iki anlamı vardır: Ya anlam ve anlamlandırma ilişkisi kuran başka bir gösteren anlamına gelir ya da sesleri, bir nesne olarak sözü, bilmeceleri ve duygulanımları temsil eden anlamı temsil etmek için gösteren işlevine bürünmesi anlamına gelebilir.

Lacan, simgeselin imgesel boyutu olan S1–S2'yi aşmak için Borromean düğümünün çözülmesi gerektiğini söyler. Düğümün çözülmesi gerekir. Çünkü düğüm bir şey ile başka bir şey arasındaki ilişki için makul bir modeldir (Lacan, 2016: s.10). İki şey arasındaki ilişki, yani S1–S2 ilişkisinin neden simgesel değil de imgeseldir? Bunun nedeni çok açıktır: İmgeseldir, çünkü simgesel boyutta göstereni temsil eden S1, düştüğü Gerçek veya S0 konumundan dolayı simgesel değerini kaybeder. Adeta dil ve simgesel sistem içinde muzip bir unsur olarak kalır. Homojen ikililik nedeniyle imgesel, simgesel ile ilişkisinde tanımsız Gerçeğin yerini alır. Öte yandan imgesel, S1–S2 ilişkisindeki bütünlüğün görüntüsüdür; bir şeyin Gerçeğe ilişmesi için simgeselin, Gerçeğin belirebileceği bir deliğe ihtiyacı vardır. Bu *sinthome* ile semptom arasındaki ayrıma da işaret eder, aynı zamanda, öznenin bölünmesini açıklamaya yardımcıdır. Özne, bir gösterenin başka bir gösteren için

temsil ettiği şey olduğundan, bu iki gösterenden birinin simgeselin desteğini semptomdan aldığını göstermek için Lacan bu ayrımı yapar. Bu anlamda semptomun simgeye eklemlenmesinin tek koşulunun bu ‘sahte delik’ olduğu söylenebilir (Lacan, 2016: s.35). Simgesel, imgesel ve Gerçeğin işlevlerinin birbirleriyle halkalarla ilişkilendirmesinde, iki ya da üç halkanın üst üste gelmesinde oluşan bağdaşık noktalar da bir delik işlevi görür. Ancak simge ve semptom söz konusu olduğuanda, söz konusu olan başka bir şeydir. Deliği oluşturan şey bütünlüktür, iki halkanın birinin diğerine katlanmış bütünlüğüdür.

Lacan, psikanalitik semptomu, öznenin nihai topolojisi açısından yeniden tanımlar; kendi başına Ötekine bir çağrı değil, hiç kimseye hitap etmeyen saf bir *jouissance*’dır (Lacan, 2014a: s.11). Saf bir *jouissance* olması, içsel bir ıstırabın dilsel nitelikli bir görüntüye dönüşmesindendir. Bilinçdişı özneyi belirlediği sürece semptom yalnızca öznenin bilinçdişından keyiflenmesi olarak tanımlanabilir. Bu tanım, semptomu bir mesaj olarak kavramaktan uzaklaştırır. Ancak ‘dil gibi yapılanmış’ bilinçdişına referansla çözülebilecek bir mesaj olarak semptomu yakalayarak, özneye ait *jouissance*’ın izi görülebilir (Evans, 2006: s.191). Dolayısıyla semptom, analizin ötesinde anlamlı bir formölasyonu, simgeselin etkililiğine duyarsız bir keyiflenmenin odağı haline gelir.

Semptom kavramı, bilinçdişı ile *jouissance* kavramı arasında kurduğu ilişkide, doğrudan bilinçdişından beliren ve gerisindeki uyumsuzluğun görünen tarafıdır. ‘Bilinçdişının bilinmeyen dil’ olması nedeniyle, semptomun en açık hali, ona sebep olan ıstırabın görünen tarafı, ıstıraaba yol ačan olay ve psişik hasarın sebep olduğu acı dolaylımsız bir biçimde ortaya çıkmaz. Semptom, dil olarak bilinçdişının bir gösterenidir; fakat analistin yorumuna muhtaç olmayan bir gösterendir. “Semptomlar aslında can sıkıcı belirişlerdir, derin bir iticilikle gerçekteştirilen görünüşte yararsız edimlerdir” (Nasio, 2007: s.31). Öznenin eksiklikle baş etme ve bilinçdişı gerçeğini ifade etme biçimi olarak kendini dilde, davranışta veya bedensel fenomenlerde gösteren bilinçdişının bir oluşumdur. Rastgele ya da anlamsız bir rahatsızlık değil, öznenin kendi keyiflenmesiyle yaşadığı bastırılmış ya da çözülmemiş bir çatışmanın işaretidir.

Lacan, özellikle nevrotik semptomların bilinçdişının oluşumları olduklarını ve birbiriyle çelişen arzuların uzlaşımından sonuçlandıklarını Freud’u takip ederek

doğrular (Clero, 2011: s.113). Lacan, Freud'dan hareketle semptom öznenin bilincinden bastırılmış bir gösterilenin göstereni olduğunu söyler. Simgesel aracılığıyla, semptom oluşumundaki anlamsal ikircik aracılığıyla dile katılır. “Ama bu, salt uygulamada olan sözcüktür, zira şifresinin gizi içindeki ötekinin söylemini içerir. Freud bu sözcüğün şifresini çözerek uygar insanının ıstıرابında hâlâ yaşayan simgelerin birinci hattını bulmuştur” (Lacan, 2005: s.280-281). Başka bir ifadeyle semptom, kendini bir sözcükle özdeşleştirme yoluyla birçok göstereni düğümler.

Semptomu bir gösteren olarak düşünmek, onu gerisindeki durumun apaçık belirişinden ya da dolaylı olarak ulaşılabilecek derin yapısal çekirdeğinden ayırmaktır. Doğal bir gösterilen ve gösterenin zaten içiçe yapılanmış imgesidir. “Semptom, bir söylemin ters yüzüdür” (Lacan, 1993: s.368). Semptomun gösteren hali, simgeselin, imgeselin ve Gerçeğin bir biçimde birbirine bağlanacağı olaydır. Yani, semptom radikal olarak eşsizdir ve bu yüzden anlamını söyleyecek bir terimler dizini yoktur.

Lacan açısından bilinçdışının keşfi önemlidir, çünkü bilinçdışı, simgesel alana dayandığı sürece doğrulanması mümkün mesajların alanını genişletmeye olanak sağlar. Başka bir deyişle, Gerçeğin anlaşılmaz mesajları olduğuna inanılan mesajların çoğu yalnızca özneye aittir. Gerçeğin dünyasından fethedilen, ancak onu anlaşılmaz kılarak aynı zamanda da hâlâ fethedilmeyen şey bu mesajlardır (2016, s.122). Ancak şifrelenmiş mesajla semptom özne için, *jouissance*'ını düzenleyebileceği bir araç haline gelir. *Jouissance*, her kısmından bu “tersine doyuma” sızar ve stratejisi semptomdur (Lacan, 2017: s.320, 473).

Lacan'a göre, semptomun bir olay olarak var oluşu, hiçbir şeyi saklamayıp belirttiği fenomen kadar gerçektir. “Semptom kendisinde baştanbaşa anlamdır, yani forma sokulmuş hakikattir. Semptomun somut verisinin içinde bile zaten gösteren materyalinde acelecilik vardır” (Lacan, 1991b: s.368). Semptomun varlığı, imgesel, simgesel ve Gerçek arasında varsayılan bağ tarafından içerilmiştir. Bu durumda hakikat ile Gerçek arasındaki Lacancı ayrımı dikkate alarak, semptomun yalnızca Gerçek ile değil hakikat ile de temas eden bir olay olduğunu söylemek gerekir. Genel olarak psikanalizde hakikat kavramı, yanlış maskelerin, yani bir şekilde asıl olanı tanınmaz kılmak için onu saklayan yalanların içinden sıyrılıp çıkan arzunun hakikatidir (Clero, 2011: s.63).

Hakikat, sabit veya nesnel bir gerçek değil, dinamik ve öznel bir süreçtir; öznenin söyleminde ortaya çıkardığı veya gizlediği, söylediği veya söylemediği, gösterdiği veya gizlediği şeydir. Hakikat her zaman kısmi, eksik ve çelişkilidir ve her zaman semptomla ve *jouissance* ile ilişkilidir. Psikanalitik tedavinin, özneyi kendi arzusuyla ve kendi hazzıyla yüzleştirerek aydınlatmayı ve dönüştürmeyi amaçladığı şeydir. Analizan kendi arzusuna dair hakikati hiçbir zaman doğrudan iletmez, bu nedenle analistini kandırdığı zannına da sahip olabilir, ancak analistini aldatırken bile mesaj olarak verilen şey, analistin bizzat analizana ifade etmek istediği hakikattir (Lacan, 1981: s.157). Dolayısıyla hakikat, analiz esnasında analizanın yalan, aldatmaca ve maskelerden oluşturduğu şeydir. Ancak yalanın, aldatmacanın veya maskenin bizzat kendisinden beliren değil, bunu yaparken ortaya çıkardığı mesajdır. Yani saklamaya çalışırken gösterdiği şeydir. Analizde ortaya çıkan hakikat, donuk bir simgeden öteye oluşum türünden bir şeydir; yani öncesi olan bir tekrarlanma, hatırlanan veya keşfedilen değildir.

Lacan hakikat için “kurgu yapısına sahiptir” demiştir (Lacan, 2005: s.808). Söylem gerçeği ancak kurgulayarak söyleyebilir. Önergelerden biri gerçeği söylüyorsa ve bu önermeye ait bir hakikat dile getirilecekse, o halde önermenin yöneldiği nesneden uzaklaşmış bir önerme kurmak gerekir. Bunun için de Lacan, özellikle *Écrits*’de açık bir biçimde savunduğu gibi psikanalizin, üstdilin zorluklarından kurtaran matematik ifadeye yönelmesi gerekir. “Hakikat üzerine söylenebilecek olanın tümü, üstdilin olmadığı, dilimizin doğru hakkında doğruyu söyleyemeyeceğidir, çünkü hakikat sadece konuşma üzerinde temellenir ve bunu yapmak için de başka bir araç yoktur” (Lacan, 2005: s.867-868). Lacan’ın matematiksel ifadeden kastı, simgeselliktir. Dolayısıyla insan zihninin gelişimi ‘simgesel düzene’ bağlıdır. Bunun için Lacan, “yalnızca edimimizin uygun simgelerini oluşturmayı başarabildiğimizde ileriye doğru bir adım atacağız” der (Lacan, 1991a: s.303). Lacan bu açıdan kuramını, simgesel değerin üzerinden tasarlamaya yoğunlaşmıştır. Öyleyse, düşünceye karşın simgeseli yükselten tavrıyla Lacan, hakikati konuşma edimiyle gerçekleşen bir oluşuma indirgeyecektir. Şüphesiz bu ‘indirgeme’ sözü kavramı kısıtlayan bir itham olarak anlaşılmamalıdır. Lacan burada hakikati, konuşma yoluyla simgeselle ilişkilenen bir oluşum olarak tanımlar. Çünkü konuşma dilin anlamsal dünyasının yapısı içinde tesis edilir. “Konuşmanın

hiçbir zaman tek bir anlamı yoktur, kelimenin de tek bir kullanımı da yoktur. Her konuşmanın her zaman bir öte tarafı vardır, çeşitli işlevleri vardır, çeşitli anlamları kapsar” (Lacan, 1991a: s.242). Bir söylemin söylediklerinin arkasında, onun ne anlama geldiği ve ne anlama geldiğinin arkasında yine kastedilen başka bir anlam vardır; üstelik bununla da sınırlı kalmaz. Konuşmanın yaratıcı işlevi sayesinde kavram kendisini var eder.

Hakikat ve Gerçek kavramlarının dengesini kurmak son derece önemlidir. Hakikatin konuşmada temellendiğini belirttikten sonra, hazzın onun aracılığıyla doğduğunu da söylemek anlaşılır olur. Hakikat haz verir, Gerçek ise, ‘haz ilkesi’ni aşmaya zorlar. O halde semptom, *jouissance* sıfatıyla Gerçeğin karanlık bir mesajı haline gelir ve artık yorumlanamaz (Clero, 2011: s.115).

Öznenin yaşadığı gerçeklik, Gerçek ile aynı değildir. Gerçeklik, öznenin dünyasını yapılandıran ve ona anlam veren simgesel düzenin, dil, hukuk ve kültür sisteminin ürünüdür. Gerçeklik her zaman kısmi, göreceli ve olumsaldır ve Gerçek ona sürekli meydan okur. Gerçek, simgeleştirmeye direnen, dilin kavrayışından kaçan ya da onu aşan şeydir. Gerçek olan imkânsızdır, travmatiktir, anlaşılmazdır, anlatılamazdır. Gerçek aynı zamanda *jouissance*’ın da kaynağıdır, öznenin yaklaştığı ama asla ulaşamadığı sınırdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

DİL VE YASA: LACAN VE ANTROPOLOJİ

4.1. METAFOR VE METONİMİ

Lacan, bilinçdışının dilsel doğası konusunda, Freud'dan çok kendinden söz ettirir. Bunun nedeni bilinçdışının simgesel olduğu ve dolayısıyla bir gösterenler zinciri olduğu tezinin Lacan'a ait olmasından dolayı olabilir (Grigg, 2007: s.151). Freud, kendi zamanında dilbilim alanında yapılan keşiflere ilgisiz kalır, fakat Freud'un bilinçdışını yöneten *birincil süreçler* olarak tanımladığı mekanizmalar, bu keşiflerin dilin en radikal eksenlerine, yani metafor ve metonimiye belirleyen işlevlere tam olarak karşılık gelir (Lacan, 2005: ss.676-677). Freudcu teoriye göre birincil süreç, id'in haz ilkesinin yarattığı gerilimi boşaltma mekanizmasıdır. Birincil süreçler çocuksu, ilkel ve rüya gibidir, burada fantazi ile gerçeklik arasında ayırım yapmanın hiçbir yolu yoktur (Robbins, 2018: s.186). Lacan ise, metafor ve metoniminin işlevine dayanan teorik yaklaşımı çok fazla kullanır. Örneğin, Freud'un birincil süreç mekanizmalarından biri olan yoğunlaştırmanın (*verdichtung*) bir tür metafor olduğunu söyler. Özne bir metafordur; Oedipus kompleksindeki baba bir metafordur; semptom bir metafordur; ve aşk da bir metafordur (Lacan, 2005: ss.412-41).

Eğer semptom bir metafora, bunu söylemek, insanın arzusunun bir metonimi olduğunu söylemekten daha fazla bir metaforik değildir. Çünkü kişi bunu kabul etmek istese de istemese de semptom bir metafordur; tıpkı insan bu fikirle alay etse bile arzunun bir metonimi olması gibi (Lacan, 2005: s.439).

Metafor, semptomun analitik anlamda belirlendiği mekanizmadır. Yani bilinçli özne için ulaşılmaz kalan anlamlandırıcı bir unsur olarak semptom, bedeni zapt eden bir metafora dönüşür (Lacan, 2005: s.166). Bu nedenle semptom tamamen organik bir fenomen değildir; konuşan varlığa özgü bedensel bir etkidir. Semptom kendi anlamını bizzat gösteren düzeyinde sunar, ancak hatırlanacağı üzere semptomun gösteren düzeyi S0 ile temsil edilir. Yani gösterenin anlamlandırma

zinciriyle kurduğu ilişkiden geriye kalan bir kalıntı olarak anlamsız bir gösterendir. Bu nedenle gösterenin işaret ettiği gösterilen ya da anlamla bir ilişkisi olmadığından varlığı ancak metafor olarak mümkündür.

Bilinçdışının tüm oluşumları analize aynı biçimsel yapıyı sunar. Gerçek konuşma öznenin söyleminde patlak verir ve onun sansürü alt etme çabaları gösteren ile gösterilen arasında, yani bilinçdışı arasında bir kopmaya neden olur. Yoğunlaştırma (*verdichtung*) ve yer değiştirme (*verschiebung*) oyunu aracılığıyla bastırılmış olan sözcük ile aktarılır. Böylece bilinçdışının oluşumları her zaman gerçekte söylediklerinden farklı bir şeyi ifade eder. Bu aktarımı etkileyen Freud'un tanımladığı iki ana mekanizma olarak 'yer değiştirme' ve 'yoğunlaşma'dır (Lemaire, 1981: s.191). Lacan, bu iki Freudcu süreci metonimi 'yer değiştirme' ve metafor 'yoğunlaşma' olarak bilinen biçimsel figürlerle karşılaştırır. Metonimi, bir gösterenin diğerinin yerine ikame edilmesidir; metafor ise, anlam veya ses bakımından benzer olan eşzamanlı terimler zincirinde görünür. Ancak Freud, tezahürdeki bir ayrıntıyı belirleyen gizli düşüncelerin mutlaka birbiriyle bağlantılı olmayabileceğini özellikle belirtir (Freud, 1998a: s.101-10). Buna karşın Lacan'ın metafor kavramı daha geniş ve daha esnek görünür, çünkü insana ve her şeyden önce mantığın var olmadığı bilinçdışına uygulanır. Lacan, dilbilimden seçme ve ikame kavramlarını ve aynı zamanda eşzamanlı anlamlandırma zinciri kavramını terim olarak alır, ancak benzerliğe pek az ilgi gösterir (Lemaire, 1981: s.201).

Lacan'ın kullandığı anlamda metafor ve metonimi "bilinçdışının bir dil gibi yapılandırılmıştır" tezini de yönlendiren kavramlardır. Örneğin metoniminin durumu, bilinçdışının kendini sansürlemesinde işlevsellik kazanır. Metaforun durumu ise, bilinçdışı arzusunun ancak farklı bir gösterenle benzeşme ya da bir gösterenin içine sıkışma yoluyla kendini açığa çıkarma biçimine aracılık eder. Lacan, kuramına ithal ettiği çoğu kavrama genellikle yeni anlamlar yükleyerek, kendi kuramsal dokusunu yansıtır. Lacan, bir düşüncenin veya bir gösterenin yabancılaşmasına aracılık eden dilbilimdeki metafor ve metonimi, psikanalizdeki yoğunlaşma ve yer değiştirmeyi, dil aracılığıyla açıklar. Bu nedenle Lacan, belirli dilsel mekanizmalar ile bilinçdışına özgü temel faaliyet biçimleri arasında biçimsel bir karşılaştırma yapar: Semptomlarda, rüyalarda, davranış bozukluklarında ve şakalarda homojen bir yapı vardır. Bu homojenliği yaratan ya da öyleymiş gibi gösteren yapısal yoğunlaşma ve

yer değiştirme yasalarıdır. Bunlar aynı zamanda bilinçdışının yasalarıdır. Bu yasalar dilde anlamı yaratan yasalarla aynıdır (Lacan, 1966: s.35). Bu nedenle dilsel ifadelerde görülen görece uyum, dil ile bilinçdışının aynı yapılandırılışından kaynaklanan yapısal ilişkisinden dolayıdır. Bu dilsel uyumdaki kinayeler ancak metafor ve metoniminin dili oluşturan değişken unsurların oluşturduğu bağlantı zemininde fark edilmesiyle görülür.

Jakobson’a göre, metoniminin yapısı nispeten basit olmasına karşın, her biri farklı yapıya sahip üç ana metafor türü vardır. Bunları ikame (*substitution*) metaforu, genişleme (*extension*) metaforu ve eşlemeli (*appositive*) metafor olarak adlandırır. Jakobson’un dil kuramında, metafor ve metonimi kavramlarının işgal ettiği yer, onun dilin konuşmayla ilişkisi sorununa değindiğinin en belirgin işaretidir. Çünkü bu iki kavramın işlevi konuşmada belirginleşir. Jakobson, bir dilin birimlerini birbiriyle ilişkilendiren dilin dizimsel ve paradigmatic eksenlerinin olduğunu savunur. Ona göre, bu ikili eksen Saussure tarafından dizimsel ve çağrışımsal olarak bilinen ikili ilişkiler dizisi ile ilişkilidir (Grigg, 2007: s.152). Saussure göre, dizimsel bağıntı, aynı anda *birlikte bulunan* öğeler arasındaki bağıntıdır ve gerçek bir dizilişte yer alan iki ya da daha çok sayıda öğeye dayanır. Çağrışımsal bağıntı ise, aynı anda *birlikte bulunmayan* öğeleri bir bellek dizisinde birleştirir (Saussure, 1998: s.182). Bir anlamda konuşma da iki taraflıdır. Bir birimin birkaç birimden ayrılması, diğerlerinin onun yerine gecebileceği anlamına gelirken, birimlerin daha büyük birimler halinde birleştirilmesi, her birimin başka birimler tarafından sağlanan bir bağlam içinde meydana geldiğini ima eder. Benzerlik ve bitişiklik ilişkileri olarak da tanımlanan paradigmatic ve dizimsel ilişkiler, Jakobson’a göre dilin metaforik ve metonimik kutuplarıdır (Grigg, 2007: s.152). Jakobson, bunun afazi (konuşma bozukluğu) araştırmaları için belli çıkarımları olduğunu ileri sürer; çünkü “afazi bozukluğunun her türü, seçme ve ikame etme ya da birleştirme ve bağlamsal yeteneklerde az ya da çok şiddetli bazı bozulmalardan oluşur. Metafor benzerlik bozukluğuna, metonimi ise bitişiklik bozukluğuna yabancısıdır” (Jakobson, 1956: s.91).

Lacan da ‘metonimi’yi özel ilişkilerin geçerli olduğu bir ikame metaforu durumu anlamında, ‘metafor’u ise bu ilişkilerin bulunmadığı ikame metaforları anlamında kullanır (Girgg, 2007: s.160). Lacan göre, metafor ve metoniminin şiirsel işlevleri ile Freud tarafından keşfedilen yoğunlaşma ve yer değiştirmenin bilinçdışı

mekanizmaları eşdeğerdedir (Lacan, 2005: s.221). Lacan'ın metafor-yoğunlaşma, metonimi-yer değiştirme karşılaştırması şöyle bir tablo ile verilebilir:

I	II
1. condensation (yoğunlaşma)	1. displacement (yer değiştirme)
2. metaphor (metafor)	2. metonymy (metonimi)
3. substitution (ikame)	3. combination (birleştirme)
4. synchrony (eşzamanlılık)	4. diachrony (artzamanlılık)

Şekil 10: Metafor ve Metonimi Karşılaştırması

Söylemin inşasında dilsel birimlerin seçimi, benzerlik temelinde, kodda ilişkilendirilen sözcük grupları içinden yapılır. Bu gruplamalar, gösterenlerin bir dizi *ikamesine* izin verir. Bu gruplar içinde gösterenler, ses benzerliği veya anlam benzerliği ile ilişkilendirilir. Lacan'da *eşzamanlılık*, tümcenin temel anlamlandırıcı öğelerinin ikame, metafor ve yoğunlaşmaya gönderme yapar. Söylemin birimleriyle örtülü olarak ilişkilendirilen bu terimler, ses veya anlam bakımından bazı benzerliklerle birleştirilir. Benzerlik ise, metaforunda ikame edilen gösterenleri niteler (Lemaire, 1981: s.200).

Birleştirme ise bağlam fikrine, söylem birimlerini birleştiren bitişiklik bağlantılarına gönderme yapar. Konuşma zinciri, *artzamanlılığın* (zamansal evrim kavramı) yatay (*horizontal*) bölgesidir. Metonimide, ikame edilen terimler bitişiktir ve metaforunda bulunanlardan daha esnek bağlantılarla birleştirilir. Ancak anlam söz konusu olduğunda terimler bitişiktir. Lacan'ın ifadesiyle, metafor ve metonimi sırasıyla eşzamanlı ve artzamanlı boyutlardaki gösterenlerin ikamesinin ve birleşiminin söylemde ortaya çıkan etkileridir (Lacan, 2005: s.677).

Bilinçdışında, tezahürdeki bir gösterenle ilişkilendirilen öğeler, yasaları belirlenmiş dil koduna değil, kişinin yaşadığı deneyimler ve fantezilerle zenginleşen kişisel kodu aittir. Her şeye rağmen, bilinçdışı gösterenleri birleştiren bağlantılar, bildirim ve anlam ilişkilerinin yasalarını takip eder. Öte yandan, bazı çağrışımlar yaşanmışlık ve bireysel yatkınlıklar daha kolay gerçekleşir. Öyleyse, metafor ile yoğunlaşma arasındaki karşılaştırma, dilbilimsel zorlukların hafifletilmesi koşuluyla geçerli olabilir. Lacan, metaforun ortaya çıkışının, gizli gösterenin kendisinin yerine

geçen gösterenle değil, bitişiklik yoluyla ilişkili olduğu zincirdeki diğer gösterenlerle sürdürdüğü ilişkilere bağlı olduğunu söyler:

Metaforun yaratıcı kıvılcımı iki görüntünün, yani eşit derecede gerçekleşmiş iki gösterenin yan yana gelmesinden kaynaklanmaz. Anlamlandırma zincirinde bir gösterenle, yerini alan diğer gösteren arasında parlar; gizlenen gösteren, zincirin geri kalanıyla (metonimik) bağlantısı nedeniyle varlığını sürdürür. Metaforun formülü bir sözcüğün diğeri için var olmasıdır (Lacan, 2005: s.422).

Lacan metonimi 'gösterenler arasındaki kelimedenden kelimeye bağlantılar' olarak tanımlar. Bu bağlantılardan bazıları anlamsaldır ve metafor ve metonimin ikamesini mümkün kılar. Bitişik olarak ilişkili gösterenler, onun yerini almış olan açık gösterenden ziyade gizli gösterene atıfta bulunarak veya ona başvurarak metaforu üretme işlevi görür. Bir metaforunun anlam etkisi, sonunda sözlük kayıtlarına girecek olan yeni bir anlamın yaratılmasıdır. Kelimelerin anlamı değişir, ancak metaforun konuşmacının kişisel yaratıcı yetenekleriyle pek ilgisi yoktur, çünkü kullanılmadan ve ortaya çıkmadan önce dilde potansiyel olarak mevcuttur.

4.2. TOTEM VE TABU: DİLE ANTROPOLOJİK BİR DEĞİNİ

Lacan'ın Baba-nın-Adı (*Nom-du-Père*) kavramı, kimlik ve gerçekliği şekillendiren dil ve kültür sistemi olan simgesel düzende babanın rolünü ifade eder. Baba-nın-Adı, babaya ait yasanın, yasağın ve arzunun temsilcisi olarak işlevlidir. Baba-nın-Adı, simgesel düzene girmeyi, dil ve anlam kazanmayı, anneden ve imgesel düzenden farklılaşmayı sağlar. Baba-nın-Adı aynı zamanda *jouissance*'ı, aşırı ve aşkın keyiflenmeyi sınırlayan ve düzenleyen yasadır. Baba-nın-Adı, Oedipus kompleksi, fallus, süperegö ile yakından ilişkilidir. Gerçek baba veya babanın *imagosunu* canlandıran imgesel babaya bağlı olmayan simgesel düzene aittir. Simgesel düzendeki dilin ve yasanın kurucu kavramıdır.

Lacan bu kavramda da bir dil oyununa başvurur: Baba-nın-Adı anlamına gelen *nom-du-père* ile baba-nın-hayırı anlamına gelen *non-du-père* ifadelerinin söyleniş benzerliklerini kullanır. Küçük çocukları uyarmak için babanın gündelik

hayatta sürekli kullandığı “hayır!” sözcüğü, kavramın yasaklayıcı ve sınırlayıcı niteliğine atıf yapar. Böylelikle Baba-nın-Adı, simgesel düzenin, yasa ve dil düzeninin kurucu kavramı olduğuna işaret edilir. Bir babanın kendisinden hatta varlığı veya yokluğundan bağımsız olarak Baba-nın-Adı, tanrının ve devletin, yasa koyucu ve yasaklayıcı otoritenin simgeselleştirilmesi anlamına gelir. Özneyi yasaklı ve üstü çizilmiş özne (\$) durumuna getirip özne olma işlevini daha başta imkansızlıkla hadım eden Baba-nın-Adıdır. Freud’un oğulların birleşerek öldürdükleri Tanrı-Kral-Baba miti, tam da yasa düzeninin yürürlüğe giriş biçimini anlatır. Simgesel baba ölümsüzlüğe ancak gerçek babanın öldürülmesiyle ulaşır (Žižek, 2005: s.228).

Baba, kişinin biyografisinde, öznenin bilinçdışı denilen simgesel üst belirlenim düzeyinde kalıcı olan *imagodan* beri etkili bir figürdür. Bireyin, güçlü bir yanılsama tonuyla işaretlendiği, en ilkel özdeşim olan *imago*, aynı zamanda babanın temsil ettiği, biyografisine son derece imgesel bir şekilde hâkim olan bir eksikliğin gösterenidir (Lacan, 2005: s.88). İmago kavramı, çocuğun ayna evresine ait bir özdeşim hikâyesine gönderme yapar. Bu aşamada çocuk, kendini bir nesne olarak algılar ve özdeşim kurduğu imgeler aracılığıyla Ben kimliğini oluşturmaya koyulur. Baba figürü ise, çocuğun annesiyle olan özdeşleşmesini kesintiye uğratan ve onu simgesel düzene sokan otoriter bir rol olarak yer alır. Baba figürü, çocuğun cinsel kimliğini belirler ve ona yasaları, kuralları ve dilin işleyişini öğretir.

Freud, *Rüyaların Yorumu*’unda, bir babanın oğlunun ölümüne duyduğu acının gerisindeki hakikatlerin, rüyada bilinçdışının rahatsız edici ve suçlayıcı imalarla nasıl ortaya çıktığını şöyle anlatır:

Bir baba çocuğunun hasta yatağı başında günler ve geceler boyu sonuna dek beklemekteymiş. Çocuk öldükten sonra baba yandaki odaya uzanmaya gitmiş ama yatak odasından çocuğun cesedinin çevresinde uzun mumlarla yatmakta olduğu odayı görebilsin diye kapıyı açık bırakmış. Ölünün başında beklesin diye yaşlı bir adam tutulmuş ve cesedin yanında dualar mırıldanarak oturmuş. Birkaç saatlik uykudan sonra baba çocuğun, yatağının başında durduğu, kolunu yakaladığı ve serzenişle “baba, görmüyor musun yanıyorum?” diye fısıldadığı bir düş görmüş. Uyanmış ve yan odadan gelen bir ışık parıltısı görerek oraya koşmuş ve yaşlı adamın uyuya kaldığını, örtülerin ve sevgili

çocuğunun bir kolunun da üzerlerine düşen bir mum yüzünden yanmış olduğunu görmüş (Freud, 1996b: s.233).

Lacan'ın 'rüyanın bir arzunun imgesi' olduğuna ilişkin görüşü bu rüya üzerinde bazı açıklamalar sunar. Rüyanın anlamlı imgesel bir kurgu olduğu ve rüya görenin ruhsal yaşantısının zincirine yerleştirilebileceği, psikanalizin öğrettiği bir bilgidir. Burada, rüyanın bir arzunun doyurulmasını içerdiği görülür. Ölü çocuk rüyada canlıymış gibi, babasını uyarmış, yatağının yanına gelmiş, onun kolundan tutmuş. Baba çocuğunu canlı görmek arzusuyla rüyasını bir an daha uzatır. Rüya ve uyanıklık arasında rüyayı yeğler; bu aynı zamanda rüyada yaşanan keyiflenmenin devamını isteme yönelimidir. Baba uyanıklığı tercih etseydi, uyanıp kendisini yandaki odaya götüren çıkarımı yapsaydı, çocuğunun rüyadaki ömrünü bu zaman parçası kadar kısaltmış olacaktı (Freud, 1996b: s.234). Aynı zamanda rüyada yaşadığı keyiflenmeyi de kesmiş olacaktı. Ancak Lacan, bu rüyadan başka bir çıkarıma daha varır:

Eğer sadece ötelerin dünyası olan bir gizemi ve baba ile oğlunun paylaştığı bir sır ya da başka bir şeyi öne sürmek değilse, neden ona 'baba, yandığımı göremiyor musun?' desin? Freudcu topolojinin belirttiği diğer noktalarda ortaya çıktığını gördüğümüz şeyle, yani Freud'un Oedipus mitiyle eşleştirdiği Hamlet mitindeki hayaletin taşıdığı babanın günahlarının ağırlığıyla değilse, neyle yanıyor? Baba, yani Baba-nın-Adı, arzunun yapısını yasanın yapısıyla destekler; ancak babanın mirası, Kierkegaard'ın bizim için belirlediği şeydir, yani onun günahıdır (Lacan, 1981: s.34).

Freud'un ve Lacan'ın rüyalarla ilgili vardıkları ortak kanı (Freud'dan hareketle Lacan'ın vardığı kanı), bilinçdışı kesinliğine dair, rüyanın şüpheyeye olan desteğidir. Burada, şüphe simgesel tarafından korunan babanın bilinçdışı konumunu açık etmemeye çalışan bir direnmeyi işaret eder. Oysa dil bu konumu saklarken aynı zamanda varlığına dair gösterenleri de rüya perdesi aralandığı ölçüde analiste sunar. Çünkü korunması gereken bu şey aynı zamanda gösterilmesi gereken de olabilir. Her durumda gösterilen şey, kendisini yalnızca uygunsuz bir durum, bir maske altında gösterir (Lacan, 1981: s.35). Baba kavramı gerek Freud'un çalışmalarında, gerekse Lacan'da hem çatışmaya gönderme yapar hem de çatışmanın düzenleyicisi olarak rol üstlenir. Lacan'ın Baba-nın-Adı kavramı, Freud'un daha çok *ilksel baba* figürü ile

tematik ortaklıklar taşıdığı söylenebilir. Her ikisinde de babanın Oedipal kimliğinin belirleyiciliği önemlidir. Freudcu Oedipal baba ve Lacan'ın simgesel yasanın faili olan Baba-nın-Adı sıfatıyla hüküm süren baba da otoritesini süperegoya ait *jouissance*'ın babası figürüne dayanarak kullanabilir (Žižek, 2005: s.42).

Freud, *Totem ve Tabu* (1913), *Musa ve Tek Tanrılı Din* (1939), *Uygarlık ve Huzursuzlukları* (1930) adlı kitaplarında, insanın psişik gelişimine ait evrelerin antropolojik kökenlerine dair açıklamalar yapar. İnsan gelişimin en kritik evrelerinden biri olan Oedipus kompleksini mitsel anlatımlarla zenginleştirir (Freud, 1998c). Çocuk, anne ve baba şeklinde Oedipal üçlü olarak adlandırılacak ilişki biçimi, Freud'un yazılarının çeşitli yerlerinde ortaya çıkan üçgen bir ilişki düzeneğini ifade eder. *Totem ve Tabu* ya da *Musa ve Tektanrıcılık* gibi ilkel toplulukları inceleyen yazılarında Freud, ilksel babanın öldürülmesini ve ardından gelen sosyal ve kültürel kurumların gelişiminin merkezine Oedipal üçlünün ilişkisini yerleştirir (Freud, 1998c; 2012). Babanın öldürülmesi yoluyla anneden tam anlamıyla keyiflenme olanağının mümkün olduğu Oedipus miti, anlam eksikliğinden (anneden kopuşla başlayan eksiklik) gelişir. Kastrasyon tamamıyla biyolojik olsaydı, bu olayın kökenine dair mit evrensel olmazdı, yalnızca belli toplumlarda olumsal bir gelişme olurdu. Lacan'ın düşüncelerinde, Freud'a babanın öldürülmesi sorunu üzerine, üstü kapalı bir eleştirinin olduğunu söylemek mümkündür. En azından Baba-nın-Adına dair Lacan'ın söyledikleri Freud'un söylediklerinden daha fazladır. Freud, Oedipus mitinin temeline *ilksel baba* mitini ve onun öldürülmesini konumlandırır. *Totem ve Tabu*'nun dördüncü bölümünde ilksel babanın öldürülmesine ilişkin anlatımında Freud, kastrasyon kompleksinin yapılandırıcı rolünü açıklamak için bu olayın miras kalan anısına başvurur (Freud, 1998c). Lacan, bu iddianın ilksel babayı öldürme anısı ile kastrasyon tehdidine riayet arasında doğrudan bir bağlantı kurmanın imkânsızlığı nedeniyle açıkça savunulamaz olduğunu düşünür (Lacan, 2005: s.576). Freud'un *Totem ve Tabu*'daki kalıtsal hafızaya olan inancı, babanın öldürülmesi ve hatta babayı öldürme arzusunun kastrasyon tehdidiyle ilişkilendirilmesini gölgeler (McGowan, 2019: s.9).

Freudcu Oedipus kompleksi, Freud'un *Totem ve Tabu*'da tasarladığı, toplumun kökenine ilişkin mitten ayrılamaz. 'Köken miti' aslında Freud'un bu eserinde anlattığı hikâyeye uygunluğu tartışmalıdır. Freud, hikâyenin insan

toplumunun ve tarihinin gerçek kökenini tanımladığına inanır (Haute ve Geyskens, 2016: s.50). Oedipus kompleksi teorisinin bu ‘köken mitinin’ devamı olduğu sıklıkla tartışılmıştır çünkü bu mit, bu kompleksin tarihsel gerekçesi olarak anlaşılır. Ancak Lacan, *Totem ve Tabu*’nun içeriğinin Freud’un Sofokles’in trajedisine yaptığı karakteristik referanstan çok farklı olduğu gerçeğiyle kimsenin ilgilenmemiş olmasının tuhaf olduğunu belirtir (Lacan, 2007a: s.131). Babanın (öldürülmesinin) rolü ve anlamı, hem klasik Oedipus kompleksinde hem de *Totem ve Tabu*’daki köken mitinde merkezi bir konumdadır, ancak bu rol iki durumda farklıdır. Klasik Oedipus kompleksinde baba yasası anneye ilişkiyi yasaklar; Oedipus’un annesiyle yatmak için önce babasını öldürmesi gerekir (Lacan, 2007a: s.139). Burada babanın katili ensest *jouissance*’a erişim sağlar. Freud *Totem ve Tabu*’da, insanlığın kökenine ilişkin, başlangıç noktasının yasadan ziyade babanın sınırsız *jouissance*’ı olduğu bir miti kavramsallaştırır. Freud, ilksel baba figürünün, oğullarına yasaklı olan tüm kadınlara sahip olduğunu yazar. Oğullar baba cinayetinin babanın sınırsız *jouissance*’ına katılmalarını sağlayacağını umdukları için, Baba’yı öldürür (Haute ve Geyskens, 2016: s.50). Ancak cinayet, amaçladığı sonuca ulaşamaz. Çünkü cinayet sonrası oğullar kendilerini babalarının yasasına bağlı hissetmeye devam eder. Böylece cinayetin hiç beklenmeyen sonucu ortaya çıkar: Suçluluk duygusu. Cinayetten dolayı kendilerini suçlu hissettikleri için itaatkârlıkları devam eder. Oğullar babalarından yalnızca korkup nefret etmiyorlar, aynı zamanda onu seviyorlar. Bu sayede ‘ölü babanın’ gücü yaşayan babaninkinden daha büyük olur (Freud, 1998c: s.149). Dolayısıyla bu cinayet ensest ve sınırsız bir *jouissance*’a erişimle değil, baba yasasına boyun eğmeyle sonuçlanır. Ancak Lacan, *jouissance*’a erişimin simgesel yasanın babasını öldürmekten geçtiğini söyler ve *jouissance*’a erişimin tehlikeli sonuçları hakkında bilgi verir. Dolayısıyla suça kaynaklık edenle, suçluluğa kaynaklık eden sebep aynıdır: *Jouissance*.

Yasanın aktarılabilmesi için, *Totem ve Tabu*’da, oğlu tarafından öldürülmeyi ve yasayı temsil etmeyi hak edecek kadar, ilkel sürünün çok güçlü ve korkulan bir figürünün kültürün kökenindeki cinayetini konu alan ilksel dramının, yani baba cinayetinin ve sonuçlarının izlediği yolu takip etmesi gerekir. Freud, bu dramın sonunda babanın öldürülmesi ile eylem tamamlandıktan sonra sevginin geri dönüşünü içeren baba-oğul ilişkisinin temelini oluşturan çelişkiyle özdeşleştiren

yasanın en ham halini sunar (Lacan, 1997: s176). Yasanın gerekçesi eylemin mantığına, yani cinayetin arzusuna bağlanmış durumdadır. Ancak babanın öldürülmesi, babanın varlığıyla yasaklanması gereken *jouissance*'a giden yolu kapatmakla kalmaz, ayrıca yasağın daha fazla güçlenmesine neden olur. Hem teorik hem de pratik anlamda hatanın ortaya çıktığı yer burasıdır: Engel ortadan kalksa da *jouissance* üstelik daha güçlü bir biçimde hala yasaktır. Bu durumum Lacan'ın kavramsallaştırmasının haklılığını da gösteriyor. Sorun babanın varlığı değildir; onun adıdır. Baba ölür, ancak adı ölmez. Baba ölümü sayesinde, Baba-nın-Adı olma statüsünü kazanır.

Freud'un *Totem ve Tabu*'da evrensel yasanın kökenini bu ilk suça dayandırmasının nedenleri Oedipal babanın Lacancı Baba-nın-Adına dönüşümüyle daha kolay anlaşılıyor. En azından ikisi de insanın ortaya çıkışının yasa ve suça dayandığını kabul eder (Lacan, 2005: s.106). Freudcu kuram açısından bakıldığında, süperegö kavramının kökeni, bizzat *Totem ve Tabu*'ya dayanır. Şimdi süperegönün kökeninden, 'ilksel baba' kültünün ortaya çıkışından, Lacancı kavramlara doğru bir yol çizildiğinde, bu yolun kırılmadığını aksine yeni şeritler eklenerek devam ettiği görülür. Köken figürlerine yönelik bu ilginin psikanaliz için değeri, psikopatolojik yapıları açıklayan bilinçdışı sansürün etkilerinin kökensel nedenlerini açıklamaya yardımcı olmasından kaynaklanır. Bu denli ilksel bir olgu, simgeselin yani dilin kimlik kazandırmasıyla, dilsel bir işlev olarak gündelik yaşamın anormalliklerine ışık tutar. Ek olarak bir hastalığın psikojenik köklerinin (karakter nevrozu, başarısızlık mekanizmaları, cinsel iktidarsızlık ve Lacancı bölünmüş özne- $\$$) eş zamanlı keşfiyle ilişkilidir (Lacan, 2005: s.106).

Lacan, Ötekinin bölünmüş öznesinin, Oedipal yasa şeklindeki bir yasa anlayışından kaynaklandığını sık sık belirtir. Psikanalitik anlamda böyle bir yasa biçimi, yasa ile ilişki kurma ve aynı zamanda yasanın toplumu oluşturma biçimini temsil eder. Oedipal yasa, yapısı itibarıyla imgesel -mitsel- ve hiçbir zaman elde edilemeyecek bir otoriteye sahip olan babanın yasasıdır (Zevnik, 2016: s.12). Suç davranışı, Oedipal yorumun ışığında açıklığa kavuşur, ancak onları hastalıklı gösteren şey simgesel karakterleridir. Psikopatolojik yapıları ifade ettikleri suç durumunda değil, gerçek dışı ifade tarzlarında bulunur.

Oedipus kompleksinin işlevi, öznenin özdeşleşim yoluyla yeniden şekillendirilmesini ve aynı cinsiyetten ebeveynin *imagosunun* içe atılmasıyla ikincil özdeşleşmeyi ifade eden yüceltme işlevidir. Bu özdeşleşmenin enerjisi, genital libidodaki ilk biyolojik dalgalanma tarafından sağlanır. Ancak bir rakiple özdeşleşmenin yapısal etkisi ancak özneyi kendisiyle rakip olarak yapılandıran birincil bir özdeşleşmenin yolu açılırsa kavramsallaştırılabilir. Çünkü bu kavramsallaştırma, libidinal normallik ile tarihin başlangıcından bu yana baba *imagosuna* bağlı olan kültürel normallik arasında bir bağlantıyı verir (Lacan, 2005: s.95). Öyle ki, babayı öldürdükten sonra kardeşler arası rekabet, birinci özdeşleşimin ikincisine evrilmesi şeklindeki bir tekrarla devam eder ve muktedir oğul yeni baba olarak, baba totemiyle özdeşleşir. Bu nedenle öznenin ilk öznel bireyselleşmeyi oluşturan saldırganlığı aşması şeklinde Ödipal özdeşleşme gerçekleşir. Totem de sonuçta bir gösterendir; insanlar arası mübadelenin anahtar gösterenidir. Bu gösteren sayesinde her şey yerli yerine oturur. İlksel ve öznenin öncedir, çünkü özne ne olduğunu bu gösterende keşfeder; özne için yasak olan şey bu totem adına organize edilir (Lacan, 2017: s.291).

Lacan'a göre, kastrasyonu açıklamak için babanın öldürülmesi deneyimine ilişkin miras alınan anıya başvurmak yerine, klinik gerçeklere ve analistin deneyimine bağlı kalınmalıdır (Lacan, 2005: s.576). Analizlerde erkek ve kadın arasındaki anatomik ayrımın öznenin fallus ile ilişkisinde belirleyici bir rol oynamaz. Anatomi Lacan için kader değildir. Lacan, *Fallus'un Anlamı* makalesinde fallusta ve kadının fallus ile ilişkisinde bazı zorlukların varlığını hissettirerek, ilişki kurar. Fallik annenin neden kız çocuğu için kastrasyonun faili olduğu, hem erkek hem de kız çocuğunun anneyi neden fallik bir figür olarak gördüğünü, kastrasyon keşfinin neden öznenin semptomları açısından belirleyici olduğunu ve Freud'un neden öznenin gelişiminde fallik bir aşamayı kuramsallaştırdığını inceler (Lacan, 2005: s.576). Bu sorular, fallusun neden olduğu, çocuğun, özellikle de kız çocuğunun cinsel gelişimindeki bozulmaya odaklanır. Oedipus, Lacancı kuramda psişik gelişimin bir dönüm noktasıdır ve fallus dilsel ontolojide bu karmaşayı çözüme kavuşturan bir cevap niteliği taşır.

Hatırlamakta fayda var: Lacan, ayna evresinin simgesel düzene bağlanan üç yolun bağlantısını, yapısal kavşağını ifade ettiğini söylüyordu. Birincisi, ayna evresi,

hem benliğin biçim kazanmasına hem bir birey ile onu yabancılaştıran imge arasındaki erotik ilişkinin şekline ve hem de ötekine yönelik özdeşleştirici bir geçişin biçimciliğini yön verir. İkincisi, her zaman Ötekinin arzu nesnesine referansla seçilen nesnelerin biçimini belirler ve üçüncüsü daima Ötekine rağmen kendi yerini kazanmak zorunda olan veya kendini ötekine dayatmak ya da kendisi yok olmak zorunda olan insanın yapısal saldırganlığını yönlendirir (Lemaire, 1981: s.178-9).

Oedipus'un esası, simgesel düzene geçişin bu üçlü yol ayrımında gerçekleştirilen ikili yabancılaşma ilişkisinin aşılmasıdır. Oedipus, çocuk ve anne arasındaki imgesel ilişkiden önce gelir. Bu süreç, bir bölünmeyle ve öznenin çeşitli ideallerle özdeşleşmesi döngüsüyle, benliğin oluşumunu noktalayan bir döngüyle kapatılır. Oedipus'un çözümlenmesi, imgenin büyüünden kurtuluş olması bakımından gerçeklik duygusunu oluşturur. Simgesel, öncelikle baba, anne, çocuk üçlüsü olan 'ailenin oluşumu' ve ikinci olarak kişiler arasındaki ilişkilerin kurulması için gerekli olan terimi temsil eder. Ancak öznenin eyleme katılımı onun bir tür varlık eksikliği yaşamasına neden olur (Lemaire, 1981: s.179).

İmgeselin büyüdü dünyasından simgeselin buyurgan alanına geçiş oldukça esnek bir süreçtir. Aradaki, sınır neredeyse hiç görünmez. Lacan, belli gelişim süreçlerinin evrelerinden ve kavramlarından bahsederken, aslında yaşam hikâyesine ait bazı dönüm noktalarını bulma arayışındadır. Ancak şunu dikkatten kaçırmamak gerekir. İmgesel ve simgesel ayrımı verili olan gerçekliğin bazı ontolojik ayrımlar yaratılarak, boyutlandırılmasına dayanır. Basitçe söylemek gerekirse, bir nesnenin duyumsanan görüntüsü, sesi, kokusu veya yansıması gerçekliğin imgesel boyutudur, buna karşın bu duyumsanan niteliğin bir kavram ya da simgeyle örtüşmesi ise simgesel boyutla ilişkilidir. Dolayısıyla gerçekliğin yekûn durumunda, imgesel ve simgeselin birbirine yansıyan, birbirini karşılayan yönleri de vardır:

Eğer simgeler burada sadece imgesel bir anlam taşıyorsa, bunun nedeni muhtemelen imgelerin zaten bilinçdışı bir simgeselliğe, yani bir komplekse tabi olmasıdır. Bu, kadındaki imgelerin ve simgelerin kadın imgelerinden ve simgelerinden izole edilemeyeceğini hatırlamak için uygun bir an (Lacan, 2005: s.613).

Sinthome/Semptom konusunun geçtiği bölümde S1–S2 arasındaki ilişkide bir kalıntıdan, temsil edilemeyen, simge dışı bir fazlalıktan bahsedilmişti. Temsil edilemeyen her şey Gerçeğin boyutuna aittir ve bu nedenle bir bakıma bilinçdışına gönderimde bulunur. Ancak bu temsil edilemeyen nesnenin imgesel olarak bir karşılığı var ve bu karşılık bir şekilde ses, koku ya da görüntü olarak duyumsanır. Sadece simgesel bir karşılığı olmadığı için Lacan bunu anlamsız bir gösteren olarak nitelendirir ve onu S0 olarak formüleştirir. Oysa bu tarz bir imge bilinçdışına yaptığı her gönderimde bir simge işlevi görür. Bunun sebebini Lacan bu imgenin bir komplekse ilişkin olmasına bağlar; yani kompleksin nesnesine yönelik hatırlatıcı bir tınıya sahip olmasıyla ilgili olduğunu düşünür. Bu açıdan kastrasyon, Lacancı kuramda bir bakıma imgesel ve simgesel alanlara temas eden bir olgu olarak belirir. Bu aynı zamanda kastrasyonun üzerinde dilsel etkinin ağırlığını gösterir. Bu etki öznenin konuşmasına yerleştirilmiş talepler şeklinde ortaya çıkar. Talep, özellikle dilde ifade edildiği için bir kalıntı üretir. Bu anlamda her talep ‘başarısız’dır.

Efendi’nin söylemi *jouissance*’ın Ötekine yaklaşma olduğunu gösterir. Bunun için gerekli araçlara sahip olan kendisidir. Dil bunu ancak artı-*jouissance*’ın cisimleştiği kaybı üretme noktasına kadar ısrar ederek elde eder. Başlangıçta dil, hatta efendinin dili bile talepten başka bir şey olamaz, başarısız olan bir talep. Başarısından değil, tekrarından dolayı, fazladan yararlanmanın somutlaşması olarak kayıp dediğim farklı boyutta bir şey yaratılır (Lacan, 2007a: s.160).

Arzu, öznenin içinde doğduğu eksikliği tekrar tekrar yenileyen gösterenler zincirinde, dile kayıtlı olmasının ayrıcalığıyla var olur. Böylece Lacan, kastrasyonun, yalnızca gösterenler zinciri perspektifinden anlaşılabilecek simgesel bir işlev olduğu sonucuna varır. Bu nedenle, kastrasyon sorununu babanın öldürülmesine ve dolayısıyla Freudcu Oedipus kompleksine bağlamaktan vazgeçer (Haute ve Geyskens, 2016: s.53). Kastrasyon, Lacan’a göre esasen simgesel bir işlevdir; imgesel hayal kırıklığı ve yoksunluğu ifade eder. Gerçekten ve *jouissance*’dan yoksun bırakılmazdır. Yoksunluk ancak simgesel olana göre konumlanabilir, çünkü Gerçeğe ulaşma durumunda hiçbir şey eksik olamaz. Gerçek babanın, kastrasyonun faili olması, ulaşılabilecek şeyin imkânsız olarak onaylanmasıdır (Lacan, 2007a: s.160).

Lacan’a göre, yasa bireylerle *jouissance* aracılığı ile ilişki kurar ve bunu iki farklı şekilde yapar: Birincisi, yasa, belirli bir topluluk içindeki sosyal normların sınırlarına karşılık gelecek şekilde arzuyu sınırlar veya ‘arzuyu toplumsallaştırır’. İkincisi, yasa topluma tesir ettiğinde, bedene bir ‘işaret’ koyar; bu işaret (bazı kültürlerde yasa, sünnet gibi ritüellerle vücutta fiziksel bir iz bırakır) bedeni belirli bir yasal norm ve ritüel anlayışına ve belirli keyif alma yollarına bağlar. Böylece yasa iki kez müdahale eder. Hem kişinin varoluşunun karakterini ve sınırlarını belirler, hem de adeta “bu beden artık bana ait ve bu beden benim koyduğum kurallara uymak zorunda” der gibi, bedeni bir sahiplenme işareti olarak mühürler (Zevnik, 2016: ss.25-26). Bedeni bu şekilde işaretlemek sadece yasaya özgü değildir; Lacan’ın hatırlattığı gibi dil de konularını benzer şekilde ifade eder. Dil, bedene dilsel yapıları sokarak ve dayatarak bedende iz bırakır (Lacan, 2005: ss.197-268). Dilin bu yapıları neyin ifade edilip neyin ifade edilemeyeceğini belirler, temsilleri ve ifadeleri oluşturur.

Simgesel düzen alanında ortaya çıkanlar her zaman dil kuralları çerçevesinde ifade edilir. Tabi bazen temsilin ötesine geçen şeyler de vardır ve bunlar dil tarafından anlatılamayan şeylerdir. Bunların varlığı mevcut sosyal sözleşmeler ve dil kuralları sistemini bozabilir. Aynı durum yasa için de geçerlidir. Yasa belirli bir düzeni öngörür. Bu nedenle yasadan kaçan veya yasayı aşan şeyler de vardır. Dil ve yasanın beden üzerinde bıraktığı iz, öznenin sosyal bağlamını, kabul edilebilir davranış biçimlerini ve belirli bir bedenin sosyalleştiği keyiflenmeyi belirler. Böylece her ikisi de ‘*paternal* düzen’ yapısına özgü varoluş biçimi olarak öznenin, toplumsal olanı görme biçimini ve toplumsal olanla ilişki kurma biçimini tayin eder. Başka bir deyişle, yasa ve dil, varlığı belirli toplumsal normlara ortak bir varoluş biçimine adeta hapseder; özneyi belirli bir varoluş ifadesinin ürünü haline getirir. Özne, paternal/Oedipal yasanın mevcut simgesel düzenine koşullanır (Zevnik, 2016: s.26). ‘Dışarıda’ olmanın farklı temsilleri veya imgeleri vardır, ancak yalnızca simgesel düzenin mantığına uyanlar eninde sonunda somutlaştırılır ve bir nevi politik varoluşa getirilir. Çünkü yasa, politik varoluş biçimlerini belirleyen, bunların bir arada yaşamasını ve yeniden üretilmesini sağlayan güçtür. Yasa, öznenin varoluş biçimlerini belirlediği gibi bunların önem durumuna göre tercihini de belirler.

Freud, *Totem ve Tabu* ile *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı kitaplarında, modern toplumdaki hukuk sorununu, yasanın bedene yazılması, ensest ve cinayetin yasaklanması üzerinde yoğunlaşarak ele alır (Freud, 2001a). Freud, insan örgütlenmesinin ilk biçimi olarak ilkel toplulukların dönüşümünü inceleyerek yasanın doğuşunu araştırır (Freud, 2001a; 2001b). Freud'un bahsettiği toplumlar, tüm kadınları kendine saklayan ve oğullarını onlardan uzaklaştıran yasanın 'imtiyazlısı' kıskanç bir baba ve ondan nefret eden, onu öldürme güdüsüne sahip oğullardan oluşur (Freud, 2001a). Tabi babayı öldürmek, oğul için kurtuluş değil; çünkü yasa devam eder, yasa ölmez. Cinayetten geriye kısmi bir nefret tatmini olsa da asıl yıkıcı olan, -hazın sınırlarının aşıldığında- ortaya çıkan acı, pişmanlık ve suçluluk duygusudur. Böylece totemizminden doğan yasanın iki boyutu doğar: Cinayet ve ensest (Freud, 2001a: ss.119-123). Yasanın bu iki boyutu, Freud'un mitsel anlatısıyla birlikte toplumsal evrimin temellerinde yer alır ve uygarlığın önkoşulunu oluşturur.

Lacan, Freud'un yasal otoritenin mitsel veya ilahi kökenlerini bir 'ölü kişiye', (anlatıma göre) 'boş bir yere' aktaran açıklamalarının çağdaş dönem için değerini kabul eder. "Yasanın kökenine dair mit, Baba'nın öldürülmesinde cisimleşmiştir; az çok güçlü kıskanç tanrı ve son olarak tek Tanrı, Baba Tanrı dediğimiz prototipler bundan ortaya çıktı. Babanın öldürülmesi miti, Tanrı'nın öldüğü zamana ilişkin mittir" (Lacan, 1997: ss.176-177).

Cinayetin yasaklanması, yasanın toplumu nasıl mümkün kıldığını açıklar. Ensest ise, yasanın içselleştirilmesini teşvik eder; aile üyeleri arasındaki cinsel ilişkiyi yasaklar ve modern politik toplum fikrinin ortaya çıkmasına izin verir. Ensest, bireylerin kimin 'toplumsal olarak kabul edilebilir' cinsel partner olduğunu tanıdığı ve böylece kişisel özgürlüklerinin bir kısmını feda ettiği 'antropolojik bir sözleşme' sağlar (Zevnik, 2016: s.28). Yasağı takiben bilinçdışına içselleştirilen yasanın örneğini bedene kazır. Yasanın bedene kazınmasının bilinçdışında ne ölçüde tezahür ettiğini tam olarak kavramak önemlidir. Dil ile olan yakın bağlantısı nedeniyle yasa, tıpkı dil gibi bilinçdışını işaretler (Lacan, 2005: ss.671-701). Tabi bu, dil ile bilinçdışının aynı olduğu sunucunu vermemesi gerekir. Bu çok büyük bir yanılgı olur. Çünkü Lacancı kuram, özellikle dil ve bilinçdışını birbirinden niteliksel olarak zıt alanlara yerleştirir. Dil, simgesel düzene aitken, bilinçdışı simgesel

olmayan bir mevcudiyettir ve dolayısıyla Gerçek alanında kalır. Bilinçdışı, dilin yapısını yansıttığı ölçüde dil gibi çalışır; dilin dışında kalan şeydir (öteki taraftır). Yasanın içselleştirilmesi, yasayı belirli bir şekilde ilişkilendiren ve anlayan belirli bir özne tipinin oluşumunu belirler. Ensest bunu taşıdığı yasakla değil, mantığıyla yapar (Zevnik, 2016: s.28).

Baba-nın-Adı, Lacancı kuramın temel bir kavramı olması nedeniyle en önemli metonimilerden biridir. Baba-nın-Adı, ölü babayı temsil eder; onunla yer değiştirmiştir. Babanın ölümüyle, baba otoritesi boş kalmış ve yerine bir Ad/mecaz geçirilmiştir. Bu sebeple ensestin mantığı, Baba-nın-Adının mantığıdır. Yasanın bedene yazılmasının özel bir biçimin temsil eder. Psikanalitik pratiğin söyleminde Baba-nın-Adı aynı zamanda babanın anne ile çocuk arasındaki birliğe müdahalesiyle de ilişkilendirilir (Lacan, 2005: ss.671-702). Baba'nın yasağı, çocuk ve anne ilişkisi içindir ve bu ilişkideki hazı yasaklamaya yöneliktir. Baba-nın-Adı ve ensestin kesiştiği yasak, yeni bir yasa durumu yaratır: Oedipal yasa. Dolayısıyla yasak sadece ensest yasağı değil, mutlak *jouissance* ile karşılaşma yasağıdır. Oğul ve anne arasındaki cinselliğin yasaklanması, bu hazı bilinçdışında, *jouissance*'ın sınırlarında, Lacan'ın Gerçek adını verdiği alanda bırakır (Lacan, 1997: s.123). Ensest yasağı zorunlu olarak, *jouissance*'ı sınırlayan cinsel bir yasaktır. Bunu tabi ki, bazı nesneleri kabul edilemez arzu nesneleri olarak işaretleyerek yapması gerekir. Bu aynı zamanda dilin kurucu niteliğini gösterir. Çünkü görülüyor ki, arzu nesnelerin neler olduğunu da yasa belirler. O halde şunu da eklemek gerekir, yasa *jouissance*'ı sınırlayarak aynı zamanda nasıl keyifleneceğini ya da haz alınacağını da belirler.

Özne, dilin öznesi haline gelerek toplumun kurallarını içselleştirir. Bu kurallar öznenin arzularını ve neyin doğru, neyin yanlış, neyin kabul edilebilir veya neyin yasak olduğuna dair algılarının çerçevesini oluşturur (Lacan, 2005: s.66). Yasa, özneler-arası konuşmanın toplumsal yüzüdür. Öyleyse, yasa ve beden ilişki zincirine dil halkasını da eklemek gerekir. Ancak bunu çok sık tekrar etmeye gerek yoktur, çünkü yasa zaten dilsel niteliktedir. Yasal nitelik, 'konuşma sözleşmesini' güvence altına alma işlevi görür. Dolayısıyla erk, yasa koyucu veya yasa gibi simgesel figürlere uyulması gereken otoriteyi sağlar (Douzinas, 2000: s.309). Lacan'ın iddia ettiği gibi baba fikri, onun adı, tanrının öldüğü bir dönemde tanrının gerçek otoritesinin yerini alır (Lacan, 2005. s.106). Lacan, yasanın kaynaklarını

simgeselden ayırmaz, fakat her meşru gücün, hatta kolluk güçlerinin bile simgeye veya bir isme dayandığını ve her anlamlandırıcı eklemlemenin (öznenin eklemlemesi dahil) yasal niteliğin dışında meydana gelemeyeceğini öne sürer (Lacan, 1997: s.125).

Yasa kavramının merkezinde Gerçekten, ilkel babadan veya tanrıdan (sosyo-politik veya simgesel düzenin dışında bir şey) kaynaklanan otorite, bireyleri ve simgeseli düzenleyen belirli bir yasa mantığının hem ürünü ve hem de yaratıcısıdır. Bu nedenle sistemin dışında değil, yasanın sistemini yaratan ve bu sistemin sahip olduğu güç tarafından yaratılmıştır. Bu güçlerin somutlaşmış, Kral, Baba, Tanrı, Efendi gibi fallik figürleri vardır. Bu figürler bazen ‘Baba’ metaforuyla anılır.

4.3. ANTİGONE: ETİK VE YASA

Lacan, Freud’un Oedipus kompleksini yeniden yorumlayıp ona dilsel ve yapısal bir yön vermiştir. Ayrıca *Antigone* tragedyasını psikanalitik etiğinin paradigmatik bir örneği olarak kullanır.

Lacan’a göre Antigone, arzu ve *jouissance* etiği olan psikanalitik etiğinin kahramanıdır. Antigone, babanın yasası olan şehrin yasasına karşı gelerek, ötekiliğin ve gerçeğin simgesi olan kardeşi Polyneikes’i gömer. Antigone kendi kişisel çıkarına veya ahlaki görevine göre değil, Ötekinin arzusu olan saf arzusuna göre hareket eder. Antigone aynı zamanda haz ve acı sınırlarının da ötesine geçerek travmatik deneyimleri tekrarlama ve kendini yok etme eğilimi olan ölüm dürtüsünü benimser (Lacan, 1997: s.247). Dolayısıyla Antigone, haz ilkesinin ötesine geçen aşırı ve aşkınsal *jouissance*’ın radikal ve uzlaşmaz doğasını örnekleyen yüce ve trajik olanın figürüdür.

Antigone, Oedipus’un dört çocuğundan biridir. Theban oyunlarının üçüncüsünde, Kreon’un yönetimi altında kardeşlerinden biri savaşta öldürüldüğünde, Kreon onun cenazesini yasaklar. Antigone, Kreon’a meydan okuyarak kardeşini gömer; daha sonra tutuklanır ve diri diri bir mezara gömülerek ölüme mahkum edilir. Bir karakter olarak kararlılığında tavizsizdir, karşı karşıya olduğu tehlikeye aldırış

etmez. Bu tavrı, kararsız ve çekingen kız kardeşi İsmene ile tezat oluşturur. İsmene, kız kardeşinin kendisine karşı ilgisizliğinden dehşete düşer ve onun arzusunun gücünden korkar; kız kardeşi tarafından küçümsenir. Böylece Sofokles, uzlaşmaya ve ötekinin bakış açısını dinlemeye hazır nazik, düşünceli ve şefkatli İsmene ile diğer yanda evcilleştirilmemiş ve uçurumun eşiğine gelmiş kaybedecek hiçbir şeyi olmadığının her türlü işaretini veren acımasız Antigone arasında dramatik bir karşıtlık sunar (Grigg, 2007: s.104).

Lacan, *Psikanalizin Etiği*'nde (1959-60) ve *Kant ile Sade*'de (1966) Antigone üzerinden *jouissance* ile yasa arasındaki ilişkiyi tartışır. Özellikle de *Kant ile Sade*'de Lacan, 'pozitif yasa' ile süperegounun yasası gibi bazı yasa biçimleri arasındaki ayrım açısından kavramsallaştırmalar yapar. Lacan'a göre, pozitif hukuk ile süperegou yasasının ne kadar farklı olabileceği oldukça açık görünür: Antigone, pozitif yasa olan Kreon'un yasasının yetersiz kaldığını kabul ederek daha yüksek bir yasa adına hareket eder (Grigg, 2007: s.112).

Lacan, Antigone okumasındaki iki unsuru, iki ilişki biçimini ifade eden iki özelliği ortaya çıkarır. Birincisi sahnede, oyunun aksiyonu içerisinde geçer; diğeri ise bu aksiyon ile onun gelişimine tanık olan seyirciler arasında gerçekleşir (Shepherdson, 2008: s.51). Oyunda, Antigone'nin erkek kardeşiyle olan ilişkisi ve onu erkek kardeşine, daha doğrusu, ölmüş ama henüz gömülmemiş erkek kardeşine bağlayan tuhaf arzu ya da zorunluluk ve sorumluluk yükleyen kaderi ele alınır (Lacan, 1997). Lacan için, Antigone 'arzusundan vazgeçmeyen' bir figürdür; arzuyu en radikal biçimde temsil eder: Trajedinin kahramanı olarak bu yas işinin mutlak sorumluluğunu tek başına üstlenir. Bu yas, ölünün kendisine ait olduğu varsayımını içerir (Lacan, 1997: s.247). Tüm bu özellikler, Antigone'yi, bu özel erkek kardeşe bağlayan tekil ilişkiyle, rahatsız edici ve hatta yaralı bir bağlılıkla ilişkilendirir. Antigone'nin erkek kardeşiyle olan özel bağlantısı, onu trajik kahraman olarak konumunun etik doğasını, arzusundaki ısrarını ve ölümle ilişkisini tanımaya olanak sağlayacak belirleyici bir noktadır. Lacan, Antigone'nin bu bağlılığını 'aşk' olarak tanımlar. Bu ısrarcı bağlılığı, onu tanrının yolunu gösteren bir kahraman yapar (Lacan, 1997: s.262). Antigone, simgesel yapıyla arzuyu tanımlayan görüş hattını ortaya çıkarır.

Bu görüş hattı, şimdiye kadar dile getirilmemiş gizemi olan bir imgeye odaklanır, çünkü ona baktığınız anda sizi gözlerinizi kapatmaya zorlar. Ancak bu imge trajedinin merkezindedir, çünkü Antigone'nin büyüleyici imgesidir. Diyalogun ötesinde, aile ve ülke sorununun ötesinde, ahlaki tartışmaların ötesinde bizi büyüleyen şeyin dayanılmaz görkemiyle bizzat Antigone olduğunu çok iyi biliriz. Bizi hem çeken hem de ürküten bir özelliği var; bu korkunç, inatçı kurban bizi rahatsız eder (Lacan, 1997: s.247).

Antigone'yi Lacan'ın ifade ettiği şekilde büyüleyici kılan nedir? Antigone'nin görkeminin sırrı nedir? Az önce ifade edildiği gibi Antigone'nin ölü kardeşe karşı duyduğu bağlılığın, Lacan tarafından aşk olarak tanımlanmasının sebebi Oedipus ailesinin enest geçmişinde *yattıyor* olabilir mi? Žižek, hikâyenin bu boyutunun her zaman güçlü bir ihtimal olduğunu düşünür. Ona göre, Antigone'nin erkek kardeşini yüceltmesinin altında saklanan gizli nedeni, ona bağlılığının enest boyutu göz ardı edilmiştir. Keza Antigone'nin aile skandallarını hatırlatır: Antigone, erkek kardeşinin olması gerektiği gibi gömülebilmesi için kendi hayatını tehlikeye atar, ancak ailesi ve kendi çocukları için böyle bir şey yapmamıştır. Öte yandan Antigone, çok sevdiği babası Oidipus'un babasını öldürdüğünü ve enest evlilik yaptığını bilir. *Jouissance*'ın bir yerinde babasının yol açtığı bir çatlak sızıntıya yol açmış ve oradan sızan şey yasanın emrine karşı gelmek için Antigone'de vesveseye yol açması Žižek için makul bir ihtimal olarak görünür. Ayrıca görülüyor ki, aileye bu laneti taşıyan kaderin ağları Antigone'ye babasının kaderine benzer bir kaderi yaşatarak onun acısına ortak ediyor. Çünkü Antigone'nin karşı çıktığı arzu ile babasının sonunu getiren arzu aynıdır ve aslında her ikisinin kaderini belirleyen yasaya karşı çıkıyor. Ancak Žižek, Lacan'ın da hikâyenin bu boyutunu fark etmediğini düşünür. Lacan, “her ne kadar Antigone'nin ‘kardeşini istisna’ olarak görmesinin rolü üzerinde dursa da, bunun enest boyutuna ilişkin spekülasyona girmemiştir.” Žižek psikanalitik bakışın doğalında böyle bir şüpheyi kapılacağını bekler: Tüm ailelerde erkek kardeşe karşı Antigone'ninki gibi çok güçlü bir bağlılık enest bir arzunun işaretidir (Žižek, 2012: s.125).

Lacan'ın, Oedipus ailesinin aile sırlarından kuşkusuz haberi var. Ancak onun okumasının temelindeki eğilim arzuya dair yeni yerler keşfetmektir. Lacan'ın Antigone'de tanımladığı arzusu “saf ve basit ölüm arzusu denebilecek bir şeyin farkına varmanın sınırlarını zorlar. Bu arzuyu somutlaştırıyor.” Antigone'de her

şeyin kökeninin anne arzusu olduğu vurgulanır. Annenin arzusu, aile bireylerini bir araya getiren tüm yapının kurucu arzusudur; ama aynı zamanda suç teşkil eden bir arzudur. Radikal biçimde yıkıcı karakteri olan bu arzunun dolayımından başka bir dolayım mümkün değildir. Ensest birlikteliğin meyvesi, biri gücü, diğeri suçu temsil eden iki kardeşe bölünür. Antigone dışında suçu ve suçun geçerliliğini üstlenecek kimse yoktur. Böylece Antigone, suçluluğun saf ve basit muhafızı olmayı seçer. Toplumsal yapı affetmeye, unutmaya, her şeyi aynı cenaze törenleriyle örtmeye istekli olsaydı, kuşkusuz işler çözülebilirdi. Topluluk bunu reddettiği için Antigone'nin, o temel varlık olan aile *Atè'sini** sürdürmek için kendi varlığını feda etmesi gerekir ve bu, tüm trajedinin üzerinde döndüğü tema veya gerçek eksendir (Lacan, 1997: s.283). Antigone, suçu seçerek, Lacan'a göre aslında iki ölüm arasında, yani simgesel ve fiili ölüm arasındaki alana girer; bu andan itibaren üzerinde yüce bir güzellik ışımaya başlar. İmgesel, simgesel ve Gerçek alanlarının örtüştüğü Lacancı topoloji dilinde, *jouissance* aracılığıyla güzellik imgesi, dayanılmaz görkemiyle ortaya çıkar. Lacan, şiirsel imgeyi bir bakıma ölüm ve arzuya ilgili olarak güzelliğin yeni yönelimini gün ışığına çıkaracak şekilde yorumlar (Freeland, 2013: s.152). Bu az önce Antigone'nin görkemine yönelik sorunun da cevabı olabilir. Antigone'nin arzunun buyurduğu güç yerine *jouissance*'ın kısılcına alan suçu tercih etmesiyle ortaya çıkan belirsiz konumu, yüce beden imgesiyle ilişkilidir. Bir taraftan Ötekinin arzusunun kusursuz bir örneğini sunar, diğer yandan intiharıyla Ötekinden dışlanmayı, Ötekinin varlığını askıya almayı sağlar. Antigone'nin itaat etmediği Ötekinin, yasanın ve törelerin arzusudur; bu arzu da erkek kardeşinin cenazesinin temsil ettiği bedenin uygun ritüellere uymasını, simgeselle bütünleştirilmesini talep eder. Bir yanda, kişinin alanı arzuya bırakmadığı arzu etiği yer alır: Arzuya taviz vermek, *jouissance*'a boyun eğmektir, bu nedenle arzunun saflığı uğruna *jouissance*'dan fedakârlık yapmak gerekir. Diğer yandan *jouissance*'dan kaçınmak için arzunun simgesel bir düz değiştirmecesine sığınarak, arzuyu *jouissance* karşısında bir savunma olarak öne süren dürtü etiği vardır. İşte bir bakıma Antigone'nin durumu bu iki etiğin arasındaki gerilimi gösterir (Žižek, 2011c: s.114-115). Trajedinin gerçek anlamını ve duygusunu çoğu zaman

* *Atè*, kısa bir süreliğine ötesine geçebilen bir sınıra işaret eder. Yunancada mahvolmak anlamına gelir. Lacan tarafından arzunun yapısını ve Antigone'nin arzuyu saflaştıran konumunu anlamada önemli bir kavramdır. Simgeselin kurucu yasağı olarak her şeyin kökeninde olan anne arzusuna gönderimde bulunur.

kahramanın tercihleriyle ortaya çıkan yıkıcı sonuçlar ve krizler belirler. Karakterin görkemi buradan gelir. ‘İki ölüm arasındaki’ yer, Şey’in yasak alanıdır. Aşılması gereken bariyer de, Antigone’nin karşısına konan bariyerdir, varlığın acı çekmekte ısrar ettiği yasak bölgedir. Yani *Atè*’dir. İşte Antigone bu bölgeye geçmeye çalışır (Žižek, 2005: s.43).

Lacan, Antigone için İsa’nın kendini kurban edişinin bir öncüsü olarak görür. Bu Antigone’yi bir aziz(e) yapar, bu yüzden karakterini gizleyerek, şefkat hisleri uyandıran ve kendini bir özdeşleşme noktası olarak sunan saygın bir aile ve hane koruyucusu haline getirerek evcilleştirmeye, uysallaştırmaya çalışan her türlü girişime karşı çıkılması gerekir. Bu hikayede özdeşleşilecek karakter kızkardeş İsmene’dir; nazik, düşünceli, duyarlı, ödün vermeye ve uzlaşmaya hazırdır. İsmene’nin tersine, sınırları zorlayan Antigone’nin arzusuna kapılmaz. O ölüm dürtüsünde, ölüme yönelik varoluşa bu şekilde ısrar ederek gündelik hisler, kaygılar, ihtiraslar ve korkular dairesinden muaf olan, korkutucu ölçüde katı biri haline gelir. Žižek, Antigone-İsmene karakter çiftinin bir benzerinin Sade’in yapıtında, Juliette-Justine çifti biçimine bürünerek tekrarladığını söyler. Justine, İsmene gibi acıması bir kurbandır, buna karşın duygusuz, ‘ahlaksız’ Juliette de Antigone gibi ‘arzusuna kapılmaz’. Antigone inatçı varoluşuyla, Juliette duygusuz şehvaniliğiyle, otoritede ve ortak ahlakta cisimleşen İyi’yi sorgularlar (Žižek, 2011a: s.134).

Sınırları aşmak, haz ilkesini, dilin ötesine çağıran cazibeye kapılmak, bir aşırılığı ifade eder ve yasaya göre kusurdur, çünkü dengeyi bozar. Öyleyse erdem, hazzın dengede durduğu terazidir; bir kefesinde dilin hükmeden buyruğunu temsilen yasa, diğer kefesinde *jouissance* vardır. Burada yasanın ‘iyi’ diye belirttiği bir haz olmalıdır. Yani hazzın kendini sunması dengenin kurulmasına bağlıdır. Öte yandan, haz, öznenin Şey’e asla ulaşamayacak bir arzuyu yaşamasını sağlayan bir iyiliktir. Haz, belirli bir hassas yoğunluk dengesini bozar ya da altüst ederse, acıya dönüşür, o zaman bu haz ‘iyi’ olmaktan çıkıp *jouissance*’in cazibesine yenik düşmüş kusurlu bir hazza dönüşür. Bu durumda ona *jouissance* demek daha uygun olur. Şunu da eklemekten yarar var: Haz ilkesi aslında ölüm dürtüsünün karşıtıdır, çünkü ölüm dürtüsü sınırları aşan, her zaman haz ilkesinin ötesine geçmeye çalışan bir dürtüdür. Lacan’a göre gerçeklik ilkesi, önbilinçten emirler halinde ortaya çıkan etik ilkelerle

“en yakın ilişkiye sahiptir” (Lacan, 1997: s.74). Antigone’un ihlal ettiği şey bu haz ilkesidir. İyi ve dengeyi de aramaz.

Lacancı kuramın en önemli üç kavramından biri olan Gerçek, imgeselin karşıtı, simgesele direnenidir; “her zaman yerli yerinde olan”, özümsememez, imkânsız gerçek olarak Gerçektir. Her türlü tanımlamanın ötesinde saf bir pozitiflik olarak hiçbir eksiği yoktur, çünkü simgesel düzenin etrafında yapılandırıldığı eksikliğin ortasında bir deliktir, bir hiçtir. Gerçek, “gösterilenin ötesinde” olan kendi “dilsiz gerçekliği” içindeki Şey’i destekleyen alandır (1997: s.55). Ancak Gerçek, hiçbir tanımlayıcı özelliğe sahip olmadığından, sonucu yalnızca etkiler ve simgesel olana getirdiği rahatsızlıklar aracılığıyla geriye dönük olarak bilinir. Bu nedenle, Polyneikes’in cenazesi, yalnızca Antigone tarafından gerçekleştirilecek olan gerçek anlamında değil, aynı zamanda simgesel olanın karşıtı olan, gerçekleşmemesi gereken şey anlamında Gerçek olarak görülür (Freeland, 2013: s.170). Simgeseli temsil eden şehrin yasalarını ihlal eden eylemiyle Antigone ‘dayanılmaz görkemi’yle Gerçeğin etiğine yönelmiştir. Suç teşkil eden bir eylem, suç teşkil eden bir arzusun trajik kaderini gerçekleştirir. Gerçeğin hiçbir eksiği olmadığından, gerçeğin kesilmesini sağlayan simgeseldir. Simgesel içinde ve bu onun aracılığıyla insan bir insan haline gelir. Lacan, kelimelerin dünyasının nesneler dünyasını yarattığını söyler (Lacan, 2005: s.228-9).

Antigone’nin arzusuna göre hareket etmesi, Kreon’un temsil ettiği Baba’nın-Adını, yasasını ihlal etmektir. Ancak bu ihlal sonucunda, tehlikede olan babanın yasası değildir; aksine bu yasa uygulayacağı ceza ile yaptırım gücünü pekiştirir. Antigone’nin yasa ihlalinin muhatabı Baba’nın yasasına sadakatle itaat eden İsmene’dir; tehdit ona yöneliktir. İsmene ‘ibreti alem’ mesajının muhatabıdır. Hem İsmene’nin hem de Antigone’nin bilinçli arzusudur. Ancak görünüşe göre, Antigone bunu göze alıyor. Antigone’de, hiçbir suretle arzusunun ne olduğuna dair herhangi bir düşünce, merak, şüphe ya da derinlemesine düşünme yoktur. Her zaman ve sürekli olarak arzusuna göre hareket eder ve onu neyin harekete geçirdiğinden habersizdir. Lacan’ın *Seminer VII*’de ifade ettiği gibi, arzusundan vazgeçmediği söylenebilecek bir an varsa, o an, ölüm cezasını kabul etme noktasını aştığı zamandır (Lacan, 1997: s.319). Antigone’nin arzusunda geri adım atmaması, onu mutlak bir

özgürlük edimine, Ötekinin ötesine geçmekten ziyade Öteki için ne olduğunu anladığı ve bunu kabul ettiği bir andır.

Antigone trajedisinin *pathos*'u, dikkatleri, arzusun içkin ve yapısal tatminsizliği -tatmin edilmemiş bir arzuya duyulan arzu- nedeniyle her şeyin ötesine, özellikle kişinin ideallerinin sınırlarının ötesine geçme eğiliminde olan arzuyla belirli bir ilişki türüne çeker. Bu histerik bir arzudur. Psikanaliz, histerik kişinin arzusu ile takıntılı kişinin arzusu arasında ayırım yapar. Bu nedenle Hamlet depresif takıntılı davranışın bir örneği olarak görünürken, Antigone histerik davranışın somut örneğidir; Hamlet ideal baba figürünün tutsağı olurken, Antigone baba arzusunun kahramanı olmuştur (Grigg, 2007: s.128). Lacan için Antigone'deki dönüm noktası, Antigone'nin yaşadığı kaybın farkına vardığı ve bundan etkilendiği noktadır. "Kardeşimi gömeceğim" diye karar verip Kreon'a "Hayır!" demesidir. Bu noktada, neye karar verirse versin, aslında bu, onun fedakârlık ve aile kaderine uygun hareket etme eğilimi olan semptomunun bir ifadesi olan bilinçli bir karardır.

Lacan'ın psikanalizin dilini, bilinçdışının dili olarak düşündüğü şeye yaklaştırması, öznenin simgesel düzen içinde ve bu düzen tarafından 'yakalanmasını' daha anlaşılır kılar. Lacan'ın yedinci seminerine kadar arzu ve dil arasında dile getirdiği ilişkinin karmaşıklığı, Antigone okumasıyla ileri bir adımla sadeleşir gibi görünür. Bu metne kadar, yasanın ihlaline dair kapsamlı hiçbir yorumun olmaması, bu karmaşıklığı sürdüren bir etkidir. Antigone bir bakıma, daha önce simgesel, yasa ve fallusun anahtar kavramlar olarak işlev gördüğü açıklamaların üzerine Gerçek ve onun etiğine dair yorumların eklenmesidir. Lacan, Antigone'nin arzusuna dair belirlemeleri aynı zamanda dile dair yeni bir formülasyonun keşif imkânını sunar. Bu olası keşif: 'Arzu da bir dil gibi yapılandırılmıştır', çünkü konuşma tedavisinin etkisi arzuyu kapsar, şekillendirir ve yönetir. Sadece bununla da kalmaz, arzu öznenin acı çekmesine neden olan yapıyı değiştirmeyi amaçlar. Lacan'da eylemin ve gücün dili eksiktir. *Jouissance* bir potansiyelin gerçekleşmesi olmadığından, arzu kendini ona göre konumlandırırken, dilin bilinçdışıyla olan konumunu örnek alır. Gösteren *jouissance*'ın maddi bir nedeni olarak, nihai olarak onu durma noktasına getirir (Lacan, 1998: s.24).

Lacancı kuramda Antigone, simgesel düzenin, yasa alanının, dilin ve toplumsal normların ötesine geçen, arzusunu ölüm noktasına kadar takip eden özneyi

temsil eder. Herhangi bir rasyonel ya da ahlaki prensip tarafından değil, Lacan'ın Şey olarak adlandırdığı, erkek kardeşine olan saf ve benzersiz bir bağlılık tarafından motive edilir. Bunu yaparak, Gerçeğin alanına, imkânsızın, anlatılmazın ve yücenin boyutuna girer. Lacan, Antigone'yi bir etik eylem modeli olarak görür çünkü o, iyinin ya da ortak olanın uğruna arzusundan taviz vermiyor. Onu bir özne olarak tanımlayan ve kendi ölümünü öngören kendi eksikliğine sadıktır. İkisi arasında bir belirsizlik halinde, hem yaşıyor hem de ölüdür. Lacan, Antigone'nin cesaretine ve dürüstlüğüne vurgu yapar, ancak aynı zamanda kendisine ve başkalarına acı ve yıkımdan başka bir şey getirmeyen eyleminin yıkıcı sonuçları konusunda da uyarıda bulunur.

4.4. LACAN VE LÉVİ-STRAUSS

Lacan, 1951'de *Aktarım Üzerine Sunum (Presentation on Transference)* adlı seminerinde 18 yaşında Viyanalı genç bir kadın olan Dora'nın durumunu inceler. Lacan'ın Dora vakasının yorumu, psikanalitik kuramın Freud'un klasik yorumundan farklı bir bakış açısı sunar. Lacan, Dora vakasının, Özne'nin Ötekini reddetmesi ve ayrışma anında yaşadığı kaygı ile ilişkili olduğunu savunur. Lacan, Dora'nın babasının cinsel tacizine maruz kalan Bayan K'ya duyduğu arzuyu bastırdığını ve bunun yerine Bay K'ya yönelik bir arzu geliştirdiğini ileri sürer. Lacan, Dora'nın arzusunun, babasının arzusunun nesnesi olmaktan kaçınmak için yok saydığını iddia eder. Dora'nın öyküsünü, simgesel düzende yer alan baba, makam ve yasa kavramlarıyla yorumlar. Lacan'ın Dora vakasının yorumu, *obsesyon* nevrozu yapısının, Özne'nin arzusunun ve Ötekinin arzusunun çatışması sonucu ortaya çıktığını gösterir (Lacan, 2005).

Lacan, Dora vakasını incelerken, Freud'a dönüşünü yönlendiren epistemolojik bir eksen kurmaya çalışır. Bunu özellikle, öznenin ilk özdeşleşmelerini oluşturan imgesel kayıt ile simgesel kayıt arasındaki bölünmeyi açıklarken görmek mümkündür. Simgesel kayıta Lacan, Oedipus kompleksini ve genel olarak antropolojiden ödünç aldığı, bu kompleksi içeren simgesel işlevi yerleştirir. Bu imgesel-simgesel epistemolojik eksen, babayı, çocuğu imgesel esaretten kurtarabilen

aileseel bir operatör düzeyine yükseltir; babanın müdahalesi sayesinde çocuk, önce anne *imago*su (sütten kesme kompleksi) ve sonra da erkek kardeşi (istismar kompleksi) tarafından tutulmaya son verir (Zafiroopoulos, 2010: s.17-8).

İmgesel kaydın ötesine geçen ve onu düzenleyen şey, gerçek babadan ziyade simgesel işlevin öğeleridir. Lacan, bilinçdışı öznenin ve dolayısıyla semptomlarının yapılanmasını tartışırken, toplumun ve ailenin simgesel örgütlenmesinin yer aldığı konuşma ve dil yasalarını kabul eder. Lacan, burada belli ölçüde Claude Lévi-Strauss'un 1947'deki *The Elementary Structures of Kinship* (*Akrabalığın Temel Yapısı*) adlı çalışmasındaki tezlerine atıflar yapar. Lacan'a göre, Lévi-Strauss'un ifade ettiğı evlilik bağları, dil gibi, zorunlu fakat yapısı itibarıyla bilinçdışı olan akrabalık adlarıyla ilgili yasa tarafından yönetilir (Lacan, 2005: s.229).

Antropolojinin bakış açısıyla söylemek gerekirse, öznenin yapısındaki değişiklik toplumsal değişimlerin bir sonucudur. Bu bağlamda, Lacan'a göre Oedipus kompleksinin öznesi ya da modern özne, aileden değil, mitsel bir çekirdekten doğar. Lacan için, Oedipus kompleksinin işlevi modernitede mevcut olan 'basit' bir simgesel durumdur (Zafiroopoulos, 2010: s.44). Bu nedenle bilinçdışının öznesi Oedipus kompleksinden çok mitsel sistemlerin öznesidir. Bilinçdışı özne bir bütün olarak simgesel sistemin öznesidir, yani bilinçdışı öznenin yapılanmasının dayanağı simgesel işlevdir. Lévi-Strauss, simgesel işlevin toplumlar üzerindeki önceliğini kabul ederek, fiziksel, fizyolojik, psişik ve sosyolojik tüm davranış tarzlarının yönlerini aynı anda kabul eden bir yorumlama sistemi olan yeni bir antropolojinin yolunu açar (2010: s.45). Lacan, Lévi-Strauss'un 'simgelerin etkililiğı' (*the effectiveness of symbols*) kavramını, ayna evresindeki deneyimlerin gizemini açıklamak için de kullanır:

Kişinin kendi bedeninin *imago*sunun halüsinasyonlarda ve rüyalarda yansıtılan düzenini hesaba katarsak, bu ister kişinin bireysel özelliklerini, ister kişinin hastalıklarını veya nesne yansıtmalarını içersin, -biz analistlerin, günlük deneyimlerimizde ve simgesel etkililiğın silüetinde ortaya çıktığını gördüğümüz örtülü yüzler olan- *imagolar* için aynasal görüntü görünür dünyanın eşiğı gibidir (Lacan, 2005: s.77).

Lacan, simgelerin etkililiğının, daha doğrusu dünyanın eşiğinde *imagoları* kuşatan silüetinin bu yeni kullanımına ışık tutar. Böylece 1936'daki *Ayna Evresi*'den

farklı olarak, 1949'da Lévi-Strauss'un *simgesel işleve* ilişkin açıklamasıyla uyumlu hale getirdiği yeni bir *Ayna Evresi* versiyonunu önerir. Lévi-Strauss'ün, mitsel akıl yürütme ile bilimsel akıl yürütmenin tür olarak farklı olmadığı; mitsel akıl yürütmenin, bilimsel akıl yürütmenin yerini aldığı 'ilkel' bir düşünce biçimi olmadığı görüşü (Grigg, 2007: s.41), Lacan'ın özneyi mitsel bir öze dayandırmasını (Lacan, 2005: s.319), daha da kolaylaştırır. Buna ek bir koşul olarak simgesel işlevin Oedipal özne üzerindeki belirleyiciliği de göz önüne alınabilir.

Lévi-Strauss, modern tıbbi tedavinin hastalığın nesnel nedenini -örneğin bakterileri- hastanın öznel dünyasından ayırmasına karşın eski toplumlarda şamanların bu karşıtlığı yapmaması şeklindeki bir farklılık üzerinden tamamen simgesel eksene dayanan bir tedavi teorisi geliştirir. Ona göre, şaman tedavisinin başarılı olmasını sağlayan bu ayrımın yapılmamasıdır, çünkü bu paradigmaya göre hastalığın nedeni ile hasta kişinin öznel temsilleri arasında bir gösteren-gösterilen ilişkisi vardır (Lévi-Strauss, 2012: s.278). Bu şekilde simgesel uygulama vakaya hâkim olur. Böylece şamanın yorumunun öznenin simgesel evreninin yeniden şekillendirilmesi olduğu görülür. Lacan da 1949'daki *Ayna Evresi* seminerinde bu yorumu gösterenin kaydına yerleştirmek için dilbilimcilerin çalışmalarına atıfta bulunur.

Öyle ki, Lévi-Strauss şamanın yorumunu modern tıp tedavisinden her ne kadar ayırsa da psikanalitik tedaviye benzetir:

Şaman, psikanalistle aynı ikili işleve sahiptir: Birinci işlevi -psikanalist için dinleme, şaman içinse konuşma-, hastanın bilinciyle dolaysız (ve bilinçaltıyla dolaylı) bir ilişki kurmaktır. Büyü yapmanın gerçek anlamda işlevi budur. Ancak şaman, yalnızca büyü sözlerini bağıra bağıra tekrarlatmakla kalmaz: Burada kahraman kendisidir, çünkü doğaüstü cinler taburunun başına geçip tehlikedeki organlara giren ve oradaki tutsak ruhu kurtaran kendisidir. Bu anlamda şaman, intikalin konusunu oluşturan psikanalist gibi, hastanın kafasına sokulan bazı tasvirler sayesinde, hastanın organik dünya ile ruhsal dünya arasında bir yerde yaşadığı çatışmanın gerçek başoyuncusu olarak ortaya çıkar. Ruhsal kaynaklı bir sinir hastalığına yakalanan hasta, gerçek bir psikanaliste karşı gelerek kişisel bir miti çürütür; yerli lohusa kadın, başka bir mitolojik niteliğe bürünen şamanla kendini özdeşleştirerek gerçek bir organik rahatsızlığı atlatır (Lévi-Strauss, 2012: s.279-80).

Lévi-Strauss'a göre aktarımdaki direnç, hastanın simgesel evrenini yeniden düzenleyecek, gösterenlerin bir yorumuyla kaldırılır. Lacan'ın daha 1953'te kullanmaya başlayacağı *nevrotiğin bireysel miti* kavramı, şamanın tedavisinde hasta kişinin üstlendiği sosyal mitin tersi olan analitik deneyimdeki konum, simgesel bir oluşum olarak, 1949'da Lévi-Strauss'ta ortaya çıkar. Ancak her iki tedavi türünde de yorum, semptom gibi aynı simgesel kumaştan yapıldığı için, ikisinde de etkilidir (Zafiropoulos, 2010: s.49). Öyleyse, *simgelerin etkililiği*, mit ve eylemin uyumlu ve paralel gelişimini garanti eder. Lévi-Strauss, Marguerite Séchehaye*'nin şizofreni tedavisine yönelik fikirlerine atıf yaparak, psikanaliz-şamanizm ilişkisini, mit ve eylem uyumu bağlamında doğrulamaya çalışır. Séchehaye'ye göre, konuşma, ne kadar simgesel olursa olsun, bilinç engeline takıldığından dolayı, insanın derinliklerindeki komplekslerine yalnızca eylemlerle ulaşılabilir. Psikanalist, mesela sütten kesmeyle ilgili bir kompleksi çözümlemek isterse, annenin bu davranışını yeniden öyküleyerek değil, 'kopuk' bazı eylemler yardımıyla anlamaya çalışması gerekir: Örneğin, hasta kadının yanağını psikanalist kadının göğsüne koyması suretiyle temas kurulabilir (Lévi-Strauss, 2012: s.281). Buna benzer eylemlerin simgesel işlevi, kendi içerisinde bir dil oluşturur. Bu türden bir tedavi, hastayla sözlerle değil, ancak dilsel bir doğaya sahip bazı somut işlemlerle, bilinç engelini aşır mesajı doğrudan bilinçaltına taşıyan gerçek ritüellerle diyalog kurmayı varsayar. Şizofreni tedavisinde analist eylemleri gerçekleştirir ve hasta kendi mitini üretir; Şaman tedavisinde ise şifacı miti sağlar ve hasta da eylemleri gerçekleştirir. Lévi-Strauss'a göre yorumlamalar, manipölasyonlar ve mitsel oluşumlar hem şamanizmde hem de analizde birlikte işler, ancak uygulama türüne göre analist ve hasta arasında ters bir şekilde dağıtılır (Zafiropoulos, 2010: s.49). Şizofreninin analitik tedavisinde miti üretmek hastaya kalmıştır, böylece hasta kendi öyküsüne ait gerçekliği kendi kurduğu dilsel ritüelle ortaya çıkarır. Şaman tedavisinde ise, mit şifacı tarafından üretilerek hastanın eylemi, mitsel dilin gerçekliğine dâhil edilir. Bu formülasyon aynı zamanda, Lacan'ın başarısız babalık işlevinin yerine geçen simgesel yapılara, fobilerin örgütlenmesini veya sanrıların üretimini motive eden yapılara ilişkin varsayımlar üretir. Çünkü Lévi-Strauss'a göre, mitsel kasıt bilinçdışıdır. Şamanik ve psikanalitik tedavide, şamanın miti üretmesi, analistin mitin üretilmesini sağlaması

*Marguerite Séchehaye (1887-1964), yöntemini 'simgesel gerçekleştirme' kavramına dayandıran, şizofreni konusunda uzman bir İsviçreli psikanalist.

şeklinde ortaya çıkan fark şunu gösterir: Şizofrenide, mit bireysel bir kökenden, şaman tedavisinde ise, toplumsal bir gelenekten gelir (Lévi-Strauss, 2012: s.292). Şunu görmek gerekir ki, bilincin ortaya çıkardığı ruhsal nesneler, her zaman bir mit oluşturmaz. Bu nesneler, bazen ebeveyn ya da ev halkına yönelik bir soruşturma ile doğruluğu ve tarihleri kolayca saptanabilen gerçek olaylara işaret edebilir. Ancak, Lévi-Strauss’a göre, kişinin kafasında yeniden canlandığı olaylar, onların gerçek niteliğine bağlı değildir. Bu olaylar psikolojik, tarihsel ve toplumsal bir bağlamda ortaya çıkan bazı olayların daha önce var olan bir yapının modelinde duyuşsal bir kaynaştırma oluşturma yeteneğinden kaynaklanır:

Olaya ya da öyküye göre, bu yapılar -ya da daha doğrusu yapıya ilişkin bu yasalar- zamana bağlı değildir. Ruh hastasının bütün ruhsal yaşamıyla sonraki bütün deneyimleri, başlangıçtaki mitin katalizör etkisiyle özel ya da baskın bir yapıya göre düzenlenir; ancak, hastaya ait olan bu yapıyla diğer yapılar, ilkel ya da uygar her normal insanda da bulunur. Bu yapıların tümü, bilinçdışı adını verdiğimiz şeyi oluşturur. [B]ilinçdışı, bir işlevi belirtmek için kullandığımız bir terime indirgenir: kuşkusuz tam anlamıyla insani nitelikte olan, ancak tüm insanlarda aynı yasalara göre gerçekleşen simgesel işlev (Lévi-Strauss, 2012: s.293).

Lacan’a göre Lévi-Strauss’un, dil yapılarını, akrabalık ve evlilik bağlarını düzenleyen toplumsal yasaları dahil ettiği mitsel alan Freud’un bilinçdışını konumlandığı alana yerleşir. Yine, simgesel işleve ilişkin şunu söyler: “Öznede iki yönlü bir hareket olarak kendini gösterir: İnsan kendi eylemini bir nesneye dönüştürür, ancak bu yalnızca zamanı geldiğinde temel yerini ona geri vermek için olur” (Lacan, 2005: s.236). Bu yaklaşım Lacan’ın insanların bilinçdışı kaderlerine yön veren ve semptomlar için simgesel koordinatlar sağlayan, tarihsel olarak iç içe geçmiş, bir dizi miti yeni bir perspektife oturtmasına olanak tanır. Lacan, aşağılanmış babayı, babalık işlevinin bozulmuş bir figürü olarak çağdaş insanın *nevrozuna* yol açan bir köken olarak sunar (Zafiropoulos, 2010: ss.52-33).

Mitler dile değil, dile kapılmış bir öznenin imalarına ve konuyu daha da karmaşık hale getirmek için konuşma oyununda geri getirilebilecek gelişmiş figürlerdir. Öznenin herhangi bir gösterenle olan ilişkilerinden, kesişme noktalarıyla bitişik harfler gelişir. [T]ravma, bazı olayların bu yapı içerisinde belirli bir yerde konumlanmasıdır. Ve onu işgal ederek, belirli bir konuda ona

atfedilen anlamsal değeri üstlenirler. Bir olaya travmatik bir değer veren de budur. Mit deneyimine geri dönmeye olan ilgimizin nedeni budur (Lacan, 2015: s.380).

1953-1954'ün (*Seminer VIII*) Lacan'ında ve 1949'un (*Structural Anthropology*) Lévi-Strauss'unda bilinçdışı, bireyin tarihinin ötesine geçer. Bilinçdışı oluşumları düzenleyen ve bireyin karşılaştığı durumlara travmatik bir karakter kazandıran simgesel yapılardır. Lévi-Strauss'a göre bilinçdışı, insanın kişisel tarihinin sözcüklerini biriktirdiği bireysel bir sözlüktür. Ancak, bilinçdışı sözcük daracığını kendi söylem yasasına göre düzenlediği ölçüde bu sözlük anlam kazanır ki, bu yaşam sözlüğünde olayların yeri bilinçdışı yasasına göre ayırt edilebilsin. Sözlük yapıdan daha az önemlidir. İster, bireysel olarak oluşturulmuş ve ister gelenekten alınmış olsun, mit, kendi bireysel ya da toplumsal kökenlerinden yalnızca kullandığı imgeleri malzeme olarak alır; ancak, yapı hep aynı kalır ve simgesel işlev onun sayesinde gerçekleşir (Lévi-Strauss, 2012: s.294).

Lévi-Strauss'un simgesel dönüşüm teorisi, özellikle Lacan'ın *Ayna Evresi*'ndeki, imgesel kayıtlardan simgesel kayıtlara geçiş sorununa önemli çözümler sunar. Ayna evresinde, görünür dünyanın eşiğinde aynasal görüntüyü saran 'simgesel etkililiğin silueti'nin gizemli varlığı olan *imago*, bu geçişin eşiğine gelmiş, artık simgeselin gölgesine değil, bizzat kendisine kavuşmayı bekleyen öznenin ilkel formudur. Bu bağlamda, Lévi-Strauss'un teorisi, ayna evresinin imgesel ile simgesel işlevin etkililiği arasında kurduğu bağlantıyla öznenin nasıl yapılandırıldığına ışık tutar. Lacan'ın *Ayna Evresi* boyunca öznenin temel kimliklerini açıklayabileceği konusundaki gayreti, böylece Lévi-Strauss'un simgesel etkililik kavramına dayanan teorik desteğe kavuşur (Lacan, 2005: s.77).

Lacan, öte yandan, bilim ve mit arasındaki ilişki ve bu ilişki bağlamında Freudcu Oedipus kompleksinin yeri konusunda Lévi-Strauss'tan farklı bir bakış açısına sahiptir. Lacan'a göre, mitin merkezinde bir imkânsızlık noktası, bir 'aykırılık' bulunur. Lacan'ın bu imkânsızlığa verdiği isim Gerçektir ve Oedipus kompleksinde bu 'bir parça Gerçek', kadın ve erkek arasındaki herhangi bir cinsel ilişkinin imkânsızlığıdır. Ancak onun Lévi-Strauss'tan farklı olduğu nokta, mitin bu imkânsızlığı, ona bir kurgu biçiminde bir anlam, bir 'bir parça anlam' vererek örtbas ettiğini düşünmesidir (Grigg, 2007: s.41). Öyleyse mit, bu imkânsızlık noktası veya

gerçek etrafında örölmüş kurgusal bir hikâyedir; bu yüzden, aslında mitte kurgu yapısına sahip bir hakikat vardır.

Mit işlevi olan anlamlar üretir; mitin değil, ancak gösterenin anlam işlevinin, metafor ve metonimi gibi tezahürleri vardır. Bilimin eğilimi, anlamı ortadan kaldıracak kadar onun işlevini azaltmaktır; gösterenin göndergesiyle indeksel bir ilişki kurması istenir, gösterilenin belirsizliğe, imkânsızlığa yönelimine şüphe duyulur. Lacancı kuram açısından bakıldığında mitin hakikati ifade etme biçimi konuşma yoluyla ilerlemesi hayati önem taşır. Lévi-Strauss'un simgesel dönüşüm olarak ifade ettiği 'köprü kurma' yoluyla imgesel ve simgesel olanın karışımından üretilen mit, aslında etrafında yer aldığı imkânsızın ve Gerçeğin üzerini örtmenin bir yoludur (Lacan, 2005: s.732). O halde Lacan'a göre Lévi-Strauss'un mit analizi aslında miti bilimden ziyade fantaziye daha yakın hale getirir. Lacancı bakış açısıyla düşünüldüğünde, fantazi kadın-erkek arasındaki cinsel ilişki gibi, hem imkânsızlığın yerini gösteren, hem de onu fantazmatik bir anlam bolluğuyla tıkayan bir imkânsızlık noktasının, bir çelişkinin yerini alan bir söz veya önerme şeklinde bunu yapar (Grigg, 2007: s.42).

Mit gibi rüya da bilinçdışının bir ürünü, bir oluşumdur. Rüya içeriğini bilinçdışı arzusun hizmetinde, gizli malzemenin kodlandığı iki sürece göre çarpıtır ve gizler: Metafor ve metoniminin dilsel işlemlerine eşdeğer olan yoğunlaştırma ve yer değiştirme. Bu bilinçdışı süreçlerin her ikisi de mit tarafından bilinmez. Lacan'ın Lévi-Strauss'un analizinin sınırlılığına büyük bir kesinlikle işaret edebilmesinin nedeni budur. Lacan, 1970'de *Seminar XVII* sırasında hazırlanan bir radyo yayını olan *Radiophonie*'de şöyle diyor: "Lévi-Strauss tarafından detaylandırılan mitler, benim bilinçdışındaki mektup örneğinde öne sürdüğüm her şeyi reddeder. Hiçbir metafor, hatta herhangi bir mecaz kullanmazlar. Yoğunlaşmaz; açıklar. Yer değiştirmez; metinlerin düzeninde değiştirme noktaları doldurulur (2007: s.43).

Rüya oluşum düzeni, rüyaların rüya gördükleri dile (veya bazen olduğu gibi dillere) özel olmasını sağlar. Rüyalar, dili *la langue* olarak oluşturan dilin özelliklerine, onun çok anlamlılığına ve anlam belirsizliğine dayanır. İşte rüyaların bu dile özgü bu karakteri, Oedipus mitinin evrenselliğiyle çelişir (Lacan, 2005: s.750). Aynı mit farklı dilsel topluluklarda çok az değişikliklerle bulunabilir; mitin

evrensel bir yanı mitlerin gerçekten de bir dilsel topluluktan diğerine çevrilmesini engeller.

Lévi-Strauss'un akrabalık yapıları üzerine çalışmasının gösterdiği şey, birinin kızı ya da oğlu olarak adlandırılmak, insanın doğmadan önce bile bedeninin, sosyal bir 'değiş-tokuş' sistemi içindeki gruplar arasındaki mal alışverişini düzenleyen ağa kayıtlı olduğu anlamına gelir. Bu değiş-tokuş sisteminde, grubun tercihini gösteren bir dizi yasak veya teşvik evlenilecek kişinin seçimini belirler; bu seçim grubun yasasına bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında ensest yasağı asgari bir gerekliliktir ve bu olmadan değiş-tokuş gerçekleşemez. Bu nedenle Lévi-Strauss'a göre, akrabalık sistemi evrensel bir uygulamadır; hem doğanın hem de kültürün bir parçasıdır ve aslında iki düzen arasındaki geçiş yolunu oluşturur (Lévi-Strauss, 2012). Lacan ise şöyle söyler:

İlksel yasa, evlilik bağlarını düzenlerken, kültürün egemenliğini doğanın egemenliğinin üstüne koyar ve doğanın çiftleşme yasasına tabi olmasını sağlar. [O] halde bu yasanın dil düzeniyle özdeş olduğu yeterince açık bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü akrabalık ilişkilerinin isimleri olmadan hiçbir güç, nesiller boyunca soy bağına düğümleyen veya ören tercihleri ve tabuların düzenini tesis edemez. Ve tüm geleneksel yasalarda olduğu gibi İncil'de de Söz'ün kötürümlüğü ve günahkârın yalnızlığı olarak lanetlenen şey, nesillerin kafa karışıklığıdır. (Lacan, 2005: s.229-30).

Akrabalık ilişkisinin adı, soyu yönetir. Bu isimlendirme akrabalık sistemin kurallarına ayrıca dili de tanıtır. Simgesel yapılanmanın gerçekleşmesi için var olması gereken babalık işlevinden bu isimlendirme türetilir; bu herkesin babasının soyundan gelmesi, onun yasasına tabi olması demektir. Toplumsal açıdan akrabalık ilişkisi, herkesin nesiller içindeki yerini bulmasını, evlilik ve akrabalık yasasının işlemlerini sağlar. Lacan'ın söylediği gibi, "tarihin başlangıcından beri simgesel işlev, kişiliğini yasanın figürüyle özdeşleştiren Baba-nın-Adına dayandırır" (Lacan, 2005: s.230). Lacan'ın baba teorisi, özelde *Akrabalığın Temel Yapıları* ile *Ayna Evresi* içerisinde, genel olarak ise, simgesel işleve ilişkin antropolojik çalışmaların birleşiminden kaynaklanan bir çerçevede şekillendiği görülür (2005: s.102-22). Aile için uyum ve babanın egemenliği, babanın adıyla sağlanır. Aile içi herhangi bir uyumsuzluk, babalık işlevinin doğasında vardır, çünkü yapısal uyumsuzluk babalık

işlevinin bir sonucudur. Lacan'ın "simgesel işlevin temelini babanın adıyla tanımak gerekir" açıklaması, babalık işlevi ve onun bilinçdışı etkilerinin evlilik ve akrabalığın simgesel yasasına kaydedildiğini gösterir. Adlandırma yasası, özneye erişimi bu kayıt sayesinde sağlar. Görünür olanın dışında öznenin kaderi üzerindeki bilinçdışı etkiler, aile grubunun gerçekliğinde ve öznenin narsistik yapılanmasında tekrar baba kişiliğine dönüş şeklinde tezahür eder.

Lévi-Strauss, akrabalık, evlilik kuralları ve dilin benzer bilinçdışı yapılarla ilişkisini kabul ederek, akrabalık sistemi ile dilin yapısı arasında biçimsel bir uyum olduğunu düşünür. Şunları söyler:

Sesbirimler gibi akrabalık ifadeleri de anlam belirten öğelerdir; ancak sistemlerle bütünleştikleri ölçüde anlam kazanırlar; 'sesbilimsel sistemler' gibi 'akrabalık sistemleri' de bilinçdışı düşünce düzeyinde oluşur. Bununla birlikte, dünyanın bazı uzak bölgelerinde ve oldukça farklı bir takım topluluklarda bazı akrabalık biçimleri, evlilik kuralları, ebeveyn türleri arasında olması istenen benzer davranışların (vb.) yeniden görülmesi, gözlenebilir olayların genel ancak gizli bir takım kurallara dayandığı görüşünü uyandırır. O halde, sorun şu şekilde ortaya konulabilir: Başka *bir gerçeklik* düzeninde, akrabalık olguları dilbilimsel olgularla aynı türdedir (Lévi-Strauss, 2012: s.61).

Lacan, Lévi-Strauss'un araştırmasını psikanalizle sadece birkaç belirsiz bağlantıyı paylaşacak ideal bir çalışma olarak görmüyor; bunun yerine Lévi-Strauss'un tezinin Freudcu bilinçdışının temel yapılarını açığa çıkardığını düşünür. Denilebilir ki, Lacan'ın Freud'a dönüşlerinin bir uğrağında da Lévi-Strauss'a ait düşünce levhaları vardır, çünkü her ikisinin de paylaştığı, konuşma ve dile hâkim olan bilinçdışı yapı kavramı, Freudcu kuramdan esinlenmiştir. Öte yandan, Lacan, Freud'un ölümünden bu yana psikanalitik hareketin içinde bulunduğu çıkmazlara rağmen, Lévi-Strauss'un çalışmalarının bilinçdışının şifresini çözme konusundaki ilerleyişini takip eder.

SONUÇ

Dil, insan varlığının özneliğini tanımlar. Lacancı kuramdan insan ve dil ilişkisine dair çıkarım yapılabilecek, en yalın ifade biçimlerinden biri böyle olabilir. Bu ifade aynı zamanda insan ve dil kullanımı arasında bir ayrımın olanaksızlığına işaret etmez mi? Dil üzerine düşünüldüğünde, genelde insanda, iletişim davranışlarını belirleyen sözlü ifadelerin ortaya çıkış biçimlerini düşünme eğilimi ağır basar. Bu doğal eğilimin varlığına rağmen bilimin ve felsefenin bu eğilimi fazla önemsememesi bazen ilginç gelebilir. Şüphesiz dillerin kökeni ile ilgili pek çok araştırma yapılmış ve ortaya birçok kuram çıkmıştır. Ancak dile yönelik baskın olan merak, dilin ne yaptığı ile ilgilidir. Çoğu bilim ve felsefe dalı, dilin, iki kişinin -ve hatta tek kişinin kendi kendisiyle- iletişim kurmasını sağlayan bir araçtan çok daha fazlası olduğu fikrinde ısrar eder.

Dil tanımları arasında pek çok tümcenin sonuna şu ifadeler gelir: "...iletişimi sağlayan araçtır." Böyle biten ifadeler malum olduğu üzere Saussure'ün de Lacan'ın *langue* dediği dile ilişkindir. Yani kelimelerin dilidir; herkesin kendi ana dili ya da konuşulan dildir. Ancak dilin maddi olmayan doğası, simgesel işleyişi, eklem düzeneği ve içeriği onu insan tarafından üretilen herhangi bir araçtan ayırır. Araç insanı doğa ile karşı karşıya getirir ve insan ile doğa arasındaki ayrıma hizmet eder. Çünkü araç uydurulmuştur, icattır. Oysa dil (*langage*) insanın yapısal bir imkânıdır. Özneyi aynı anda önceleyen ve üreten bu verili dil anlayışı, Lacan'ın insan varlığını dilin özneleri olarak tanımlamasının da temel hareket noktasıdır. Lacan çalışmalarında, önceden var olan bir yapı olarak dile kayıtlı olan 'konuşan' özne kavramını geliştirir. Bu, insan varlığı ile dil arasındaki ilişkinin anlaşılmasında temel bir değişkendir. Başlangıçta konuşma edimlerinin sorumlusu olarak görülen özne, Lacancı kuramda konuşma veya dil edimlerinin bir ürünü haline gelir. Araçsallaşan dil değil, öznedir. Lacan, *Position of the Unconscious*'da (1960), "dilnin etkisi, nedenin özneye dâhil edilmesidir" şeklinde bir ifade kullanır (Lacan, 2005: s.708). Bu basit bir doğrulamayla öznenin dile tabi olduğunu söylemektir. Dilin etkisi sayesinde kişi kendi kendisinin nedeni olamaz. Bu aynı zamanda öznenin üzerindeki dil etkisinin yıkıcı sonuçları hakkında ipucu verir. Çünkü Lacan'ın dayandığı temel kabul, dilin insanın varlık yapısının bir olanağı olduğudur. Öyleyse özneyi bölen

neden yine öznenin içindedir. Ayrıca bu neden o olmadan gerçekte hiçbir öznenin olamayacağı gösterendir. Yani özne gösterenin temsil ettiğidir. Buradan bir sonuç daha çıkar: Özne hiçbir zaman olduğunu iddia ettiği ya da hayal ettiği şey değildir. Bu yalnızca bir karakter beyanı olarak değil, ayrıca ontolojik gerçekliğinin nesnesi olarak da böyledir. Kişi, kendisini dürtülerin kaotik hareketine karşı koruyacak, ona ait bir görüntü olan imgesel veya aynasal bir yansıma üretir. Benlik, (*ego*) olarak bilinen bu organize imge öznenin farklıdır: Lacancı özne bilinçdışının öznesidir ve dilin gösterenleri tarafından üretilir. Ancak benliğin oluşumu, öznenin ortaya çıkış evresine değin, onun altyapısını kurar. Dil gösteren sayesinde özneye diğer varlıklar arasında bir yer edinmesine aracılık eder, yalnız bu öznenin ne olduğunun bütünlüğüne dair bir kapsamı sunmaz. Gösteren, sadece Lacan'ın onaylayacağı gibi, bir özneyi başka bir gösterene ya da sonsuz bir anlamlandırma zincirinde bir ötekini başka bir ötekine göre temsil etmesiyle nitelendirilir. Öyleyse öznenin ne olduğunun bütünlüğüne ilişkin eksik kapsamının tamamlanması için benlik sürecinin tamamlayıcı bir unsur olarak dâhil edilmesi gerekir. Fakat bu sadece ontolojik koşulun tamamlanmasına ilişkin bir işlem olur. Çünkü öznenin bölünmüşlüğü içinde taşıdığı mutlak bir eksiklikten kaynaklanır ve bu eksiklik hiçbir zaman tamamlanamaz. Bu yüzden özne hem eksik hem de bölünmüş olarak kalır.

Lacancı kuramda özne kavramını anlamak için, öncelikle 'Ben' ve 'benlik' (*ego*) kavramlarının gelişimine bakmak gerekir. Çalışmanın başında modern özne tarifini yaparken, Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım," sözünden hareketle bazı belirlemeler yapılmaya çalışıldı. Artık çoğu felsefi metinde sıklıkla *cogito* olarak geçen bu söz, özneyi hem pozitif hem de tinsel bir töz olarak varsayar. Modern özne düşüncesinin gelişiminde bir formüle dönüşen *cogito* öznenin salt özdeksel olmadığını söyler. Ekseriyetle özne, düşünme yetisine ve rasyonel akıl yürütme becerisine sahip tinle iç içedir; yani 'düşünen şey' anlamına gelen bir *res cogitans*'dır. Öte yandan bedeninin özdeksel kısmını oluşturan boyutu ise *res extensa* 'uzamlı şey' olarak tanımlanır. *Res extensa*'nın hareketleri aksedilmenin sonucudur. Descartes, 'Ben' ve ego 'benlik' kavramları arasında bir ayrıma pek gitmez. Bu yüzden *res cogitans* hem Ben'i hem de benliği temsil etmektedir. Tabi ki, modern özne kavramı tamamen Descartes'ın bu anlayışının kabulünü taşımaz. Kant'tan Hegel'e kadar modern öznenin pek çok tanımından söz etmek mümkündür. Ancak

Lacan'ın modern özneye karşı tavrının temellendirilmesinde Hegel okumalarının katkılarını hemen hissetmek mümkündür. Hegel'in diyalektik kavramı çoğu zaman 'tez, anti-tez ve sentez' şeklindeki bir üçleme biçimiyle anımsanmıştır. Şimdi modern öznenin sürecini bu üçlemeye uyarlamak gerektiğinde, ortaya şöyle bir bağıntı ortaya çıkar. İlk olarak düşünce (tez), karşısında onun olumsuz karşıtı (anti-tez), -ki bu olumsuzlama aynı zamanda ilki için mantıksal bir dayanaktır- arasında dolayım sonucunda sentez meydana gelir. Bu sentez, tez ve anti-tez dolayımında reddedilen düşünceleri aynı zamanda içinde taşır ya da onları askıya alır. Yani bu çelişki veya karşıtlık, sentezi temsil eden kavram tarafından özümseir ve artık çelişik veya karşıtlık sorun teşkil etmez. Bu bağıntı sadece olumsuzlama ile yani ilk çelişkinin baştan ortaya konulmasıyla mümkün olur. Böylece anti-tez olasılığı meydana gelir.

Lacan kendi kuramında Hegel'deki bu olumsuzlamayı eksiklik kavramıyla açıklamaya çalışır. Prematüre doğan insanın mutlak eksikliği, arzuyu oluşturan temel etkidir. İnsanın prematüre doğuşu, eksikliğin bedensel kökenini açıklayan bir olgudur. Öte yandan Lacan, eksikliğin sebep olduğu ontolojik hattın, Ben'in oluşumundan itibaren, kişinin özneleşme sürecine doğru sürekli genişleyen bir eğilim gösterdiğini düşünür. Bu nedenle arzu, dil tarafından sürekli ötelenen ontolojik bir eksiklikten doğar. Çocuk prematüre eksikliğini, yani kendi çelişkisini ancak kendi imgesiyle karşılaşınca yüklenir. Bu karşılaşma ayrıca bir ön-simgesel sürecin başlangıcına yön verir. Çocuk aynasal imgesini gördüğünde kendi olumsuzlamasını gerçekleştirir. Başka bir ifadeyle çocuk şöyle bir diyalektik uyarlama içerisindedir: Ben annemin bir organıyım (tez), hayır ben aynadaki görüntüyüm (anti-tez), ben aynadaki ötekiyim: Ben benim (dışsal olan *gestalt*'a yansıtılan ideal-benlik). Böylece 'ben ötekiyim' söylemi ben ve öteki diyalektiğinin sentezini temsil eder. Ayna evresi olarak adlandırılan bu süreçte çocuk, kendini belirgin ve ayrı bir bütünlük şeklinde fark eder. Böylece öznenin eksikliği, Lacan'ın yaşam boyu ideal bir bütünlük arayışını formülleştiren 'ben ötekiyim' sözü tarafından özümseir. Prematürelikten gelen eksikliğin taşıdığı imgesel ve Gerçek boyut hiçbir zaman simgeselleştirilemez. Bu eksikliğin başka bir boyutu gereği, çocuk Öteki olarak annenin arzusu olma atılımında gösterenlerle kendisini ilişkilendirip devamlı olarak işlevsel bir tamlık (tamamlanma) beklentisine girer. İşte çocuğun kendisini ilişkilendirdiği bu

gösterenler ideal-benliği inşa eder. İnsanın sürekli tamamlanma beklentisini taşıması, dilsel alanda tamamlanmış bir gösterenler ağının olmadığı fikrini pekiştirir. Bunu şöyle de düşünmek mümkündür: Tezin her zaman sayısız anti-tez ihtimali vardır. Dolayısıyla öznenin, öteki olan farklı bir öznenin (sınırsız sayıda) simgesel düzleminde her zaman askıda olan bir konumu olacaktır. Bu şekilde özne, dilin işlevsel bir boyunu temsil eder.

Dilin insanın yapısal bir olanağı olduğu kabulünün, Lacan açısından geçerli olduğunun önemli bir işareti de Ben'in oluşumuna ilişkin düşüncelerinde yer alır. Henüz benliğin oluşum evresine girmeden Ben, ayna evresinin ilk demlerinde kendisine bir kimlik/özdeşleşme biçimi olarak fark ettiği *imago*su aracılığıyla ön-simgesel bir biçim yakalar. Öznenin kaderinde (çünkü zorunlu) yazılı olan bir imgeyi üstendiğinde meydana gelen dönüşümün imgesi olarak *imago*, henüz dilin özneliğe bürünmeden kendisinde ilksel bir biçim meydana getirir. Bu biçim Ben olarak simgeleştirilir. Dolayısıyla *imago*, öznenin bölünmesinin de arkaik bir biçimidir ve Gerçek ile ilişkisini kesip simgesel düzene sokan aracı rolü oynar. İmago, benlik imgesi ile özdeşimi sağlarken, öznenin arzusunu ve ilişkilerini belirler. Çünkü öznenin kendini bütün ve tamamlanmış yansımasına kapıldığı, ama aslında eksik ve bölünmüş olduğu bir alandır. Buna karşın, kendi eksiklik ve bölünmüşlüğüne resmeden, etrafında bir takımyıldızı şeklinde dönen imgelerin yarattığı kompleksleri de yaşar. Bu kompleksi yaşatan imgeler takımı, öznenin en eski sosyal yapılarının içselleştirmesini sağlar. Bu aşamadan sonra ilk dilsel eylem, Ben'in aynasal imge aracılığıyla kendini nesneleştirmesi ile başlar. Henüz *gestalt*'ın bir parçası olan Ben'in aynasal imgesi, onu nesneleştirerek benlik (*ego*) oluşumunu sağlar. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Benlik, Ben'in nesnesi olması bakımından dil tarafından kavranabilir kurgusal bir yapıdır. Bu kurgu ideal-benlik olarak söylenen, Ben'in idealini dışa yansıtması işlemiyle ortaya çıkar.

Lacan, modern öznenin *cogito*'su ile esasta bu nedenden dolayı çatışır. 'Düşünüyorum'dan 'ben varım' sonucunu çıkarmak, gelecekteki bir simgesel varlık olan özneyi, Ben'in bir uzantısı, nesneleştirilmiş imgesi olan benlik ile karıştırmak olur. Özne dile ait bir yapıdır. Dil ise etkisini tam da kişinin düşünmediği bir boyutta kullandığı için, özne benliğin kendisine ilişkin 'bilinçli' bir kavrayışa indirgenemez. Benlik ile özne arasındaki mesafe, bilinç ile bilinçdışı arasındaki mesafe dikkate

alınarak düşülmesi gerekir. Çünkü özne, benliğin tamamen dışındaki bir yerden, bilinçdışından kaynaklanır. Lacan, Ötekinin dolayımında özneyi alarak olumsuz bir ontolojiye yerleştirdiği için, öznesi *cogito* ile hiçbir zaman bağdaşamaz.

Özne her zaman bir eksiklik, arzu ve yabancılaşma konumundadır çünkü dil hiçbir zaman onun talebini tam olarak ifade edemez ve tatmin edemez. Lacancı kuramda dil, zengin kaynaklara sahip bir alan olarak tanımlanır. Bu zenginlik özellikle, dilin varlığı kuran bir işleve sahip olması bakımından, dünyayı görmenin en yalın adı olarak tanımladığı ontolojide ortaya çıkar. Lacan’a göre, ontoloji, dilde gösteren olarak bir bağlayıcının (*copula*) kullanımını vurgulayan şeydir. Burada “gösteren, aynı zamanda ‘anlamlandıran’ anlamına gelir” (Lacan, 1998: s.31). Öyleyse, Lacan’ın bilinçdışı dediği alan ontoloji öncesi ve ötesi bir alandır, çünkü burası henüz simgeselde belirmemiş olanın alanıdır. Bu durumda varlığın ortaya çıkışı da simgesel alandadır ve bu yüzden varlık bir eksiklikten türemesi gerekir. Dilin ontolojik alanı açısından bilinçdışı metafiziksel bir bölgeyi kapsar. Lacan, bilinçdışının ontolojiye uygun olmadığını altını çizer. “Gerçekte bilinçdışının düzenine ait olan şey, onun ne varlık ne de yokluk olması, yalnızca gerçekleşmemiş olmasıdır” (Lacan, 1981: ss.29-30). Buraya kadar dilin bilinçdışı ile hem organik hem de yapısal bir bağının olduğuna dair görüşler belirtildi. Ancak bu bağ, Lacancı kuramın dil kavramını açıklayan tek veri değildir.

Dil ve bilinçdışı ilişkisini kuran temel bir kavramın eksiklik olduğu söylenebilir. Eksik, öznenin doğasında olan mutlak bir yaratılış damgasıdır. Çocukluk döneminde, aynadaki imgeye karşı coşkunuğu tetikleyen libinidal dinamizmden yetişkinlik dönemlerinin tümünde devam eden arzu, keyiflenme arayışlarına kadar, bu damga kendini hep görünür kılar. Varlık ve yokluğun diyalektiği gibi eksik de tamamlanma arzusuyla benzer bir karşıtlık ilişkisi içindedir. Bu karşıtlığın temelindeki eksikliğin mutlak oluşu aynı şekilde tamamlama arzusunu da mutlaklaştırır. Arzu, *jouissance*’ın, bilinçdışı kanalı üzerinden dile ulaştıran bitmez tükenmez istekleri olarak hiçbir zaman onu tatmin edemez. Çünkü *jouissance* da ne istediğini bilmez, bunu arzunun da bilmesi mümkün değildir. Bu istekleri gösterecek bir gösteren yoktur; simgeselleşemediği için bir simgesi yoktur. Üstelik arzu kendi nesne nedenini hiçbir zaman yakalayamaz. Bundan dolayı Lacan, *objet petit a* dediği bu nesneyi yokluğuyla kendini belirten bir nesne olarak tarif eder.

Öyleyse arzunun varlığı sadece dilde olanaklıdır. Arzu dilde yer aldığı için ve arzula bilinçdışı üzerinden dile ulaşıldığına göre bilinçdışı sadece öznenin arzularını değil, birçok yabancı arzuyu barındırdığını söylemek gerekir. Bu durumda Ötekinin, arzusu ya da Ötekinin *jouissance*'ı olgularına bir de bu açıdan bakmak gerekir. Bruce Fink, Lacancı kuram açısından dil ve Ötekinin tamamen örtüştüğünü söyler (Fink, 1995: s.5). O halde 'arzu Ötekinin arzusudur' gibi Lacan'da çok sık duyulan bir ifadeden destek alarak 'arzu dilin arzusudur', 'arzu bilinçdışının arzusudur' demek mümkündür. Hatta yine Fink'den destek alarak şu noktaya varmak da mümkündür: "Lacan çok basit bir şekilde bilinçdışının dil olduğunu, yani dilin bilinçdışını oluşturan şey olduğunu belirtir" (Fink, 1995: s.8). Çoğu kişi gerçekte istemediği şeyleri, başkalarının onayını almak için, onların arzu ve beklentilerini karşılamak adına yapar. Bazen de yapmayı çok istedikleri şeylerde daha fazla motivasyona sahip olmak için başkalarının arzu ve isteklerinin de bu olduğunu düşünmek isterler ya da onların da onaylamalarını ve arzulamalarını beklerler. Her iki durumda da arzu Ötekinin arzusu olduğunda arzu olur ve bilinçdışı bu anlamda Ötekinin arzularıyla doludur. Yine her iki durumda keyiflenme, Ötekinin keyiflenmesinden kaynaklanır.

Genellikle psikanalize yönelik en genel yargılardan biri psikanalizin bastırılmış arzulara ve hatıralara özel ayrıcalıklar tanıdığıdır. Bu arzu ve hatıralar bazen gündeliğin rutin seyrinin normal davranış ve konuşmalarına sızar bazen de bilincin etkinliği altında yatar ve vakitsiz zamanlarda şeffaf maskelerle ortaya çıkarlar. Şeffaftır, çünkü hem yasadan dolayı kendilerini açık etmezler, hem de 'ben buradayım' dercesine gizlenmeyi bir gösterme biçimine dönüştürürler. Psikanaliz bu noktada hatıralara ve arzuya konulan yasağın kaldırılmasını ister. Ancak serbest bırakmak için değil, tanımak için bunu yapar. Lacan, bu noktada Saussure'ün iki yönlü gösterge kavramını kullanarak bastırılmış içerikleri gösterilenin düzeni ve konuşmanın edimsel yüzeyinin altında yatan anlam yatağı olarak tasarlar. Aslında gösterilen ile bastırılanı eşitlemek pek Lacan'ın tarzı değildir. Çünkü Lacan, çoğu zaman gösteren ile gösterilen arasındaki fark neredeyse yokmuş gibi konuşur. Hatta Lacan'ın esas tarzının göstereni öne çıkarmak olduğunu söylemek daha doğru olur. Lacan'ın S/s algoritmasında gösteren çizginin üzerindeyken gösterilen yasaklama çizgisinin altında neredeyse kaybolur. Metafor ve metonimi gibi dilbilimsel kategoriler gösteren zincirinin halkalarını birbirine iliştiiren bağlantı kiplerinin ve

yapısının ilkeleri olarak çoğu zaman gösterileni belirsizleştirir. Bu metafor ve metonimi aktarımda işleyen iki temel mekanizma olarak, bilinçdışının bir dil gibi yapılandığı tezinin formüle edilmesini sağlayan ilişkiyi kurar. Çünkü arzu süreci gibi bilinçdışı dilin diğer olguları metaforik ve metonimik terimlerle tanımlanabilir. Lacan, dilin esneme olanaklarını keşfeden biri olarak gösterenin baskın rolünü gösteren-gösterilen arasındaki düğümleme derecelerini açıklayarak pekiştirir. Bunun için gösterilen ile gösteren arasındaki düğümlemeyi, daha doğrusu iç içe geçmeyi betimlemek için gündelik yaşama ait bir terim bulur: Kapitone noktası. Bu terimi sabitlenmiş anlamı ifade etmek için kullanır.

Kapitone noktasında ortaya çıkan, öznenin bilinçdışına erişememesi ve eksikliği nedeniyle anlamlandırma zincirindeki beklentisi, onda arzuya neden olan şeydir. Öznenin arzusu, Lacan'a göre, bilinçdışının söylemini oluşturan Ötekinin arzusudur. Arzu, öznenin kaçan *objet petit a* tarafından canlandırılır ve *objet petit a*, algıdan kaçan bakışta bulunur. Bu arzu nesnesi bir bakıma gösterilenin yokluğunu anlatır; arzunun bir boşluk olarak anlamlandırma zincirinin etrafında dolaşmasını sağlar. Eğer arzuyu Ötekinin arzusu olarak kabul etmek gerekiyorsa, o zaman gösterilenin yokluğundan anlaşılması gereken şey, öznenin gösterende, yani dilde mevcut olmasıdır. Yine bir çıkarım yapmak gerekirse, yokluk her gösterende bir iz olarak vardır. Varlık ve yokluğun tüm boyutları o halde sadece dilde bulunur.

Anlamlandırma zincirinde dolaşan arzu dinamiği yokluğun izini zorunlu kılar. Bu yokluk, eksiklik simgeselleşemediği, yani dile yakalanmadığı için sadece iz olarak arzuyu ayartır. Bu, arzunun varlık nedenidir; yokluğun izi olmasa ne arzudan ne de anlamlandırmadan söz etmek mümkün olur. Dolayısıyla dilde temsilini bulamayan bir şey, sıkışmışlığını kinayeye başvurarak savuşturur. Bundan dolayı metafor, çitanın aşılmadığı ve anlamın sürekli ertelendiği durumda arzunun kinayesini temsil eder. Metonimi ise yer değiştirme işlemi ve ikinci gösterilenin ortadan kaldırılmasında, gösterilenin gösterenin, kavramın da kelimenin yerine geçerek arzunun dinamiğini harekete geçirir. Metaforda arzunun nesnesi varlığın yokluğudur, anlamın yokluğudur ve bu yüzden anlamlandırma zinciri bir erteleme sistemidir. Metafor ve metonimi, dili belirleyen işlemsel kaideleri oluşturur. Aynı zamanda bilinçdışı düşünceyi belirleyen kurallardır. Anlamlandırma sürecinde gösterilenin ortadan kalkması, bilinçdışı düşüncenin rüya imgelerine ve dilsel

tezahürlere çevrilmesinde çarpıtma olarak görülür; metaforik süreç yoğunlaşma (*verdichtung*) olarak, metonimik süreç yer değiştirme (*verschiebung*) olarak adlandırılır ve imgelerin dile çevrilmesi genel olarak belirli bir temsil sürecini ifade eder.

Lacan, belli bir döneme kadar insan psikopatolojisini tıbbi bir model çerçevesinde ele alır. Ancak *Ben İşlevinin Biçimlendiricisi Olarak Ayna Evresi*'nde (1949) imgesel ve simgesel düzeylerin belirginleşmesinde dilin işlevine ilişkin öngörüsü kuramsal anlamda kendisini yeni bir yöntem geliştirmeye sevk eder. En azından, özellikle insan gelişiminin ayna evresi sürecine kadar kısmını, biyolojik işlevleri anlamlandırmaya çalıştığı tıbbi modeli hala kullandığı görülür. Ancak Ben'in simgesel işlevlerine ilişkin yaptığı açıklamalarla yavaş yavaş bu modeli terk ettiğinin sinyalini verir. Bu aşamadan sonra dilin işlevini keşfeden Lacan, insan psikopatolojisinin biyolojinin değil dilin bir işlevi olduğu hipotezine ulaşır. Bu hipotez zamanla Lacan'ı, Freud'un psikopatoloji teorisini mitlerin ve metaforların dilinden kendi dil teorisinin diline dönüştürmeye yönlendirir. Lacan, Freud'un dürtü, libidinal enerji akışları ve akış tıkanıkları gibi kavramları kendi dil kuramının diline tercüme ederek dürtüleri kelimelere, enerji akışlarını metaforlara ve metonimlere, tıkanıkları da elipslere, anlam uyumsuzluklarına dönüştürür. Biyolojik işlevlerin Freudcu tanımlarını kendi dil kuramının diline tercüme etmekle kalmayan Lacan, Freud'un Oedipus kompleksi mitini, kelimenin mantığına içkin olan paradoksa daha doğrusu genel olarak göstergenin simgesel örneğinin mantığına tercüme eder. Lacancı kuramda, Freud'un ilkel sürünün babasının öldürülmesine ilişkin miti, simgesel yasanın işlevsel gücüne dönüşür. Bu tüm simgelerin ilkinde, ayrıca tüm simgelerin kaynağı olan babanın simgesinde en ilkel biçimde 'hayır!' sözcüğüyle cisimleşir. Lacan, bu düşünce tarzını yaklaşık elli yıllık süreç boyunca psikanalitik pratiğine aktarır ve böylece dil eksenli kapsamlı ve sofistike bir kuram geliştirir. Lacan, nispeten Freud'a göre onu şanslı kılan bir döneme denk gelmiştir. Çünkü Freud'un döneminde henüz Lacan'ın yararlandığı ölçüde gelişmiş bir dilbilim yoktu. Freud, aynı zamanda biyoloji ve fiziğin ilgili olduğu gerçeğin simgesel temsillerinden oluşan bir dil kuramı yerine gerçeğin simgesel temsilleri olan metaforlar ve mitlerle yetinmek zorundaydı. Düşüncelerini besleyecek dilbilimsel olanaktan yoksun olan Freud, dilin psikopatolojinin temelinde olduğunun farkına

varmısa bile bunun biyolojiden başka bir şey olduğunu fark etti. Böylece biyolojiden doğru yönde, simgesel yönde ayrıldı ve görülüyor ki, Freud'un yaktığı bu kıvılcımı gören Lacan, sık sık Freud'a dönüş yaparak aslında onun işaret ettiği bir yolda ilerler.

Lacan, Freud'dan gördüğü ilksel baba kavramını bir ilk gösterene dönüştürür ve onu gösteren statüsüne Baba-nın-Adıyla taşır. Baba-nın-Adı hem yasanın hem de Ötekinin arzusunun bariyeri olmak bakımından ilkel olarak bastırılan ikili bir gösterendir. Lacan, Baba-nın-Adını ayrıcalıklı bir gösteren olarak sunar. Bu gösterenin biricikliği, özneyi temsil eden tüm gösterenlerin göstereni olmasından kaynaklanır. Gösterenin temsiliyeti, bu gösterenin gücünden gelir. Başka bir deyişle, Baba-nın-Adının eksik olması durumunda, diğer hiçbir gösteren hiçbir şeyi temsil etmez. Ancak bunun bir istisnası var: Lacan'ın *sinthome*'un ortaya çıktığı hesaptan düşürülme (*foreclosure*) ve psikozdan söz edildiği durum. Öznenin bu şekilde var olma ihtimali yoktur; o ilksel gösteren özneliğin olmazsa olmazıdır. Baba-nın-Adına içkin olan yasaklama, çocuğun imgesel olarak anneye, simgesel olarak da Ötekinin *jouissance*'ına erişimini sınırlamaktır. Bu psikoz durumunda ortadan kalkar. Gösteren öznenin *jouissance*'ını etkisiz hale getiremez ve bu *jouissance* onun hayatına dalar, onu ezip istila eder. *Jouissance*'ın özneye sızma biçimleri psikozun farklı biçimlerine yol açar: *Jouissance* şizofrenide bedeni istila eder, paranoyada ise Ötekiye odaklanır (Fink, 1995: s.75). Baba-nın-Adının hesaptan düşürülmesiyle ortaya çıkan psikoz, aynı zamanda dilsel işlevin de dağılmasını ifade eder. Çünkü Lacan, bunu çok isabet olarak gösterenin düşürülmesi olarak yorumlar. Baba-nın-Adının düşürülmesiyle diğer gösterenlerin dağılmasına yol açan gösteren zincirinin kopması anlamına gelir. Böylece temelde gerçeklikle olan ilişki kesilir. Gösterenin işlev kaybına uğradığı bu durumda, *sinthome* imgeleri doğrudan gösterenin yerine sokar. Böylece paranoya ve şizofreni durumlarındaki dil ve konuşma bozuklarının ortaya çıkış nedenleri, Lacan'ın dil temelli açıklamalarında aydınlanmış olur. Dilsel iletişim beceresinin yerine geçen halüsinasyon ve sanrılar düşünce ve duyu bozukluklarına yol açarak öznenin yapısal bütünlüğünü tamamen yok etmeye çalışır. *Jouissance*'ın ket vurulamadığı bu durumda özneye aşırı saldırganlık ve endişe belirtileri baş gösterir. Öznenin gerçeklik algısını kuran dil işlevsiz hale geldiği için imgesel ve simgesel boyutları tamamen iç içe geçmiş olur.

Bu bakımdan dil, *jouissance*'ın önünde hem bir barikat hem de onu düzenleyen bir komut cetveli görevi görür.

Lacan'ın Baba-nın-Adı kavramı yerine neden sadece 'baba' kelimesinin kullanmadığının bilinen birçok nedeni vardır. Bunlardan yaygın olan kanı gerçek babadan ayırmak, onu bir yasa statüsüne çıkarmak olduğudur. Ancak asıl nedenin, bu ilksel gösterenin ayrıcalıklı gösteren olmasından kaynaklandığını söylemek, Lacancı bakış açısına daha uygun düşer. Bazı kelimeler zamanla konuşma içerisinde kaybolabilirler ve onların yerini, onların da anlamını içeren başka kelimeler alır. Bu durum hemen hemen tüm dillerde gözlemlenebilir. Ancak adlar değişmez ve ölmez. Bir ad konuşma içerisinde zamanla kaybolup yerini başka bir ada devredemez. Dilden dile bir ad, farklı şekillerde telaffuz edilebilir, hatta bir ad fonetik olarak, dillerin harf ve ses farklılıklarından dolayı zamanla değişime de uğrayabilir. Ancak ne adın kendisi değişir ne de temsil ettiğiyle arasındaki ilişki yok edilebilir. Platon'un, Araplar arasında 'Eflatun' olarak bilinmesinin nedeni bilindiği gibi Arapçada 'p' harfinin olmayışı, yerine 'f' harfinin kullanılmasındandır. Platon öldü, artık 'şu kişi' ya da 'Akademia'da ders veren kişi' şeklinde gösterilecek bir Platon yok ya da Platon'u gösteren birçok kelime artık kullanılmamasına rağmen, Platon adı ölmedi. Eflatun da Platon da aynı adın seslenişleridir ve her ikisinin de temsil ettiği aynı kişidir. Bu yüzden Lacan'ın, göstereni, Baba-nın-Adı şeklinde kurmasının nedeni, bu gösterenin hiçbir zaman temsil ettiği şeyle bağının kesilemeyeceğindendir ve gösterenin ilksel, değişmeyen niteliğiyle ilgilidir. Bu yüzden 'Ad' kısmını da hep büyük yazar. Tıpkı Platon adı hesaptan düşürüldüğünde geriye bu adın temsil ettiği hiçbir gösteren kalmayacağı gibi Baba-nın-Adı da ortadan kaldırıldığında onun temsil ettiği hiçbir gösteren kalmaz.

Baba-nın-Adı, Ötekinin arzusunun bir engeli olarak işlev yapmasından dolayı, Ötekinin arzusunun göstereni olan fallusun da gösterenidir. Çünkü o zaten tüm gösterenlerin ve gösterenler düzeninin gösterenidir. Lacan topolojik uyarlamalarda fallusu, simgesel mantığın bir karakteri olan Φ (Fi harfi) ile simgeleştirmesi boşuna değildir. Gerek Baba-nın-Adının ilksel kökenliliğine ve gerekse fallusun yasa ile ilişkisine bakıldığında temel gösterenlerin antik figürler ile ilişkilendirilmesi Lacancı kuram açısından çok normal bir durumdur. Aynı zamanda dilin, simgeselin en eski zamanlarına değin yapılan atıfların gereği olarak görmek

gerekir. Lacan’da fallus, arzusun en önemli işareti olarak kabul edilir. Fallus yalnızca soyut anlamda bir üretkenlik işareti değil, aynı zamanda arzusun mahalli olan insanda somutlaşan bir üretkenlik işaretidir. Bir bakıma fallus, arzuya mantıksal bir yörünge çizen gösterendir.

Fallus ile Baba-nın-Adı arasında bir bağlantı olduğu sürece özne eylemsizlik durumunda kalır. Bunu izah etmek için iki metaforik ifadeye başvurmak açıklayıcı olur. Birincisi ‘kâğıttan kaplan’ metaforu: Bu deyim, görünürde güçlü olan bir şeyin aslında öyle olmadığını, onu güçlü olarak gösteren şeyin bir anlatımdan ve temsil ettiği otoriteden dolayı olduğunu söyler. Burada kaplan göstereni Baba-nın-Adı tarafından arzusun göstereni olarak tayin edilmiştir. Kaplan meşruiyetini, ürkütücülüğünü ve gücünü Baba-nın-Adından alır. Özne, gösteren ile fallusu birbirinden ayırana kadar harekete geçmesi imkânsızdır. Çünkü gösterenin Baba-nın-Adından aldığı dokunulmazlık, öznenin hayatını yok etmekle tehdit eder. Gösterene karşı duyulan irkinti ve mesafe Ötekinin arzusudur. Ancak Baba-nın-Adının bir vekili olarak iş gören gösterenin fallusla yani Ötekinin arzusunun göstereni ile bağı koparıldığında, dokunulmazlık zırhı kalkar ve büyü tamamen bozulur. İkincisi ise, ‘kral çıplak’ metaforudur: Bu deyimde ise, birincisinde olduğu gibi sahte, aldatıcı bir gösteren yoktur; yani gerçekten bir kral var. Ancak gösterenin gösterilenle olan bir uyumsuzluğu söz konusudur. Herkesin bildiği bir doğru yine herkesin katılım gösterdiği bir söylemle gizlenmiştir. Bu deyim hikayesinde olduğu gibi Ötekinin arzusuna henüz yasanın alanına dahil olmamış, onu tanımayan bir çocuk karşı çıkabilir. Kralın çıplak olduğu gerçeği, fallusun gizlenmesi adına Baba-nın-Adı tarafından perdelenmesi gerekir. Ancak çocuğun parmağı fallusun olduğu yeri işaretlemesiyle, Baba’nın hükmü düşer ve kalabalığa psikozun kasveti çöker.

Lacan’ın özel anlamlar yüklediği kavramları seçerken çok özenli davrandığı dikkatlerde kaçmayan bir husustur. Yoksa kavramlar üzerine yaptığı nüktedan dil oyunları bazen fazla abartılı gelebilir. Ancak bunu da yine dile verdiği önemin uygulamadaki yansımalarından biri olarak görmek gerekir. Fallus, şüphesiz gerçek penis değildir, ancak bu kavramının seçiminde gerçek penisin hiçbir ilgisinin olmadığını söylemek de doğru değildir. Bu gösteren imgesel ya da simgesel değil, gerçek bir etkinlik olarak cinsel ilişkide yakalanabilecek şeyler arasında çıkıntılı yapısıyla en belirgin olandır ve bu belirginliği keyiflenmenin bedensel bir oluşumunu

göstermesi açısından arzu ile kurulabilecek mantıksal bir ilişkide simgesel bir değere sahiptir. Yine bizzat Lacan'ın söylediği gibi “ayrıca, şişkinliği nedeniyle, üremede aktarılan yaşamsal akışın görüntüsü olduğu da söylenebilir” (Lacan, 2005: s.581). Fallus için öne sürülen nedenler ne olursa olsun, tüm bu nedenler yapısal değil, doğası gereği ‘antropolojik’ veya imgeseldir ve kültürel alanda fallus, her zaman arzunun göstereni olarak hizmet eder ve ayrıca bir tellal gibi geldiğini haber verir. Bu açıdan fallus, arzunun ağırlanmasına adanmış makul bir tertibi öngören ayrıcalıklı bir gösterendir.

Fallusun arzu ile olan ilişkisinin, dilin eksikliğin işlevini simgesel düzlemde düzenlemesiyle ilgisi vardır. Arzu, her zaman eksiklikle ilişkili olduğuna göre, fallus bu eksikliğin dildeki hareketliğini düzenler. Ayrıca eksiklik ve arzu ilişkisi bağlamında dolaylı olarak fallusun eksikliğin göstereni olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü gerek öznedeki ve gerekse dildeki yer değiştirmeler ve kaymalar, bir bütün olarak yapı içindeki eksikliğin hareketini gösterir. Kastrasyon, yapıyı harekete geçiren ilksel bir kayıp anlamına gelirken, fallus bu kaybın gösterenidir. Lacan'ın söylediği gibi, “fallus, gösterenin parçalanması nedeniyle öznenin uğradığı kaybın ta kendisidir” (Lacan, 2005: s.599). Lacan, fallusun, öznenin gösterenle ilişkisini belirleyen varlık eksikliğinin bir göstereni olarak işlev gördüğünü söyler. Bu nedenle fallus, öznenin gösteren ile ilişkisinin ardındaki nedenin, yani eksikliğin veya yokluğun gösterenidir. Başta özne kurulmamışken, fallus öznenin içinde var olacağı henüz boş bir alandır. Ancak özne dışsal bir mahalde simgesel tarafından kurulacağı için bu eksiklik/boşluk hiçbir zaman tamamlanmayacaktır.

Dil varlık ile simgeselin ilişkisini kurmaya çalışmasına rağmen gösterenin doğası gereği Gerçeği hiçbir zaman simgeselin alanına taşıyamacağı için varlığın mutlak tamamlanmışlığını sağlayamaz. Bilim, teknoloji, düşünce etkinliği ilerledikçe, eksikliğin üzerindeki katmanlarda daha fazla gedikler açılıyor ve böylece eksikliğin varlığı daralmanın aksine genişliyor. İnsan ihtiyaçları doğasının imkansızlıklarını gidermeye yönelik değildir; giderilen her ihtiyaç yeni ihtiyaçlar doğurur. Arzu tüketildikçe artan bir seyirde artar.

Lacan'ın ortaya koyduğu kuramsal bakış, sadece insana yönelik bir kavrayışı kolaylaştırmıyor, dünyayı, insan topluluklarını ve hatta doğayı anlama noktasında farklı bir yöntem sunuyor. Lacancı kuram, yaşamın tüm değişkenliklerini anlamak

için dilin önemini ve işlevlerini daha fazla önemser ve onu salt bir iletişim ağı olmaktan çıkarıp zihinsel, psişik ve toplumsal süreçleri bir araya getiren yaratıcı bir güç olarak tanımlar. Lacan, tarihin tayin edici niteliğini de dahil ederek anı ve geleceği mantıksal bir zamansallık içinde değerlendirerek, varlığı ve onu kuşatan şeyleri dilsel bir evrene yerleştirir. Bu açıdan yapısalcı kuramların gelişmesinde de önemli bir katkısı olmuştur. Bu çalışma Lacancı kuramın dile ilişkin anlatımlarını ele alan bir ön çalışma niteliğinde görebilir. Aynı zamanda Lacancı kuramın temel kavramlarının kısa, özet bir derlemesi olarak da kabul edilebilir. Bu kavramların derleniş yöntemi, başta eksiklik kavramının dil ve özne üzerindeki belirleyici etkilerini açığa çıkarma çerçevesinde işlem görmüştür. Daha sonra Lacancı kuramın önemli kavramlarının bir araya getirildiği alternatif bir Lacancı kurama giriş sözlüğü niteliğini ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak tamamlanmış bir çalışmadan çok, yeni bir çalışmanın bir ön taslağı sunulmaktadır. Bu çalışmadaki temel beklenti, akademik anlamda özgün bir kuramsal alanın gelişmesine katkı sunacak araştırmalar arasında somut bir adım olarak görülmektir.

KAYNAKÇA

- Adugit, Yavuz (2005). “Dilthey’de Tin Bilimlerinin Temellendirilmesi ve Sorunları”. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 22(2), ss. 245-260.
- Alcorn, Marshall W. Jr. (1994). Lacanian Theory of Discourse: “Subject, Structure, and Society”, Edited by Mark Bracher, Marshall W. Alcorn, Jr., Ronald J. Corthell and Franchoise Massardier-Kenney, New York and London: New York University Press.
- Althusser, Louis (2010). Psikanaliz Üzerine Yazılar; Freud ve Lacan, Cilt 3 (Çev. İrvem Keskinoglu). İstanbul: İthaki.
- Altınörs, S. Atakan. (2018). Dil Felsefesindeki Klasik Anlayışa Karşı Saussure’ün Örtük İtirazları. Kilikya Felsefe Dergisi, (1), ss.27-38.
- Assoun, Poul-Laurent (2021). “Özne ve Öteki”, Kayıp Yüzleşme: Levinas ve Lacan (Çev. Kadir Gülen). Ankara: Fol Kitap.
- Aydın, Abdurrahman (2017). Bilinçdışı Dil ve Arzu, “Dilbilimden Psikanalize Dil ve Arzunun Eklemlenişi. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- Balkaya, Dursun (2013). Özerk Dil Dizgesinden Lacan’ın Simgesel Düzenine; Bir Yapıtta Lacancı İzler Sürme. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Başer, Nami (2009). Lacan ve Felsefe. Monokl Lacan Seçkisi, 6-7, İstanbul: Monokl Yayınları, ss.281-287.
- Baudrillard, Jean (1997). Simulacra and Simulation (Trans. Sheila Faria Glaser). Michigan: The University of Michigan Press.
- Benveniste, Émile (1966). Problèmes de Linguistique Générale. Paris: Gallimard.
- Biard, Joël (1990). “Subject”, Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, ed. H.J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, 4., Hamburg.
- Bowie, Malcolm (2007). Lacan (Çev. V. Pekel Şener). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Braunstein, Nestor .A. (2020). Jouissance “A Lacanian Concept” (Trans. Silvia Rosman). Albany: State University of New York Press.
- Butler, Judith (2014). Cinsiyet Belası “Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi” (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Castanet, Herve (2017). Lacan’ı Anlamak (Çev. Baturalp Aslan). İstanbul: Encore Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2005a). Sembolik Formlar Felsefesi 1- Dil (Çev. Milay Köktürk). İstanbul: Hece Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2005b). Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine (Çev. Milay Köktürk). İstanbul: Hece Yayınları.

- Cassirer, Ernst (20012). Sembol Kavramının Doğası Üzerine (Çev. Milay Köktürk). İstanbul: Hece Yay.
- Chiesa, Lorenzo (2007). Subjectivity and Otherness- A Philosophical Reading of Lacan. London: The MIT Press.
- Chomsky, Noam (1963). Formal Properties of Grammar, 11. New York: Handbook of Mathematical Psychology.
- Chomsky, Noam (2001). Dil ve Zihin (Çev. Ahmet Kocaman). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Clero, Jean Pierre (2011). Lacan Sözlüğü (Çev. Özge Soysal). İstanbul: Say Yayınları.
- Cuche, Denys (2013). Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı (Çev. Turgut Arnas). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Descartes, Rene (1942). İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler (Çev. Mehmet Karasan). Ankara: Maarif Matbaası.
- Descartes, Rene (1984). Metot Üzerine Konuşma (Çev. K. Sahir Sel). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, Rene (1996). İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, Rene (2007). Felsefenin İlkeleri (Çev. Mesut Akın). İstanbul: Say Sayınları.
- Dilthey, Wilhelm (1999). Hermeneutik ve Tin Bilimleri (Çev: Doğan Özlem). İstanbul, Paradigma Yayınları.
- Dimitriadis, Yorgos (2017). “The Psychoanalytic Concept of Jouissance and the Kindling Hypothesis”, Research Center for Psychoanalysis and Society. Paris: UFR Psychoanalytic Studies, University Paris-Diderot Sorbonne-Cité.
- Dolar, Mladen (2009). Divandaki Efendi ile Köle. Monokl Lacan Seçkisi, 6-7, İstanbul: Monokl Yayınları, ss.250-265.
- Douzinias, Costas (1997). ‘Psychoanalysis Becomes the Law’, Legal Studies Forum, 20(3), pp.323–336.
- Douzinias, Costas (2000). The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century. Oxford and Portland, OR: Hart.
- Evans, Dylan (2006). An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. London and New York: Routledge.
- Fierens, Christian (2002). Lecture De L’Etourdit: Lacan 1972. Paris: L’Harmattan.
- Fink, Bruce (1995). The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance. New Jersey: Princeton University Press.
- Fink, Bruce (2004). Lacan to the Letter. Reading Écrits Closely. MN/London: University of Minnesota Press.

- Fink, Bruce (2016). Lacancı Psikanalize Bir Giriş. Klinik ve Kuram (Çev. Özgür Öğütçen). İstanbul: Encore Yayınları.
- Fink, Bruce (2019). Lacan'da Aşk. VIII. Seminer Aktarım Üstüne Bir İnceleme (Çev. Elif Okan Gezmiş ve Zeynep Oğuz). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Freeland, Charles (2013). Antigone, in Her Unbearable Splendor, "New Essays on Jacques Lacan's The Ethics of Psychoanalysis". New York: Sony Press/ State University of New York Press.
- Freud, Sigmund (1993). Yaşamım ve Psikanaliz (Çev. Kâmuran Şipal). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, Sigmund (1996a). Düşlerin Yorumu I (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Freud, Sigmund (1996b). Düşlerin Yorumu II (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Freud, Sigmund (1998a). Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Freud, Sigmund (1998b). Olgu Öyküleri 1, "Dora ve Küçük Hans" (Çev. Ayhan Eğrilmez). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Freud, Sigmund (1998c). Totem ve Tabu (Çev. Niyazi Berkes). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Freud, Sigmund (2001a). The Complete Psychological Works of Sigmund Freud: Totem and Taboo and Other Works, 13, London: Vintage.
- Freud, Sigmund (2001b). The Complete Psychological Works of Sigmund Freud: 'The Future of an Illusion', 'Civilization and Its Discontents' and Other Works, 21, London: Vintage.
- Freud, Sigmund (2005). The Unconscious, Translated by Graham Frankland. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund (2012). Musa ve Tek Tanrılı Din (Çev. Oya Kasap). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, Sigmund (2013). Metapsikoloji (Çev. Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Fu, Yonglin (1994). Zero-Signified and the Self-Reference Function — on the Semiotic Feature of Poetic Language, in: Yonglin Fu, Ed. Poetics in the View of Linguistics — Collected Works of Poetic Linguistics, Chengdu: Xinan Jiaotong University Press.
- Gallop, Jane (1982). Feminism and Psychoanalysis: The Daughter's Seduction. London: Macmillan.
- (1985) Reading Lacan. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Geerardyn Filip and Pringels, Alain, (2019). Reading Lacan's Aecrits: From "Signification Of The Phallus" To "Science And Truth" (Ed. Derek Hook and Calum Neill). New York: Routledge.
- Goder, Liora (2010). "What is a Woman and What is Feminine Jouissance in Lacan?" (Trans. Mary Jane Cowles). (Re)-Turn: A Journal of Lacanian Studies, 5, Spring, University of Missouri Press, ss. 113-126.
- Göçmen, Doğan (2009). Modern Felsefe "Tarihsel Anlamı, Güncel Mirası - Adam Smith, Hegel ve Marx". İstanbul: Vivo Yayınları.
- Grigg, Russell (2007). Lacan, Language and Philosophy. Albany: State University of New York Press.
- Haute, Philippe Van and Geyskens, Tomas (2016). Jacques Lacan Between Psychoanalysis And Politics. New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1910). The Phenomenology of Mind I, (Trans.J. B. Baillie and Swan Sonnenschein). London, New York: The Macmillan Company.
- Heimsoeth, Heinz (1993). Immanuel Kant'ın Felsefesi (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi,
- Henrich, Dieter (2007). Denken und Selbstsein: Vorlesungen über Subjektivität. Frankfurt: Suhrkamp, a. M.
- Herder, Johann G. (2004). Another Philosophy of History and Selected Political Writings (Trans. Ioannis D. Evrigenis and Daniel Pellerin). New York: Hackett Publishing Company.
- Hjelmslev, Louis (1969). Prolegomena to a Theory of Language (Trans. Francis J. Whitfield, Madison). London: The University Of Wisconsin Press.
- Holdcroft, David (1991). Saussure "Signs, System, And Arbitrariness". Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Izcovich, Luis (2015). Sapkınlıkta Aşk, Arzu ve Jouissance (Çev. Oğuzhan Nacak). İstanbul: Axis Yayınları.
- Jakobson, Roman and Halle, Morris (1956). Fundamentals of Language. Netherlands: Mouton & Co., Printers, The Hague.
- Jakobson, Roman (1960). Style in Language (Ed. Thomas A. Sebeok). London: The Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- Jakobson, Roman (1985). Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time (Ed. Krystyna Pomorska and Stephen Rudy). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jirgens, Karl Edward, (2009). "Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)" (Çev. Mert Kireççi). Monokl Lacan Seçkisi, 6-7, İstanbul: Monokl Yayınları, ss.26-47.
- Kenny, Anthony (2017). Batı Felsefesinin Yeni Tarihi, III. Modern Felsefe'nin Yükselişi (Çev. Volkan Uzundağ). İstanbul: Küre Yayınları.

Lacan, Jacques, Seminerler.

- (1991a). The Seminar Book I. *Freud's Papers on Technique*, (1953-54), (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. John Forrester). New York-London: W.W. Norton & Company.
- (1991b). The Seminar Book II. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis* 1954-1955 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Sylvana Tomaselli). New York-London: W.W. Norton & Company.
- (1993). The Seminar Book III. *The Psychoses* 1955–1956 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Russell Grigg). London: Routledge.
- (1994a). The Seminar Book IV. *The Object Relation* 1956-1957 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. L.V.A. Roche). Cambridge: Polity Press.
- (2017). The Seminar Book V. *Formations of the Unconscious* 1957–1958 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. By Russell Grigg). Cambridge: Polity Press.
- (2019). The Seminar Book VI. *Desire and its Interpretation* 1958 -1959 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. By Bruce Fink). Cambridge: Polity Press.
- (1997). The Seminar Book VII. *The Ethics of Psychoanalysis* 1959–1960 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Dennis Porter). London: W. W. Norton & Company.
- (2015). The Seminar Book VIII. *Transference* 1960–1961 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Bruce Fink). Cambridge: Polity Press.
- (2014a). The Seminar Book X. *Anxiety* 1962-1963 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. A. R. Price). Cambridge: Polity Press.
- (1981). The Seminar Book XI. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* 1963-1964 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Alan Sheridan). New York: W. W. Norton & Company.
- (1999). The Seminar Book XIV. *The Logic of Phantasy* 1966-1967 (Trans. Cormac Gallagher). Dublin: Centre for Psychoanalytic Studies LSB College.
- (2006). Le Séminaire Livre XVI. *D'un Autre à l'autre* 1968-1969 (Ed. Jacques-Alain Miller). Paris: Saul.
- (2007a). The Seminar Book XVII. *The Other Side of Psychoanalysis* 1969-1970 (Edited by Jacques-Alain Miller, Translated by Russell Grigg). New York/London: Norton.
- (2007b). Le Séminaire Livre XVIII, *D'un Discours Qui Ne Serait Pas Du Semblant* 1971 (Texte Établi Par Jacques-Alain Miller). Paris: Du Seuil.
- (2018). The Seminar Book XIX, *...Or Worse* 1971-1972 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. A. R. Price). Cambridge: Polity.
- (1998). The Seminar Book XX. *Encore, On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge* 1972-1973 (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. Bruce Fink). New York/London: W. W. Norton & Company.
- (2016). The Seminar Book XXIII. *The Sinthome* (Ed. Jacques-Alain Miller, Trans. A. R. Price). Cambridge: Polity Press.

Lacan, Jacques (1966). *Écrits*, (Trans. Alan Sheridan-Smith). Paris: Editions du Seuil,

Lacan Jacques (1994b). *Fallus'un Anlamı* (Çev. Saffet Murat Tura). İstanbul: Afa Yayınları.

- Lacan, Jacques (2005). *Écrits* (Trans. Bruce Fink and Russell Grigg). New York, London: W. W. Norton & Company.
- Lacan, Jacques ve Derrida, Jacques (2005). *Çalınan Poe “Psikanalitik Devekuşu Diyalektiği* (Der. ve Çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Lacan Jacques (2012a). *Benim Öğrettiklerim* (Çev. Murat Erşen). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Lacan Jacques (2012b). *Televizyon* (Çev. Ahmet Soysal). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Lacan, Jacques (2013). *Seminer 11. Psikanalizin Dört Temel Kavramı* (Çev. Nilüfer Erdem). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan Jacques (2014b). *Baba-nın Adları* (Çev. Murat Erşen). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Lacan, Jacques (2019). *Seminer XX. Yine/Hâlâ* (Çev. Murat Erşen). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, Jacques (2022). *Psikanalizin Temel İlkeleri* (Çev. Mutluhan İzmir). Ankara: Çolpan Kitap.
- Leader, Darian (1997). ‘Phantasy in Klein and Lacan’, in B. Burgoyne and M.Sullivan (eds) *The Klein-Lacan Dialogues*. London: Rebus Press.
- Legendre, Pierre (1976). *Jouir du pouvoir: Traité de la bureaucratie patriale*. Paris: Minuit.
- Legendre, Pierre (1990). ‘The Lost Temporality of Law: An Interview with Pierre Legendre’, *Law and Critique*, 1(1), pp.3–20.
- Legendre, Pierre (1995). ‘The Other Dimension of Law’, *Cardozo Law Review*, 16(3–4), pp. 943–961.
- Legendre, Pierre (1997). ‘The Judge Amongst the Interpreters: Psychoanalysis and Legal Judgement’, in *Law and the Unconscious: A Legendre Reader*, Peter Goodrich, ed., London: Macmillan, pp. 164–210.
- Legendre, Pierre (1997). ‘The Masters of Law: A study of dogmatic function’, London: Macmillan, pp. 98–133.
- Lemaire, Anika (1981). *Jacques Lacan* (Trans. David Macey). London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévi-Strauss, Claude (1951). “Language and the Analysis of Social Laws,” *American Anthropologist* LIII, 2, pp.155-63.
- Lévi-Strauss, Claude (2001). “The Structural Study of Myth.” *Journal of American Folklore* 78 (1955), pp. 428–44. *London Review of Books*.
- Lévi-Strauss, Claude (2012). *Yapısal Antropoloji* (Çev. Adnan Kahiloğulları). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Jameson, Fredric (2009). “Lacan ve Diyalektik: Bir Fragman” *Monokl Lacan Seçkisi* (Çev. Eren Rızvanoğlu) 6-7, İstanbul: Monokl Yayınları, ss.661-684.

- McGowan, Todd (2012). Gerçek Bakış-Lacan Sonrası Sinema Kuramı (Çev. Zeynep Özen Barkot). İstanbul: Say Yayınları.
- McGowan, Todd (2019). Reading Lacan's Aecrits: From "Signification Of The Phallus" To "Science And Truth". New York: Routledge.
- Moncayo, Raul (2017). Lalangue, Sinthome, Jouissance, and Nomination "A Reading Companion and Commentary on Lacan's Seminar XXIII on the Sinthome". London: Karnac Books.
- Nasio, Juan-David (2007). Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders (Çev. Özge Erşen ve Murat Erşen). Ankara: İmge Kitabevi.
- Newman, Saul (2006). Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu (Çev. Kürşad Kızıltuğ). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Özlem, Doğan (2010). Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Peirce, Charles Sanders (2011). Logic as Semiotic: The Theory of Signs', Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover Publications, Inc.
- Pomorska, Krystyna (1985). Roman Jakobson "Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time" (Ed. Krystyna Pomorska and Stephen Rudy). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rabaté, Jean-Michel (2001). Jacques Lacan -Psychoanalysis and the Subject of Literature. New York: Palgrave.
- Robbins, Michael (2018). The Primary Process: Freud's Profound Yet Neglected Contribution to The Psychology of Consciousness, 38(3), pp.186-197.
- Ross, Stephen David (1994). The Limits of Language. New York: Fordham University Press.
- Sapir, Edward (1921). Language "An Introduction to The Study of Speech". New York: Brace & World.
- Sapir, Edward (1951). The Status of Linguistics As a Science, Selected Writings (Ed. David Mandelbaum). California: Berkeley University.
- Saussure, d. Ferdinand (1971). Cours de Linguistique Générale (1916). Publié Par: Charles Bally et Albert Sechehaye, Paris: Payot.
- Saussure, d. Ferdinand (1959). Course in General Linguistics (Ed. Charles Bally and Albert Sechehaye, Trans. Wade Baskin). New York: Philosophical Library.
- Saussure, d. Ferdinand (1998). Genel Dilbilim Dersleri (Çev. Berke Vardar). İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Saerle, John R. (2006). Zihin Dil Ve Toplum "Gerçek Dünyada Felsefe" (Çev. Alaattin Tural). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Seuren, Pieter A. M. (2009). Language From within "Language in Cognition", I. New York: Oxford University Press.

- Seuren, Pieter A. M. (2010). Language From within “The Logic of Language”, II. New York: Oxford University Press.
- Shepherdson, Charles (2008). Lacan and the Limits of Language. New York: Fordham University Press.
- Sohn, H. (2014). “On Saussure and Hjelmslev, their Structural Viewpoints”, Linguistic Expeditions. Seoul: Korea University Press.
- Smith David Woodruff (2007). Husserl. London and New York: Routledge.
- Stavrakakis, Yannis (2011). Lacanian Theory. New York: Routledge.
- Svolos, Thomas (2009). “Olağan Psikoz” Monokl Lacan Seçkisi (Çev. Sibel Kibar). 6-7, İstanbul: Monokl Yayınları, ss.410-415.
- Türkmen, Aksu, Sevinç (2017). “Hakikat Sevgisi Ve Hakikat Arzusu Olarak Felsefe: Platon Ve Spinoza”, FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi, 24, ss.277-94.
- Tomšić, Samo and Zevnik, Andreja (2016). Jacques Lacan Between Psychoanalysis And Politics. New York: Routledge.
- Touraine, Alain (2002). Modernliğin Eleştirisi (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Watson, Eve (2019). Reading Lacan’s Aecrits: From “Signification Of The Phallus” To “Science And Truth” (Ed. Derek Hook and Calum Neill). New York: Routledge.
- Whorf, Benjamin Lee (1956). Science and Linguistics, Language, Thought and Reality (Ed. John B. Carroll). Cambridge: M.I.T.
- Valas, Patrick (1998). Les di(t)Mensions de la Jouissance. Paris: Erès Press.
- Vezzosi, Alessandrö (2002). Leonardo da Vinci “Evren Bilimi ve Sanatı” (Çev. Nami Başer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Vighi, Fabio (2019). Reading Lacan’s Aecrits: From “Signification Of The Phallus” To “Science And Truth” (Ed. Derek Hook and Calum Neill). New York: Routledge.
- Zafiroopoulos, Markos (2010). Lacan and Lévi-Strauss or The Return To Freud 1951-1957 (Trans. John Holland). London: Karnac Books.
- Zevnik, Andreja (2016). Lacan, Deleuze and World Politics “Rethinking the ontology of the political subjek”. New York: Routledge.
- Zhang, R. (1994). The Summary of Litestrary Liguistics in Poetcis of Twentyth Century, in: Yonglin Fu, Ed. Poetics in the View of Linguistics — Colletced Works of Poetic Linguistics. Chengdu: Xi‘nan Jiaotong University Press.
- Žižek, Slavoj (2005). Yamuk Bakmak, “Popüler Kültürden Jacques Lacan’a Giriş” (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Žižek, Slavoj (2011a). İdeolojinin Yüce Nesnesi (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, Slavoj (2011b). Kırılğan Temas, “Slavoj Žižek’ten Seçme Yazılar” (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Žižek, Slavoj (2011c). Olumsuzla Oyalanma, “Kant, Hegel ve İdeoloji Kriğiği” (Çev. Hakan Gür). Ankara: İmge Yayınları.

Žižek, Slavoj (2012). İdeolojinin Aile Miti (Çev. Mine Yıldırım). İstanbul: Encore Yayınları.

Žižek, Slavoj (2015). Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi (Çev. Erkal Ünal). İstanbul: Encore Yayınları.

Zupancic, Alenka (2000). Ethics of the Real: Kant, Lacan. New York: Verse.



ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve lise öğrenimini Ardahan’da tamamladı. Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden 2006 yılında mezun oldu. 2011 yılında, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans öğrenimini tamamladı. 2024 yılında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünde Doktora eğitimini tamamladı.

