

SAF ARZUNUN ELEŞTİRİSİ: LACAN'IN ANTİGONE'Sİ

[Critique of Pure Desire: Lacan's Antigone]

Melike MOLACI

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü
melikemolaci@gmail.com

ÖZET

George Steiner *Antigone*'nin felsefe ve sanat tarihi boyunca düşünürler ve şairler tarafından alımlanışını tartıştığı ünlü kitabında provakatif bir soru sorar: "Psikanaliz çıkış noktası olarak Oidipus yerine Antigone'yi alsaydı ne olurdu?" İşte bu çalışma, bu soruyu Freud'un en sadık haleflerinden olan Lacan'ın müstakil *Antigone* okuması üzerinden tartışmaya açmayı denemektedir. Bu amaç doğrultusunda ilkin *Antigone*'nin Freud'a değin düşünürler tarafından ne şekilde anlaşıldığı; Freud ile birlikte *Antigone*'de içerilen psikanalitik temaların ne şekilde dönüştüğü ve psikanaliz etiğinin ayrıcalıklı kahramanı olan Antigone'nin eyleminin anlaşılabilir kılınması adına Lacan'ın temel kavramlarına değinilecektir. Sonrasında ise Lacan için psikanaliz etiğinin özdeşleşilemez örneği olan Antigone'nin arzu terimleriyle bağlantısı ortaya konularak, "arzunu terk etme" düsturunun sağlayabileceği etik ve politik olanaklar tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Antigone, Lacan, psikanaliz, arzu etiği, arzu.

ABSTRACT

George Steiner asks a provocative question in his famous book, in which he discusses *Antigone*'s acceptance by thinkers and poets throughout the history of philosophy and art: "What would happen if psychoanalysis took Antigone instead of Oedipus as the starting point?" The aim of this study is to bring this question up for discussion through Lacan's *Antigone* reading, one of Freud's most loyal successors. For this purpose, firstly, how *Antigone* had been understood by thinkers until Freud and

how psychoanalytic themes in *Antigone* are transformed with Freud will be discussed and also, the basic concepts of Lacan will be referred to in order to make the action of *Antigone*, the privileged hero of psychoanalysis, understandable. Subsequently, the ethical and political possibilities that the principle of "the abandonment of desire" enables will be discussed by revealing the connection of *Antigone* with desire terminology, which is the unidentifiable example of the ethics of psychoanalysis for Lacan.

Keywords: *Antigone*, Lacan, psychoanalysis, the ethics of desire, desire.

Neden *Antigone*?

George Steiner *Antigone*'nin felsefe ve sanat tarihi boyunca şairler, filozoflar ve uzmanlar tarafından ne şekilde ele alındığına ilişkin kanonik kitabında, çeşitli tarih aralıklarını vurgular. 1790 ile 1905 yılları arasında Yunan dünyasına olan ilginin özellikle Sofokles'in *Antigone*'sine ve *Antigone* figürüne yoğunlaştığını belirten Steiner, bu ilginin nedenlerine ilişkin detaylı bir soruşturmaya işe başlar. Kuşkusuz akla gelen ilk soru bu aralığı başlatan ve bitiren olayların neliğine ilişkindir: 1790 yılı, Fransız Devrimi'nin siyasi düşüncelerde yarattığı etkinin, sanata ve felsefeye de sirayet etmesi sonucunda, Batı aklının ve romantik kökencilik eğilimlerinin "Yunan mucizesi"ne geri dönüş çağrısına işaret eder. 19. yüzyılın felsefesi, Yunan mucizesinin özünü Barok ve Neo-klasik duyarlılığının kendini Homeros'un şiirine konumlandırmasından farklı bir yerde, tragedyalarda bulur.

Nitekim Fransız Devrimi'nden beri önemli felsefi sistemler hep trajik sistemler olmuştur (Steiner, 1996, s. 2). Bu trajik sistemler (Fichte ve Hegel ve Marx'ın yabancılaşması, Schopenhauer'ın iradesi, Nietzsche'nin *decadance*'i, Freud'un oidipal suçu ve Heidegger'in unutulmuş varlığı) insanın düşüşünün metaforik anlatımlarıdır. Bu noktada yeni bir soru belirlemektedir: Tragedya külliyatı içinde *Antigone* 'yi ayrıcalıklı kılan nedir?

Eski rejimin görmezden geldiği kadının Devrim sayesinde görünür kılındığı düşünülebilir. Özellikle insan hakları (daha çok erkek hakları) düşüncesi kadın haklarına ilişkin beklentinin de kaynağıdır.

Ancak kadınlar için Devrim'in retorik gücü pratikte oldukça zayıf kalmıştır (Steiner, 1996, s. 9-10). Nitekim Napolyon ile birlikte kadının yazgısı tıpkı Antigone'nin Kreon karşısındaki durumuna benzer; Sofokles'in kahramanı gerçekliğin bir sureti olarak gözler önündedir. *Antigone* üzerine müstakil okumaları bulunan düşünörlere bakıldığında, Napolyon Çağı'nda bu tragedyayı ayrıcalıklı kılan şeyin kadının statüsü, hakları ya da buna benzer siyasi koşullar olmadığı açıktır. Hikâye, tarih boyunca yeni kültürel yansımaları kullanarak, ölümün, var oluşun ve insanlığın doğasına ilişkin sürekli yeniden yorumlanan sayısız anlamlandırma ve uyarlamaya neden olurken; özellikle Devrim sonrasında daha geniş kavramsal ve kültürel olaylarla ilişkili hale gelir.

Hegel ve Hölderlin'e bakıldığında Antigone'nin büyüleyiciliğinin temelinde "ölümünün güzelliği" bulunur. *Antigone*'nin yüzyıllardır süren varlığı, ölüm temsilini içinde barındıran estetik gücün tanığıdır. Hegel için Antigone, diyalektik anlayışının bir parçasıdır. Onun ölümü, bizim öz bilinç ve özerklik arzumuzu harekete geçirir. Hölderlin için Antigone erken ölüme olan sempatimizin ve acıma duygumuzun göstergesidir. Antigone'nin insanlık ve kardeşlikle olan bağlantısı onu güçlü kılan özelliğidir. O devrim sonrası Romantik düşüncenin ölüm korkusu ve hayranlığı arasındaki karmaşık ilişkisini gözler önüne serer. 19. yüzyıl için ölüm "öteki" krallığın parçası olarak kabul edilirken, Antigone ölümü estetik bir çerçeveye koyarak onu anlamlandırmamıza olanak tanır. Bu trajedinin özü, korkunç bir olayın çok güçlü estetik bir fenomene dönüşümüdür ve bunun yarattığı hayranlık ölümde anlam bulma çabasını doğurur. Aynı zamanda burada söz konusu olan, sonraları Freud tarafından "Uygarlığın Huzursuzluğu" olarak adlandırılacak etik bir ikilemdir: Ölüm itkisine (*todestrieb*) karşı uygarlığın yüceltmeleri (*sublimierung*).

Romantisizmin ve trajik felsefi sistemlerin ölüm, varoluş ve insanlık ilgileri doğrultusunda konumlandıkları *Antigone*, 1905 tarihinden itibaren nispeten gözden yiter ve farklı bir istikamette ilgi odağı olmaya kısmen devam eder. Yeni istikamet ölüm, varoluş ve insanlık ilgilerini de kapsayan, fakat daha ziyade kadınlığın ve arzunun ön planda olduğu bir okuma tarzıdır. Feminist ve psikanalitik ilgiler doğrultusunda *Antigone* artık etik ve siyaset içinde kadın cinselliğinin ve dişil arzunun göstereni olur. Bu noktada merak uyandıran husus 1905 tarihinde ne olduğudur.

Freud 1900 yılında yayımlanan *Düşlerin Yorumu*'nda ilk kez Oidipus'a değinir. Ancak burada *Oidipus Kompleksi* "Freud'un Rüyası" olarak yorumlanmanın ötesine geçemez. Ne var ki 1905 tarihinde yayımlanan *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de kuramsallaştırılan Oidipus büyük

yankı uyandırır. Freud'un cinsellik üzerine görüşlerinden dolayı, dönemin tıp çevrelerince ağır eleştirilere uğraması bir yana bırakılırsa, Oidipus'un felsefe, psikanaliz ve sanat alanlarında yeni ufuklar açtığı görülür. *Oidipus*'u merkeze alarak *Antigone* üzerine olan mevcut ilgileri dağıtan Freud, kuramıyla *Antigone*'nin farklı perspektiflere kaydırılmasına neden olur. Oidipus kompleksinin temelde cinsellik ve akrabalık üzerine getirdiği yenilik, radikal arzuyu yataydan dikeye aktarmaktır. Freud'a kadar akrabalığın radikal sınırı kız kardeş ve erkek kardeş arasındaki yatay akrabalıkta çizilirken, Freud ile birlikte radikallik dikey eksene (çocuk ve ebeveyn) kaydırılır (Steiner, 1996, s. 18). Artık Hegel'in ısrarlı reddinde yokluğu şüphe uyandıran kardeşler arası arzu¹, yerini ebeveyn arzusuna bırakır. Bu noktada Steiner'in sorduğu "psikanaliz çıkış noktası olarak Oidipus yerine Antigone'yi alsaydı ne olurdu?" (1996, s. 18) sorusu ilgi çekici bir soru olarak karşımıza çıkar.

Freud *Oidipus* tragedyasının malzemesini tarihe yabancı bir insan gerçekliği olarak yorumlarken Vernant ve Vidal-Naquet'e göre düş görmektedir. Nitekim *Oidipus* tragedyası çağının toplumsal düşüncelerinin iç çatışmalarını kendine özgü kurallara göre sonuca bağlamakta, Freud'un öne sürdüğü gibi her birimizin içinde taşıdığı duygusal bir kompleksi yansıtmamaktadır (Vernant & Vidal-Naquet, 2012c, s.88-89). Psikanaliz karşıtı bu bakış açısından Antigone'nin Oidipus'a alternatif bir figür olarak ortaya çıkması muhtemelen toplumsal ve tarihsel gerekçelerle reddedilecektir. Oidipus Sfenks bilmesinde birbirinin ardı sıra gelen ve dolayısıyla birbirinden ayrılması gereken insanın üç çağı (çocukluk, yetişkinlik ve ihtiyarlığı) arasındaki sınırı silmiştir (Vernant & Vidal-Naquet, 2012a, s. 291). Evlenmeyi ve üremeyi reddeden Antigone'nin bu açıdan muhtemel misyonu kendinde-soyları karıştıran Oidipus'un (Vernant & Vidal-Naquet, 2012b, s. 158) hatasını düzeltmek olacaktır.²O halde Freud'un özcü bir bakışla insani arzuların prototipi

¹Steiner ilgili dönemde kız kardeşliğin yüceltilmesini ve kadının kız kardeş olarak görülmesini yatay radikal arzuya karşı bir savunma mekanizması olarak okur. Özellikle dönemin gotik romanlarının sıkça işlediği enseste karşı, filozoflar tarafından Antigone'nin "kızkardeşliğin vücut bulmuş hali" olarak görülmesi oldukça çarpıcıdır (Steiner, 1996, s. 12-13). Nitekim Derrida Hegel'in Antigone'sini okuduğu *Glas*'ında Hegel'in kardeşler arası arzuyu yadsımasını ironik bir şekilde onayladıktan sonra yine Hegel tarafından "topluluğun ezeli ve ebedi ironisi" olarak tanımlanan Antigone'yi "ezeli ve ebedi kız kardeş" olarak yeniden konumlandırır (Derrida, 1986, s. 150).

²Etimolojik olarak Antigone'nin isminin anti-nesle (*anti-gone*) (Butler, 2007, s. 39), Haemon'un ise kana (*haima*) (Goldhill, 2006, s. 157) işaret etmesinin yanı sıra; Antigone'nin *Oidius Kolonosta*'da Oidipus tarafından hem ağabeylerine yöneltilmiş lanete hem de kendisine yöneltilmiş sevgi talebine (Sofokles, 2010, s. 48; 54) itaat ederek zincirin işleyişini durdurduğu düşünülebilir. Fakat buradaki itaatin bilinçli olup olmadığı tartışmalıdır. Nitekim Butler'ın ifade ettiği üzere Antigone için akrabalık konumları oldukça muğlaktır: Antigone için Oidipus hem baba hem de kardeşir. Aynı şekilde Antigone'nin Polyneikes'e bağlılığı bütün akrabalık konumlarının tek bir figürde sabitlenmesi anlamına gelirken, bu Oidipus'un lanetine ve talebine tefriksiz bir itaati içerir (Butler, 2007, s. 79-112).

olarak gördüğü Oidipus'un yerine alınacak herhangi bir figür, yapısalcı düşüncenin çıkmazlarına mahkûm olacaktır. Nitekim Irigaray'ın "Cinsel Farklılık Etiği"ni kuramsallaştırırken başvurduğu Antigone, anaerkil bağıllığıyla ataerkil düzeni sarsan önemli bir prototiptir. Fallogosantrik ve diyalektik söylemde aynının ötekisi olan İsmene'nin aksine Antigone, ötekinin ötekisi olmak suretiyle cinsel farklılığın dikkate alındığı bir etiğin ana figürüdür (Irigaray, 1987, s. 214-226; 247). Bu haliyle Irigaray'ın Antigone'yi, günümüzde yaşayan birçok kadın için bir kimlik ve özdeşleşme kaynağı olarak düşünmesi (1994, s. 70) tam da sakınılması gereken bu özcülüğe işaret eder.³

Bu özcülük tehlikesi Antigone'nin Oidipus'a alternatif bir özdeşleşme nesnesi olarak düşünülmesini olanaksızlaştırır. Bu noktada Steiner'in sorusunu cevaplamak için yapılması gereken Antigone'yi evrensel bir gösteren olarak almak yerine, tarihsel bağlamını göz ardı etmeksizin etik ve siyaset alanında yarattığı olanakların peşine düşmektir. Oidipus Kompleksinin simetriği olacak bir "Antigone Kompleksi"ni aramaksızın Antigone'yi arzu etiği ve siyaseti bağlamında konumlandırmak, güncel problemlerin çözümü için bazı olanakları düşünülebilir kılar. Bir ben olarak Antigone'nin siyasi duruşu, etik eylemi ve arzusunun kararlılığı yeni olanaklar için bir başlangıç noktasına işaret eder.

Bununla birlikte Oidipus Kompleksi ve Freud'un özcülüğü, tüm meşumluğuna rağmen halihazırdaki cinsiyet eşitsizliğinin ve toplumsal düzenin yeniden düşünülmesi için önemli bir kavramsal çerçeve sunar. Her ne kadar Freud Oidipus'un dışlayıcı, kısıtlayıcı ve özcü şemasını kurarken odağa libidoyu koymuş olsa da, Oidipus sonrası verimli tartışmaların bu ekseninde gelişmiş

Bununla birlikte Antigone metni Oidipal aile lanetinin kalbinde bulunan "aynı rahmi paylaşma (*wombmate/autodelphon*)" (Miller, 2007, s. 4) izleği üzerinde ilerlerken, Vernant ve Vidal-Naquet'in iddia ettiği gibi mitlerin toplumsal sorunlara karşı kendini konumlandırmasına bir kanıt niteliği taşır. Yine antropolojik bir bakışla Lévi-Strauss'un Oidipus ve atalarını topallık ve dolayısıyla topraktan bitme ile ilişkilendirmesi mitlerin esas itibarıyla çağının cari sorunlarına cevap niteliği taşıdığını göstermesi bakımından da kayda değerdir. Lévi-Strauss'un mit çözümlemesinde, meşru akrabalık biçimlerinin inkârı demeye gelen topraktan bitme olgusu Oidipus ve atalarına atfedilerek, onun lanetinin kökenleri ortaya konulur (bkz.: Lévi-Strauss, 1975).

³Irigaray "Cinsel Farklılık Etiği"ni kurarken muhtelif yerlerde Antigone'ye başvurur. Irigaray'ın temel tezi fallogosantrik ekonominin ikili olan cinsiyet yapısının sadece bir görünüşten ibaret olduğudur. Ataerkil kültürde kadın maşist bir hile olarak fallogosantrik söyleme hizmet etmektedir. *Speculum*'un Hegel'e atfen yazılmış "The Eternal Irony of the Community" bölümünde Hegelci diyalektiğin ötekisi olarak konumlanan kadının İsmene olduğu ifade edilir. Irigaray'a göre İsmene zayıflığıyla, korkusuyla, gözyaşlarıyla ve itaatkâr doğasıyla Hegelci diyalektiğin kadın tiplemesidir. Oysa Antigone anaerkil bağıllığıyla ataerkil düzenin insanlık dışı yaratığıdır. Onun defin eyleminin sebebi Polyneikes ile aynı rahmi paylaşmış olmasıdır. Hegelci diyalektiğin aynının ötekisi olarak kadını konumladığı yerde, cinsel farklılığın dikkate alındığı bir etik, ötekinin ötekisi olarak kadını konumlayacaktır (Irigaray, 1987, s. 214-226; 247). Ancak Irigaray'ın düşüncesi kaçınmak istediği ikiliği sağlamlaştırmaya hizmet eder ve mitik bir dişlilik anlatısını devreye sokar. Yine Irigaray kadın dayanışması için Antigone'nin annesine olan bağıllığın yüceltirken İsmene ile olan gerilimli ilişkisini isklamaktadır.

olması, Freud'un mirasını tasfiye ederken korunması gereken kavramların var olduğunu gösterir. Freud'un libidosunu arzu olarak düşünmek suretiyle "felsefesi"nin merkezine yerleştiren Lacan, arzuyu tıpkı düşünme ve yer kaplama gibi bir "töz" mertebesine yükseltir. Artık Lacan'dan sonra ne Oidipus'un ne Antigone'nin ne de başka bir figürün arzusunun terimlerinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir.

Antigone gibi trajik bir karakterin felsefe ve psikanaliz tartışmaları ve kavramları aracılığıyla, günümüz sorunlarına sunabileceği çözüm, arzuyu merkeze alan Lacan'ın *Antigone* üzerine olan müstakil okumasının ayrıntılarında belirginleşir. Bu okuma ve onun sunabileceği etik ve politik olanaklara değinmeden önce ise Freud'un mirasının Lacan tarafından ne şekilde alınıp geliştirildiği ve Lacancı psikanaliz ile psikanaliz etiğinin temel kavramlarının mahiyetine değinilmelidir.

Ruhsal Yaşamın Üç Ayrı Düzlemi: İmgesel, Simgesel ve Gerçek

Lacan *Cogito*'yu doğrudan doğruya başlangıç noktası alan her türlü felsefeye karşı Freud'a dönmekte ısrarlıdır. Ancak bu dönüş Freud'a bir sadakatten ziyade bir liyakati gerektirir. Lacan genç Freud'un birinci topiğini büyük ölçüde korurken, geç Freud'un ikinci topiğini reddedecektir. Çünkü Freud'un birinci topik ayrımı bilincinin ortaya konulmasını içerir. Bu ayrım temelde bilinçdışı ve bilinç ayrımı olup ön-bilinç bu ayrımda bilincin tarafında yer aldığından temelde ikili bir ayrım göze çarpar. İkinci topik ise id-ben-üstben üçlüsüne hasredilir (Freud, 2010, s. 83-107). İkinci topiğin Lacan açısından reddinin temel sebebi idin yıkıcı libidosunun ben tarafından "gerçeklik ilkesi" lehine nötralize edilmesidir. Bu bağlamda Lacancı ben, Freud'un id ile üst-ben arasındaki gerilimi ayarlayan düzenleyici ve bilinçli yapısına karşılık gelmez. Lacan için ben simgesel öncesi bir yapı olup, simgeselin elemanı olan özne ile bir ve aynı şey değildir (1988a, s. 50). İlki ayna evresinde yanılısamalı özdeşleşmelerle (*identification*) kurulurken, ikincisi "Baba'nın Söz"ünün kastre ediciliğinde yarıma (*spaltung*) ile kurulur. Dolayısıyla Lacancı psikanalizi ilgilendiren ben değil, simgeselin ürünü olan öznedir. Bu bağlamda psikanalizin nesnesi bilinçdışı olduğundan ve "bilinçdışı bir dil gibi yapılandığından" Lacan için önemli olan, insanın dilin ve dolayısıyla kültürün dolayımına girdiği, otantik gerçekliğinden sürekli olarak yabancılaştığı (*aliénation*); fakat bununla birlikte "insanlaştığı" simgesel (*symbolique*) alandır. Simgeselin dile gelerek bilinçdışını mümkün kılmasının yanı sıra, bilinçdışının işleyişinin anlaşılması bakımından

önemli iki alan daha vardır: İmgesel (*imaginaire*) ve Gerçek (*Réel*). Ruhsal yaşam düzlemleri olarak tanımlanabilecek bu üçlü yapı birbirinden bağımsız düşünülemez; her biri “*Borroméen Düğüm*” ile birbirine bağlı, birinin kopması durumunda üçünün de çözüleceği ve biri diğerine indirgenemez düzlemlerdir. Bu nedenle öznenin ve bilinçdışının kurulumunda etkili olan bu üç düzlemin müstakil tanımlarını vermek yerine bunları birbirine bağlayan ve psikanaliz etiğinin temel kavramı olan arzu (*désir*) üzerinden bir ilişki kurmak daha uygun olacaktır.

Lacan için benin oluşumu Freud’dan farklı olarak “öznelerarası” bir sürece işaret eder. Nitekim Freud için benin ilk oluşumuna karşılık gelen “ilkel narsizm” çocuğun libidosunu kendi üzerine yatırarak geliştirdiği, yalıtılmış ve kapalı bir ilişkiye dayanır. Benin niteliği terk edilmiş nesne yatırımlarının bir izdüşümüdür (Freud, 2011a, s. 90). Oysa Lacan’da benin oluşumu ötekine yapılan yatırımla, öteki olarak görülen kendiliğin “dolaysız dolayımı”yla “ayna evresi”nde (*stade du miroir*) gerçekleşen bir süreçtir. Ayna evresi çocuğun bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüme, özdeşleşmeye karşılık gelir (Lacan, 2005d, s. 76). Ancak ayna evresi imgeselle aynı şey değildir; o imgeselden kopuş ile simgesele giriş arasındaki eşiktir. Benin oluşumunda öteki ile özdeşleşme ilk yabancılaşmayı, kendi gerçekliğiyle sonuçmazlığı (*asymptotique*), sürekli eksik kalışın aşılmazlığını gösterir.

Ayna evresinin aracı konumunu daha iyi anlayabilmek için benin kurulumunda gerçekleşen aşamaları üçe ayırmak uygun olacaktır: Çocuk ilk aşamada sinestezik duyularını ve hareketlerini denetleyemediği için bedenini de bir bütün olarak yaşantılayamaz ve özdeşleşme öncesi deneyimlediği “parçalanmış beden”in (*corps morcelé*) dayanılmaz acısından kurtulma arzusuyla aynadaki görüntünün büyümesine kapılır. Bu aşamada çocuk aynadan yansıyan görüntüyü bir imge olarak değil kendisinden farklı, gerçek bir varlık olarak algılar. Çocuk için aynadan yansıyan görüntü bedensel biçim bütünlüğünün parçalarına ayrılmamış bir *Gestalt* olarak algılandığı yanılısamadır (Lacan, 2005c, s. 76). Bu aşamada çocuk henüz kendisi ile öteki arasında bir ayırım yapamadığından arzusunu öteki olarak algıladığı kendi imgesine yatırır. Narsistik “İdeal-ben”in (*moi idéal*) ortaya çıkışı derinlemesine bölünmüş kendiliği gerektirir. Bu durumda benin oluşumu, başından itibaren “öteki” ile ilişkide kurulmuş bir yabancılaşmaya dayanacaktır. Yabancılaşma deneyiminin tortusu kendiliğin, öteki olarak kendiliğin ve parçalanmış beden imgelerinin düzensiz yığılımıyla imgeselin katmanlı yapısını oluşturur.

İkinci aşama simgeselin imgesele düğümlenişinin başlamasına işaret eder. İdeal ben tam anlamıyla ayna tarafından sunulan hayaldeki vücut sentezini gerçekleştiremez. Psişik bütünleşme, çocuğun aynadan yansıyan görüntünün gerçek bir varlık olmadığını keşfetmesiyle kesilir. Vücudun gerçekliği ile imgesi arasında bir yarı meydana gelir. Çocuk bu farkındalıktan sonra bütünsel beden arzusunu gerçekleştirmek için kendinden başka olan Öteki ile karşılaşmayı, yatırımı Öteki'ye yapmayı arzular. Erken Oidipus olarak düşünülebilecek bu aşamada çocuk annesiyle ikili ve dolaysız bir ilişki içindedir. Bu aşamada annesinin arzusunun ve dolayısıyla eksikliğinin farkına varan çocuk annesiyle bütünleşmeyi, onun her şeyi olmayı, annesinin arzusunun nesnesi olmayı arzular. Annenin arzusu fallus olduğundan erken Oidipus'ta çocuğun arzusu "fallus olma" olacaktır. Ancak bu aşamada henüz simgeselin dolayımına girilmediğinden ve fallus simgeselin başat göstereni olduğundan, çocuktaki "fallus olma" arzusunun simgeselleştirilmesi mümkün değildir. Bu haliyle "fallus olma" arzusu Freudcu kökensel bastırmaya işaret ederek hiçbir zaman bilince ulaşmadan hesaptan düşülecek (*forclusion*)ve böylece bir Gerçek olarak simgesel düzeni sürekli rahatsız edecektir.

Oidipus sürecinin başlamasına işaret eden bu kökensel bastırma dile ve dolayısıyla simgesele giriş kapısıdır. Kökensel bastırmada içi boş olarak bilinçdışından sürülen fallus, simgesele girişte metaforik olarak Baba'nın Adı'na (*Nom du père*) ikame edilir. Ancak özne kurulumunu başlatan bu ikame doğrudan gerçekleşmez, annenin söyleminde, onun arzusu olarak çocuğa yansıtılır. İşte bu andan itibaren fallus, bir metafor içine yerleştirilmiş bir işaret tetikleyicisinden (gösterenden) başka bir şey değildir (Moati, 2009, s. 319). Fallus gösteren ağırlığıyla gösterilen etkilerini koşullandırmasından dolayı bu etkileri bütünlükleri içinde adlandırmaya adanmış gösterendir (Lacan, 1994, s. 51).

Baba'nın Adı'na ikame edilen fallus göstereni, çocuk için ensest yasağı ile karşılaşmanın yeridir. Baba'nın Adı, öznenin dile giriş kapısını araladığı ölçüde yerine geldiği nesneyi canlandırır ve böylece her sözün temelindeki eksikliği ortaya koyar, bu eksiklik öznenin eksikliğidir. Öznenin yanılsamalar içinde fallusla özdeşleşerek kendi kendini "varlıktan eksiklik" olarak duyumsayacağı (Moati, 2009, s. 319) bu eksiklik, arzusunun giderilemez tatminsizliğidir. Nitekim "arzu Ötekinin arzusu" olarak kendini tanıtmaya hizmet etse de, özne için Öteki'nin arzusunun nesnesi olmak imkânsızdır. Annenin arzusu sonuçta babanın fallusudur, çocuğun fallus olması değil. Paylaşılmayan bu arzuda özne İdeal-beninde ıskaladığı yanılsamalı bütünlüğe saplanıp

kalmaktadır. Lacan'ın L şemasında ifade ettiği üzere (1988b, s. 109) benin arzusu (küçük) öteki (*autre*) ile özdeşleşmektir, fakat kendini ötekinden ayırma deneyimi onu (büyük) Öteki'nin (*Autre*) arzusuna yöneltir. Burada (büyük) Öteki hem gösteren zincirinin bütünü olarak simgesele hem de bu gösterenlerin taşıyıcı olan Özne'ye işaret eder. Ne var ki Büyük ve Mutlak olan bu Öteki, aynı zamanda öznenin kendisine asla ulaşamayacağı ve özdeşleşemeyeceği (büyük) Özne'dir. İmgesel ile simgesel arasındaki ilişkiyi gösteren L Şeması sonuç olarak öznenin(büyük) Öteki'nin arzusunu arzulamasının başarısızlığa ulaşacağını ve öznenin henüz ben iken öteki ile yaşadığı yabancılaşmaya saplanıp kalacağını ortaya koyar. Sonuçta Baba'nın Yasa'sı fallus olarak çocuğu anneden kastre ederken, onu "insanileştirme" yoluna sokar ve Oidipal süreçte sona yaklaştırır.

Ayna evresinin ve Oidipus kompleksinin sonu, fakat aynı zamanda simgeselin de sınırı olan son aşamada ise "fallus olma" yerini "fallusa sahip olma" durumuna bırakacaktır. Bu aşamaya kadar cinsiyetler arasında bir farklılık göze çarpmazken, bu andan itibaren "fallusa sahip olma" toplumsal cinsiyetin kurulumunda devreye girer. "Fallus olma" ile "fallusa sahip olma" dil içinde birbirinden farklı cinsel konumları belirtir. Burada simgeselin işlevi olan içi boş fallus göstereni, daima simgeselin dışta bıraktığı öznenin, cinsel farklılık ile damgalanmasına sebep olur. Cinsellik o halde radikal gösteren olarak fallusun belirsizliğinin bir sonucudur. Sabit bir konumu olmayan özne, bedeninden yabancılaşırken cinsel farklılığın biyolojik temelli olmadığı ortaya çıkar. Bu noktada Lacan için fallusun cinsel farklılık düzeyinde öneminden bahsetmek gerekmektedir. *Encore*'da yer alan cinsiyetleştirme formülleri (*les formules de la sexuation*) uyarınca Lacan'a göre fallik işlev (*fonction phallique*) "konuşan her x" için (kadın olsun erkek olsun) fedakârlık talebinde bulunur. Çünkü özneleşmenin koşulu *jouissance*'ı fallikleştirmektir. Simgesel içine kaydolabilmek için fallik işlev bütün erkekleri kastre ederken, tek bir "x" evrensel erkek kümesi tarafından kapsanamaz. Bu istisnai" x" Russell paradoksunu çağrıştırmakla birlikte, Lacan'ın burada kastettiği *Totem ve Tabu*'nun *jouissance*'ını dizginlemeyen ilk babasıdır (Freud, 2012, s. 203- 210). Bu haliyle ilk-baba simgeselin istikrarı için gereklidir. Nitekim bir şeyin var olabilmesi için bir yerlerde bir istisnanın, bir deliğin olması gerekir. Fallik işleve karşı koyan ilk-baba bütünü dış-varoluşudur (*ex-sistence*). Onun bu istisnai durumu küme için hem bir fazlalık hem de bir eksiklik. Onun eksikliği bütünde bir delik açarak simgeselin gösteren zincirinin hareket etmesini sağlarken, dışarıda bulunuşu da bütünü bir arada tutmaya yarar. İlk-babanın bu ayrıcalıklı konumu ensest yaşağının her zaman geçerli olmadığını göstermesi ve yasada bir gedik açması bakımından önemlidir. Lacan'ın fallik işlevi, Lévi-Strauss'un *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda ele aldığı egzogami ve dolayısıyla ensest

sorununun (1969, s. 12-25; 42-51) simgeselin mantığına dökülmesi olarak da okunabilir. Bununla birlikte dişillik oluşumunda fallik işlev erillğe dayattığı sınırlamaları dayatamaz. Her ne kadar dişillik kümesinde “fallik işleve tabi olmayan hiçbir x olmasa” da bu simgeselliğin koşuludur. Yine de bu kümede “her x’in fallik işleve tabi olması gerekmez”. Fallik işleve hayır deme olanağı dişil kümesinin evrensel olarak tanımlanamayacağı anlamına gelir. Bu da Lacan’ın ünlü “kadın yoktur (*la femme n'existe pas*)” ifadesinin (1990, s. 134) anlamını verir.

Kadın kümesinin tanımsızlığı kadın gösterenin olmadığı anlamına gelirken, kadın erkek için fantezi nesnesi konumundadır. Lacan için kadının fallik işleve evet deme seçeneği “fallus olma” anlamına geldiğinden ve fallus kayıp gösteren olduğundan, kadının bu tercihinde hep bir maskelenme edimi söz konusu olur. Kadın fallusa sahip olamayacağından fallus olmayı seçer; ancak bu seçimde fallusun radikal konumu onu *-miş* gibi yapmaya iter. Maskelenmede görünüm oyununa indirgenen toplumsal cinsiyet, aynı zamanda kadının simgesele kaydolabilmesi için geride bırakması gereken dişillik ve *jouissance*’a işaret eder. Bununla birlikte erkekler için “penise sahip olma” “fallusa sahip olma” anlamına gelmez. Çünkü simgeselin işlevi ve aynı zamanda Oidipus’un göstereni olan fallus konumu, penis tarafından tam anlamıyla simgelenemez. Erkek, arzusu ile ideal-beni arasındaki imgesel illüzyonda, aynı zamanda imgesel kaybı örten ve muhafaza eden maskelenmiş kadını kendine mal eder. Dolayısıyla nasıl ki kadın fallusmuş gibi yaparak Öteki’nin arzusunun imleyeni oluyorsa, aynı şekilde erkek de “fallusa sahip olma” konumunu dolduramayarak cinsel ontolojinin komedisini sergiler (Lacan,1994). Kadın ve erkeğin bu asimetrik ve komik konumları ise bizi diğer ünlü ifadeye götürür: “Cinsel ilişki yoktur (*il n'y a pas de rapport sexuel*)” (Lacan, 1998b, s. 17).

Cinsel farklılık ontolojisinin gülünç durumu simgeselin istikrarsızlığına işaret ederken, aynı zamanda bu cinsel kimliklerin güvencede olmadığını ortaya koyar. Nitekim kadın ve erkeğin arzuları birbirini tamamlamaz; cinsel farklılık simetrik değildir; bütünleşme bir fantezidir. Dolayısıyla cinsel farklılık haz ya da doğurganlık anlamına gelmez; o tamamıyla başarısızlıktır (Sjoholm, 2004, s. 94). Özellikle kadının simgesel içine erkeğin fantezileri ile katılımı, her zaman için simgeselde bir tehdit unsuru oluşturur. Kadının boş göstereninin, cinsel farklılıkları temin etmede başarısız olan simgeselde bir boşluk ya da delik yaratması, Lacan’da yankılanan Hegel’e işaret eder: Bu kez kadın “simgeselin ezeli ve ebedi ironisi”dir.

Toplumsal cinsiyet kurulumunda devreye giren “ya olma ya da sahip olma diyalektiği”nin başarısızlığı yine de Lacan için simgeselin değerini düşürmez. Önceki dönemde “fallus olma” arzusunda Baba’nın Adı ile kastre edilen çocuk, kültürel özneleşme sürecinde bu adın yasasına itaat eder. Lacan için insanın kültürel bir varlık olarak kurulmasında Baba’nın Yasası’nın (*la loi du père*) dolayımından geçmesi zorunludur. O halde Oidipus’un “insanileştirici” etkisinde üç sürecin iç içe geçtiği görülür: Öznenin, bilinçdışının ve yüceltmelerin eş zamanlı ortaya çıkışı.

Oidipus ile birlikte ben Öteki’nin adı ile simgesel bir anlaşmaya vardığını sanarak bir özne konumunu doldurur. Bu anlaşmada özne simgesel düzende kendini bir gösteren aracılığıyla kurarken, simgesele olan tabiiyeti onu aynı zamanda bilinçdışı olan bölünmeye zorlar. Kendini Öteki’nin dolayımı ile kuran öznenin her defasında kendi gerçekliği ile arasının daha da açılması bilinçdışının koşuludur. Yanılsamalı özdeşliğinin özlemine çeken yarılmış öznenin, bilinçdışında bulunan gösterenler zincirinin etkisiyle, her metonimide kendi gerçekliğinden uzaklaşması, onun sallantılı ve sabitlenemez olan konumunu ortaya koyar. Özne simgeselin döngüsellüğünün dışında bir yerlere gönderilirken, yine de özneliğin koşulu olan simgeselden kaçamaz.⁴ İlk yabancılaşmayı İdeal-ben deneyiminde yaşayan özne için, Oidipus’tan çıkış ve Baba’nın Yasası ile mutabakat, sonu gelmez yabancılaşmalarının, bölünmüşlüğü kaçınılmazlığının ve arzu-haz (*plaisir*) takasının göstergesidir.

Her bir düzlemde işbaşında olan arzunun ne olduğu ise simgeselin alanında daha da belirginleşir. Nitekim simgeselin metonimisi arzunun yeni gösterenlere yatırılması ile hazzı doğururken, özne için halen tatminsizlik söz konusudur. Bu durumda arzunun ihtiyaçtan (*besoin*) ayırt edilebilmesini sağlayan bir niteliği olmalıdır. Özne Öteki’ye yönelirken sadece ihtiyacının karşılanması talebinde(*demandé*) bulunmaz; öznenin karşısındakinden istediği koşulsuz bir tanınma istemidir. Bu durumda arzu talebin ötesindedir. Ancak aynı zamanda arzu talebin berisindeki bir boşluktur. Nitekim öznenin muhatabı da aynı dertten muzdarip, bölünmüş ve mağdurdur. Arzu bir hal ya da hareket değil; bir alandır. İhtiyacın ve talebin refakatinde kısmi tatminlerde saptırılmış ve yarılmış

⁴ Öznenin simgesele bağımlılığı Lacan tarafından Poe’nun “Çalınan Mektup” öyküsü üzerine olan seminerinde şu ifadeyle çarpıcı bir biçimde vurgulanır: “Mektup daima adresine ulaşır (*c’est qu’une lettre arrive toujours à destination*)” (Lacan, 2005c, s. 30). Lacan’ın bu ifade ile anlatmak istediği öyküdeki mektubun “saf gösteren” olarak hareketinde öznelerin konumunu belirliyor olmasıdır. Seminerde mektubun ulaştığı herkesin ondan etkilendiği ortaya konulur; her kim mektubu okursa ya da ele geçirirse mektupta onu ele geçirir ve okur. Bu durum gösterenler zinciri olarak simgeselin her bir gösteren hareketinde özneleri kurduğunu ve gösterenden bağımsız öznenin imkânsızlığını vurgular.

bir boyuttur. Aritmetik bir hesapla ifade edildiğinde arzu ne tatmin iştahı, ne de sevgi talebidir ama ilkinin ikincisinden çıkartılmasından doğan ayırım, hatta bu ikisinin yarılması fenomenidir (Lacan, 1994, s. 55).

Freud haz ilkesinin (*lebenstrieben*) ötesinde ölüm itkisini (*todestrieb*) bulurken Lacan için simgeselin ötesi Gerçek'e açılır. Ancak Lacan'da Gerçek ile gerçeklik aynı şey değildir. Gerçek simgesel alan içindeki imkânsızlık noktasıdır. O simgeselleştirilemediği için dile dökülemeyen, bununla birlikte yine de varlığımızın hep baki kalan tarafıdır (Nasio, 2009, s. 51). O kendimizi haz ilkesinin hükmü altında görmemizi sağlayan göstergelerin geri dönüşünün, ısrarının ötesindedir (Lacan, 1998c, s. 53-54). Lacan simgesel ile Gerçek arasındaki ilişkiyi Aristoteles'ten aldığı *tyche* ve *automaton* kavramları üzerinde açıklar. Lacan'a göre *automaton* simgesel alanda göstergelerin mekanik *tekrarında* haz ilkesine özgü yinelenebilirliği ifade eder. Oysa *tyche* olumsuzluğu, ilinekselliği ve tesadüfiliği ima ederek, haz ilkesinin ötesine uzanır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta *tyche*'nin *automaton*'un içinde bir boşluğa; simgeselleştirmeden kaçan şeyin anlık parıltısına işaret edişidir. Lacan için Gerçek, simgeselin düzlemini sürekli rahatsız eden; ani parlamalarla ortaya çıkan; geçici, ele avuca gelmez; bir an ortaya çıkıp sonra kaybolan şeydir. Ancak bu uçucu şey bütün dehşetine rağmen, özne için büyüleyici ve erişilemez olan kendi gerçekliğine anlık ulaşım kapısıdır.

Simgeselin ayırık ve farklılaşmış öğelerine karşılık Gerçek kendinde farksızdır, kesinlikle yarısızdır. Bu haliyle de Gerçek, simgeselin içindeki deliktir. Gerçek hiç bilince gelmemiş, dolayısıyla simgeselleştirilememiş olanın bilinçdışına bastırılmak (*répression*) yerine tamamen hesaptan düşürülmesi (*forclusion*) sonucunda gösterenler zincirinde patlak veren arızadır. Nitekim henüz bir gösterenler zinciri yokken, ortaya çıkan bir gösterenin metonimik hareketi olanaksızdır. Gösterenin (ve bir gösterenin bir başka gösteren için temsil ettiği şey olarak öznenin) mantığı ancak ikiyle başlar. Birinci gösteren düzeyinde henüz hiçbir özne, anlamlandırma mantığı ya da zinciri yoktur (Zupančič, 2011, s. 158). Bu haliyle hesaptan düşülen dürtü temsilcisi hiçbir zaman *öznel* deneyimin parçası olamamış, ama onun zeminini oluşturmuş olan bir şeydir (Zupančič, 2011, s. 157). O yabancılaşmanın nedenidir. Simgeselin ve öznenin kurulumu için gösterge olamamış bu gösterenin hesaptan düşülmesi gerekir. Ancak simgeselin ışığına çıkamamış şey er ya da geç Gerçek'de açığa çıkacaktır.

Gerçek'in özne üzerine etkisi, Lacan'ın R şemasında(2005b, s. 462) ve onun modellemesi olan Mobius bandının topolojisinde ifade edilir. R şemasında Gerçek'in simgesele müdahalesi üstü örtülü olarak gösterilmekle birlikte, öznenin sabitlenemezliği en iyi Mobius bandında ortaya konulur. Bandın topolojisinin gösterdiği üzere özne için Öteki diye bir şey yoktur; zira öznenin kendisi de yoktur. Mobius bandının kesintisiz tek bir yüzeyi olmasına rağmen, bandın üzerinde herhangi bir noktadan başlayıp hareketi aynı yönde sürdürdüğümüzde başlangıç noktasının ters tarafına ulaşırız. Tek yüzeyli bu topoloji öznenin içsel çelişkisini ortaya koyması bakımından muazzamdır. Lacan Mobius bandının kesintisiz yapısında bilinçdışının gösterenler zincirinin sürekliliğinin bir örneğini görerek, bilinçdışını bilinçle; özneliği de söylemle bağlantılandırır (Arrigo, 2004, s.160). Böylece öznenin sözceme ediminde "bir gösteren olarak Öteki'ne (başka bir gösterene) hitap ettiği ve gösterenler zincirinin metonimisinde kaybolduğu, dışta-varolduğu (*existence*) ortaya çıkar. Nitekim simgeselin yardığı öznenin Öteki'nin arzusunu arzulanması, yabancı olduğu gösterenler sisteminde bir gösteren olmasını gerektirir. Ancak burada özne için paradoksal olan, onun Öteki için gösteren olmak şartıyla özne olduğu anda Öteki'nde silinmesi, bir gösterende sabitlenememesidir. Özne ve Öteki Özne'nin Mobius bandında birbirinin ötekisi olması ve bandın hala tek bir yüzeye sahip olması, ikisi arasındaki sonsuz takasın kaynağıdır. Özne, Öteki Özne'de kurulurken; Öteki Özne de henüz kurulmamış olan özneye muhtaçtır. Nitekim öznenin Öteki için gösteren olması Öteki'nde bir eksikliğe işaret eder. Bu bağlamda özne anlamını sabitleyemeyeceğinden bir gösterge olamaz; gösteren olarak hareketini sürdürür.

Öznenin bu içkin aşkınlık paradoksunu başlatan şey o halde ayna evresinin *Gestalt*'ına geri gider. Benin yanılısamalı özdeşleşme arzusunu, simgeselde Öteki'nin arzusuna ikame etmesi, öznenin kaçınılmaz eksikliğini, kayganlığını ve sabitlenemezliğini gösterir. O halde, henüz ayna evresinde "yok olan" özne, simgeselde sürekli salınarak, herhangi bir gösterene sabitlenemez. Bu salınım "Baba'nın Yasası'nın buyurduğu cinsiyet konumlarının kayganlığını göstermek suretiyle, her türlü özcülüğü yadsıyor olsa da, bu kayganlığın toplumsal gerçeklikte neden olduğu sorunlara çözümsüz kalır. Lacancı psikanalizin öznenin ve cinsiyetlerin kurulumuna dair iddia ettiği bu arzu açıklaması, arzunun yitik nesnesi yerine ikame edilen konumlara yönelik şiddete bir çözüm sunmaz. Lacancı psikanaliz kuramsal düzeyde kaldığında ne öznelerin edimlerini ne de ikame edilen nesnelere yöneltile eylemleri anlaşılır kılar. Eylemlerin anlaşılması ve ortaya çıkan sorunların çözümü için elzem olan ise Antigone figürü üzerinden geliştirilen psikanaliz etiğinin vaatleridir.

Psikanaliz Etiği

Lacan Psikanaliz Etiğini ortaya koyduğu *Seminar VII*'de Şey'i (*La Chose*), yüceltmeyi (*sublimation*), *jouissance*'ı, trajediyi ve analitik deneyimin trajik boyutunu ele alır. Psikanaliz etiğinin XIX-XX-XXI. bölümlerinde ele aldığı *Antigone* metnine dair okumasında üslubu oldukça düzensizdir. Adeta gösterenler zincirinin bilinçdışı metonimisini ortaya koyar gibidir. İlgili bölümlerde Freud'dan Aristoteles'e; Molier'den Goethe'ye; Kant'tan Shakespeare'e; Fellini'den Platon'a; Sade'den Heidegger'e anlık geçişler yapar. Tragedyanın özüne ve *Antigone*'ye döndüğü anlarda ise kelimelerin etimolojisine dalarak, Heidegger misali “yanlış” okumalara kaptırır kendini. Lacan saf arzu timsali Antigone'nin “güzelliğine” vurulduğunda onu etik bir figür olarak tanımlar. Bunun anlamını kavrayabilmek için psikanaliz etiğinin normatif kurallardan ve toplumsal ahlaktan kesin sınırlarla ayrıldığına akılda tutulması gerekir. Bu bağlamda arzusunun kılavuzluğunda ölüme yürüyen Antigone'nin önemini anlaşılabilmesi için psikanaliz etiğinden bahsetmek gerekmektedir.

Arzu temelde bilinçdışı bir itki olduğundan “arzu etiği”nin bilinç alanına işaret eden “iyi etiği”, “haz etiği” ya da “ödev etiği”nden ayrıldığı açıktır. Lacan'ın arzuya verdiği öncelikte, onu ayrıcalıklı kılan nesnesinin Şey olmasıdır. Simgesel içinde kısmi arzunun nesne a'lara yöneldiği doğru olsa da bu bir yanlısamadır. Arzu asla tatmin edilemezdir. Simgesel alanın gölgesi içinde kalındığı müddetçe her bir edimde gösterenler zincirinin hareketi arzunun temsil edilemezliğini temsil eder. Öznenin negatif ontolojisinin kaçınılmaz sonucu arzunun eksiklikle olan ilişkisidir. Arzunun simgeselde neyi arzuladığını bilmemesi, onun nesnesinin imkânsızlığı Lacan'ı Kant'a bağlar. Nasıl ki “kategorik imperatif”in açıklığına rağmen, uygulamadaki kapalılığı bizi zora sokuyorsa, Lacan için arzu etiğinin de hiçbir deneyim tarafından güvenceye alınması mümkün değildir. Mevcut etik bakış açılarından psikanalizin konumu yıkıcıdır. Çünkü psikanaliz mutluluk etiklerinin tersine, idealin peşinden koşmanın çok kısıtlı bir tatminle sonuçlanacağını ortaya koyar. Tıpkı Kant için olduğu gibi Lacan için de “arzusunu terk etmemek” gerçek bir buyruktur.

Ancak bu buyruk sıklıkla yanlış yorumlanır. Bunun nedeni arzunun tatmin edilemezliğinin, psikanaliz tarafından giderilebileceği yanılgısıdır. Oysa psikanalizin böyle bir iddiası olamaz: Çünkü özne demek konuşan özne demektir ve bu da simgeselin evreninde dil ile damgalanmaktır. Konuşma edimi özneleşmenin koşulu olmakla birlikte aynı anda öznenin gösterenler zincirinde kayboluşunun da nedenidir. Öznenin her konuşma ediminde yitip giderken gösterdiği semptomlar

ve düşlemler psikanaliz deneyiminin merkezini oluşturur. Bunların analiz pratiğindeki önemi, özne tarafından kendi tarihinin yanlış anlaşılmasının fark edilmesinde iş başında oluşlarıdır. Psikanaliz, öznenin kendi arzusunu tanımasına ve adlandırmasına yol açmak ile ilgilenir. Ama bu, orada hazırda duran, verili bir şey değildir. Özne arzusunu adlandırmakla yeni bir şeyi doğurur, dünyada yeni bir şey yaratır. Öznenin arzusunu tanımasıyla ve temsili olarak adlandırmasıyla gerçekleşen analitik konuşma edimi, aynı zamanda kendinde Öteki'nin söylemini kabul etmek anlamına gelir. Bu da psikanalizin temel kavramlarından biri olan aktarıma (*transferent*) işaret eder. Analitik deneyimde aktarımın tarafları arasında efendi-köle diyalektiği yoktur: Analist analizanın gösterenlerini gösterge haline getirerek, hakikati ona sunamaz. Zira bildiği varsayılan özne (*le sujet supposé savoir*) olarak analistin de aslında bölünmüş bir özne olduğu gerçeği, analizin analizana bağlı olduğunu gösterir. Psikanalitik amaç, özneye adını, arzularını açık bir şekilde ifade etmeyi ve onları gerçek anlamda varlığa dönüştürmeyi öğretmektir (Lacan'dan aktaran Felman, 2009, s. 99). Psikanaliz özneye yine öznenin kendisinin yardım etmesini sağlarken, analizanı ancak "sen busun"un esrik sınırına, ölümlülük yazgısının şifresine kadar götürebilir. Fakat onu gerçek yolculuğun başladığı yere, başlangıç anına ulaştırmak analistlerin tekelinde değildir (Lacan, 2005d, s. 81).

"Arzunu terk etme" düsturunun biçimsel belirlenmemişliği psikanaliz etiğini Kant etiğine bağlar. Nasıl ki ahlâk yasası özneye yapması gerekenin ne olduğunu değil, sadece yapması gerektiğini buyurmaktaysa; aynı şekilde psikanalitik düstur da bu bağlamda özneye bir sorumluluk alanı açar. Yani psikanalizin soyut düsturunu, somut yükümlülüğe tercüme etmek öznenin yüklenmesi gereken bir zorunluluktur (Lacan, 1997, s. 311-325; 1998a, s. 275; Žižek, 2005a). Bununla birlikte psikanaliz etiğinin Kant etiği ile ayrıldığı temel bir noktadan bahsetmek gerekmektedir. Lacan'a göre Kant ahlâk yasası ile duygulanımlar arasında mutlak bir uçurum olduğunu belirtmesine rağmen, ayrıcalıklı bir duygulanım olarak (küçük düşmenin getirdiği) acının, yasaya *a priori* bir bağı olduğunu söylemeden edemez. Acının bu ayrıcalıklı konumu ise etik buyruğun ruhun ölümsüzlüğünde temellenmekten ziyade bedene, bedenine acıya karşı direncine eklenildiğini ortaya koyar. Kategorik buyruğu telaffuz edenin Kant'ta öznenin bağımsız olması, tam da öznenin kendi koyduğu buyruğa kendinin uymasını talep ederken, bu buyruğun biçimselliği Sade'cı çarpıtmaya bağlanır. Nitekim Sade buyruğun biçimsel yapısını korurken, içeriğini patolojik bir tekillikle donatır. Bu bağlamda kategorik imperatifin görünüşteki sesinin sonsuz oktavı her türlü sadist eylemi haklılandırmaya hizmet eder. Ancak Sade örneği öznenin ahlâk yasasına ihanetinin

belgesidir. Nitekim kategorik imperatif üst-ben ile bir tutulamaz: Lacan'da ahlâk yasası arzusunun muadilidir. Üst-ben ise öznenin arzusuna ihanet ederek ondan vazgeçtiği anda beliren suçluluk duygusunun nedenidir (Lacan, 1998a, s. 275-276). Lacan Kant ile Sade'yi net bir şekilde ayırdıktan sonra "arzunu terk etme" buyruğunu ortaya koyarken psikanaliz etiğinin tam anlamıyla Kantçı olmadığını vurgular: Kant acıdan başka tüm duygulanımlara empirik içerik bahşederken, bu yolla arzuyu patolojikleştirir. Bu bağlamda Lacan için arzulama yetisi patolojik olmak bir yana tamamıyla *a priori* bir nesne nedene; nesne a'ya bağlıdır. Bu bağlamda Lacan'ın psikanaliz etiği "saf arzusunun eleştirisi"ni yapmaya koyulur (Lacan, 2005a; Žižek, 2005a).

O halde psikanaliz için etik sorun insanın Gerçek karşısındaki konumu açısından önemlidir. İnsan tekinin sosyal ve simgesel olmayan Gerçek karşısında yaşadığı travmanın sonuçlarına katlanmasını sağlayan psikanaliz, öznenin arzulamayı durdurulmasını talep eder. Öteki'nin *jouissance*'inin imkânsızlığı dâhilinde arzu tatminsizliğe mâhkum olsa bile, düşlemler ve semptomlar yoluyla yörüngesini değiştirmeli; yüceltmeler sayesinde *jouissance* organize edilmelidir. *Jouissance*'in simgesel yasaya başkaldırdığı yerde, arzu sonsuz bir tatminsizlik içinde kısmi tatminlere yönelmelidir. Nitekim temelde arzu öznesi özdeşleşme öznesidir: Sürekli olarak simgesel evrende tutunabileceği destek noktaları, özdeşleşebileceği Öteki özneleri arar ve bu yolla kimlik edinir. *Jouissance* düzleminde ise artık bir özdeşleşme dolayısıyla özdeşleşme yoktur, *jouissance*'in öznesi yoktur. O halde arzu haz ilkesiyle hareket ederken, *jouissance* bu ilkenin ötesine geçer, onun alanı ölüm itkisidir. Dolayısıyla psikanaliz ölüm itkisinin yaşamda kullanımını, yani öznenin yaşamın içinde ölümün anlamını tanıması yoluyla kendi sonluluğuna ulaşmasıdır.

Antigone'nin Dayanılmaz İhtişamı

Lacan *Seminar VII*'nin XIX. Bölümünde *Antigone* tartışmasına giriş yapar. Aristoteles'in *katharsis* kuramını gözden geçirerek kavramın bir duygusal boşalma (*abreaction/discharge*) içermediğini, böylesi bir tanımlamada hala çözümsüz noktaların kaldığını ifade eder. *Katharsis*'in etimolojisi doğrudan saflığa (*pure*) işaret ederken, Hipokratik külliyyat onu fiziksel bir rahatlama sonucu normalleşmeye dönüş olarak kullanmıştır. Oysa diğer bir bağlamda *katharsis* ritüel bir arınmadır (*purification*). Medikal geleneğin anlamını dönüştürdüğü *katharsis*'in Aristoteles tarafından formüle edilmiş haline geri dönmek için, psikanalizin "arzulayan özne" yaklaşımı önemlidir. Dolayısıyla trajedinin özünü anlamada arzusunun sağladığı yeni imkânlar, *katharsis*'i anlamaya yardımcı olacak

ve böylece trajedinin psikanaliz deneyimi açısından önemi ortaya konulabilecektir. Bu bağlamda Lacan için Antigone arzuyu tanımlayan bakış açısında kendini açığa vurur (Lacan, 1997, s. 247). Gözlerimizi kapamaya zorlayan böylesi bir bakışta büyüleyici olan Antigone'nin kendisidir. Herhangi bir diyalogun ya da ahlâki argümanın; aile ya da devlet arasındaki sorunun ötesinde büyüleyici olan, bizi hem korkutan hem de cezbeden bu imgedir (Lacan, 1997, s. 247). Ancak Antigone'nin yarattığı etki basitçe korku ve acıma duygularının trajik olanda yatırılması değildir. *Antigone*'de söz konusu olan çözümsüz bir *katharsis*; huzursuz fakat büyüleyici imgesel bir figürdür. Onun etkisi arzu tarafından yönlendirilmesinde yatar. O halde Lacan'ı ilgilendiren şey arzusu tarafından harekete geçirilen insanın kendi yıkımına atılışdır.

Lacan Antigone'yi güzellik kavramıyla düşünürken, her zaman iyinin güzel ile örtüşmediğini; iyinin bütün alanı kapsayamadığı bir durumda trajik olanın ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular (Lacan, 1997, s. 259). Bu bağlamda Lacan için trajik kahraman, iyinin hizmetindeki Kreon değildir; *Antigone*'de bulduğumuz şey Antigone'nin kendisidir (Lacan, 1997, s. 250). Topluluğa liderlik eden ve iyiliği gözetken Kreon sonunda korkusu tarafından harekete geçirilir. Ancak bu korku onun yıkımının nedeni değil, işarettir. Kreon'un konuşmasında *hamartia*'sını kabul etmesi onun gerçek kahraman olmadığını gösterir (Lacan, 1997, s. 259). Nitekim *hamartia* (*error of judgment*) her şeyi kuşatma iddiasında olan iyinin, sınırsız hükmetme isteminde ortaya çıkar. Dolayısıyla iyiyi gözeterik eyleyen Kreon'un aştığı sınır ile güzellik timsali Antigone'nin aştığı sınır aynı olamaz. Antigone *hamartia* tarafından değil *Ate* tarafından ölüme yollanır. Antigone güzelliğiyle iyi olanı yapma arzusuna sürekli müdahale ederken bu arzuyu yolundan çıkarır.

Bu bağlamda Antigone'nin güzelliğinin ne anlama geldiğinin anlaşılması için yukarıda da değinilen "simgeselin ezeli ve ebedi ironisi" olarak kadından bahsetmek gerekmektedir. Her ne kadar Lacan *Antigone* okumasında kadının ek *jouissance*'ı ile simgeseli tehdit ettiğini doğrudan söylemese de düşüncesinin geneli itibarıyla bu tehdidin anlaşılması önemlidir. Bu tehdit hem kadının gösterilemezliği hem de *jouissance*'ının dizginlenemezliğinden kaynaklanır. Dişil arzunun simgeselde bir semptom olarak ortaya çıkışı, simgeselin değerini düşürüp, onun istikrarını sarsarken; fallogosantrik söylem ekonomisi kendi emniyeti için *güzel*, gizemli, anlaşılmaz, kontrol edilemez ve melankolik bir kadın miti yaratır. Onun güzelliğine ve arzusuna ilişkin fantezi, simgeselin sürdürülebilirliği için elzemdir. Ancak simgesel fantezinin güzel kadın imgesinde paradoksal olan onun erişilemezliğidir. Güzeli güzel yapan ele gelmezliğidir. Bu bağlamda güzelin

psikanaliz etiği açısından önemi, ölümcül arzunun yatıştırılmasına, söndürülmesine ve kontrol edilmesine hizmet etmesidir. Güzellik imgesi haz ilkesi ile işleyen simgeselin, konuşan bir varlık (*parlêtres*) olarak kısıtladığı ve kurduğu özneyi; aynı zamanda acıdan ve kötülükten (*le mal*) korumak üzere kullandığı bir savunma mekanizmasıdır.

Antigone insanın ölüm hakkında ürettiği imgesel figürlere dair genel hatları ortaya koyması bakımından önemlidir. Ancak onun imgesinin izleyicisine yansıyan ironik yanı, izleyicinin bir yandan bu imkânsızlığa aldırılmaması ama öte yandan bu imkânsızlığı yenememesidir. Antigone ile özdeşleşmemize rağmen onun katlanılmaz güzelliği bizi büyüler; çünkü o eylemi ile ölümün iki yakası arasındaki sonluluğu görünür kılar. Onun dayanılmaz ihtişamı ölümünün büyüleyiciliğindedir. Bu durumda Antigone'nin büyüleyici güzelliği simgesele müdahalesinde ortaya çıkan bir arzu sorunudur. Antigone'nin büyüleyici imgesine karışan ölüm itkisi onu simgeselin sınırına konumlandırmayı gerektirir. Nitekim simgeselleştirmeye direnen arzunun, özne için olanağı yoktur ve bununla birlikte simgeselin ötesinde konumlanmak da özne için mümkün değildir. Antigone'nin kararlı arzusu saf ve basitçe ölüm arzusudur. Lacan Antigone'yi simgesel tarafından farklılaştırılmış iki ölüm arasına konumlandırır (Lacan, 1997, s. 270). Bu iki ölümden ilki yaşam-ölüm döngüsündeki yaşamın ölümüdür. İlk sınır, ister yaşlılık, yaşlanma, *degradasyon* diye adlandırılan temel bir vadeye (*une échéance fonciere*), isterse de yaşamın akışını bozan bir kazaya bağlı olsun, ilk sınır aslında yaşamın bittiği ve başladığı yerin sınırındadır (Lacan'dan aktaran Kütahneci, 2009, s. 476). İkinci ölüm ise ilk ölümü hükümsüz kılan, simgeselin gösterenler zincirini sekteye uğratan saf arzunun radikalliği ile ilgilidir. Salt fiziksel yıkımın ötesine geçen; simgesel oluş ve bozuluş dokusunun silinmesini gerektiren ikinci ölüm (Žižek, 2005b, s. 93) için herhangi bir telafi yoktur.

Bu telafisizlik ise Lacan'ın ölümü ruhun üç ayrı düzleminde ele alışında belirginleşir. İmgeselde ölüm ayna evresinde kurulan narsistik-benin eksiklik ve hiçlik deneyiminde ilk kez ortaya çıkar. Bu aşamada aynadan yansıyan imge dolayısıyla ölüm fikrine ulaşılır. Çocuk aynadan yansıyan *Gestalt*'ın bütünlüklü imgesi karşısında köle gibidir ve ölüm onun efendisidir. İmgeselin acılı var olma deneyimi bir gösteren tarafından temsil edilemediğinden inkâr edilir, hesaptan düşülür. Simgesel ile birlikte varoluşun dayanılmaz acısına katlanılması için yüceltme mekanizmaları devreye girer. Böylece ölüm gösterenden muaf, özne için bilinemez ve adlandırılmaz olur. Ama onun simgeselde bir boşluk olarak varlığı, gösterenlerin ona ekleneneceği bir yaşamın (simgesel

yaşamın) olanağını kurar. Ölümün dile gelmezliği, yaşamı dillendirmeye yarar. Ancak yaşam içinde ölümün özneyi rahat bırakmadığı göz önünde bulundurulursa simgeselde çoktan bir şeylerin öldüğü ya da simgesel tarafından öldürüldüğü fark edilir. Öznenin gösterenler metonimisinde aktığı, anlamını sabitleyemediği ve aslında hiç varolmadığı gerçeği, öznenin bu kez gösterenler zincirinden çıkmayı arzulamasını gerektirir. Özne gösteren tarafından ketlenmiş ve dolayısıyla içine bir ölüm zehri zerkedilmişken panzehrini aslında Gerçek'in ölümünde olduğunu düşünür. Simgeselin Şey'i öldürdüğü, mutlak *jouissance*'ı dizginlediği yerde, aslında simgesel tarafından var edilmek bir suçtur. İnsanın kendine yabancılaşması, kendi arzusunu kabul edememesi, ölüm itkisini görmezden gelmesi suçunun kefareti, "doğmamış olmak" fantezilerinden kaçınmanın imkânsızlığına işaret eder. Ancak yine de bu suçun kefaretinin simgesel içinde ödenmesi mümkün değildir, tam da bu nedenle ikinci ölümün olduğu yerde telafi mümkün değildir.

Simgesel söz konusu olduğunda var olmamak imkânsızdır ama öte yandan yaşam söz konusu olduğunda ölmek de imkânsızdır. Antigone imgesinde yaşam ile ölümün birlikteliği, zaten onun ölü olmasından; yaşamının yaşanmaya değer olmamasından kaynaklanır. (Lacan, 1997, s. 263). Yaşayan bir ölü olarak Antigone'nin ölüm itkisi onu gayri insani (*inhuman*) kılar (Lacan, 1997, s. 263). Antigone'nin diri diri ölüme terk edildiği yerde seyirciye yansıyan ölmekte olan yaşamdır. Antigone imgesinde yaşam ile ölümün çakıştığı bu durum yaşam içerisinde düşünülmesi tam anlamıyla mümkün olmayan, ama yaşamda yaşayanların ötesine geçemeyeceği sınır çizgisi olarak iş gören, yaşamı aynı anda hem kuran hem de olumlayan sınırdır (Butler, 2007, s. 72).

İnsanların ancak kısa bir süreliğine ötesine geçebilecekleri bir sınıra işaret eden *Ate*, Lacan tarafından arzusunun yapısını ve Antigone'nin arzuyu saflaştıran konumunu anlamada önemli bir kavramdır. Simgeselin kurucu yasağı olarak *Ate* burada Labdakos ailesinin lanetine işaret ederken, aynı zamanda her şeyin kökeninde olan anne arzusuna gönderimde bulunur (Lacan, 1997, s. 83). Antigone'nin kendi yaşamına Polyneikes'in ölü bedeninden daha az değer vererek Kreon'un yasalarını çiğnemesinin sebebi, aile yasalarını gözetmesi değildir; ölüm yasası ile ölüm itkisini birbirine karıştırmasıdır. *Ate*'nin sınırlarını aşmak anlamına gelen bu karışıklık Antigone'yi ikinci ölümün yoluna sokar. Ölümlü bir varlığın ancak kısa bir süre bulunabileceği bu sınırın ötesi, Antigone'nin daimi ikametgâhıdır. Bu sınır yazılı insan yasası değil fakat bu yasaya eklenen ama herhangi bir gösteren zincirine ait olmayan yazıya geçmemiş yasallık alanıdır (Lacan, 1997, s. 278).

Antigone'nin defin eylemi yalnızca Kreon'un iyiyi gözeten düzenine bir başkaldırı değildir; aynı zamanda bir ölüye –Polyneikes zatında ailesinin ölülerine- gösterdiği hürmet simgesel düzenin işleyişine aykırı bir eylemdir. Dilin bedeni kuşattığı, onu cinsiyetle damgaladığı ve değerden düşürdüğü göz önüne alınırsa Antigone bir cesedi kendi yaşamından üstün tutarak, simgesel düzene ikili bir saldırıda bulunur. Polyneikes burada ceset olmasıyla simgeselin varolmayı muştulayan dilsel dolayımının dışına gönderilir. O aynı zamanda simgeseldeki delik, *jouissance*'in kayıp hazinesidir. Antigone Kreon'un buyruğunu çiğnerken Polyneikes'in eylemini savunmakla ilgilenmez. Onun seçimi simgesel tarafından desteklenen toplumsal normların ya da yasaların ötesine uzanır. Antigone'nin konumu Polyneikes'in yapmış olabileceği herhangi bir iyilik ya da kötülüğe ya da maruz kaldığı herhangi bir şeye işaret etmeksizin onaylayan radikal sınırı temsil eder (Lacan, 1997, s. 279). Antigone Polyneikes'i simgeselleştirmeye direnir: O'nun için ağabeyi neyse O'dur. Böylece ağabeyine duyduğu sevginin gösterenler metonimisinde yitip gitmesine izin vermeyi reddeder. O Polyneikes'in zatını değil arzusunun gösterilemez göstereni olan, saf varlığını arzular. Antigone simgesel düzenin gösterenler arası hareketini durdurduğundan, arzusu nesnesini yitirir ve böylece "saf"laşır. Saf arzusunun olduğu yerde de simgesel bağlılıklar, tarihsel ve sosyal koşullandırmalar bulunmaz. Antigone'nin arzusunun bu saflığı, varlığın baştan sona içinden geçtiği tarihsel dramının ayırıcı özelliklerinden kopuşu, tam da Antigone'nin eklendiği sınır ya da *ex nihilo*'dur (Lacan, 1997, s. 279).

Antigone'nin hiçliği onu tüm simgesel kısıtlamalardan azade bir otonomluğa (*αυτόνομος/self-legislator*) yerleştirir. Zira simgeselin hiçbir işlevi Polyneikes'in saf varlığının yokluğunu telafi edemez. Bu yüzden Antigone'nin aile yasalarına hakaret içeren ensest iması (905-916) yalnızca simgesel için skandal içerirken, aynı zamanda O'nun otonomluğunun işaretidir. Nitekim Antigone Eteokles yerine Polyneikes'e bağlanırken aynı zamanda gücün yerine suçun geçerliliğini tanır. O safça ve basitçe suçluluğun muhafızı olmayı seçer. Antigone *Ate*'yi sürdürür, sonsuzlaştırır ve ölümsüzleştirir (Lacan, 1997, s. 283). Bu bağlamda simgeselleştirmeye reddiye simgeselin dışında konumlanmak anlamına gelir. Antigone ontolojik terimlerle anlaşılabilir sınıra karşıdır ve Lacan için simgesel öncesi bir alanda ya da bu sınırdaki bulunmak ölmekle eş değerdir. Antigone'nin bu sınır durumu Öteki'nin *jouissance*'nin sonu gelmez tehditlerine maruz kaldığımız anda yaşanan katlanılmaz acının da işaretidir (Sjöholm, 2004, s.102).

O halde *Antigone*'de söz konusu olan Hegel'in iddia ettiği gibi iki yasanın ya da iki söylemin karşıtlığı değil (Lacan, 1997, s. 254), etik arzusunun içsel çatışmasıdır. Zira Lacan Hegelci diyalektiğin iki söylemi uzlaştırarak sona erdiği iddiasına karşılık, gerçek bir uzlaşımın nerede olduğunu sorar (Lacan, 1997, s. 249). Lacan için metindeki çatışma sadece kahramanın arzusunun göstergesi olması bakımından önemlidir. Lacan *Antigone*'yi metafizik bir arzu figürü gibi okuyarak, onu tarihsel bağlamından ve siyasi içerimlerinden soyutlar. Lacan için *Antigone* estetik ve etik bir içerime sahiptir.

Seminer'in izleği göz önünde bulundurulduğunda, Lacan'ın panteonunun Sokrates, Oidipus, Thomas Moore ve Geronimo gibi figürlerinden olan *Antigone*'nin psikanaliz etiğine nasıl bağlandığını belirginleştirmek gerekmektedir. Öncelikle telafisi olmayan simgesel ölümün taraftarı *Antigone*'nin arzusunun, psikanalizce saf ve imkânsız olması psikanalitik aktarımın doğasından kaynaklanır. Simgesel zincire ket vurmak psikanalitik deneyimin obsesif nevrozlarından histeri vakalarında sıklıkla rastlanan bir durumdur. Analiz deneyiminde analist tarafından arzusunun sabitleyen bu hastaların gösteren zincirleri harekete geçirilmeye çalışılır. Aktarımın doğası *konusan* iki özneyi gerektirdiğinden bu tarz vakaların sonuca bağlanması mümkündür. Bu bağlamda *Antigone* örneğinin imkânsızlığı, arzusunun *konusan* bir varlığa yönelmek yerine saf bir varlığa yönelmesi olgusunda temellenir. Lacan'da bir gösteren olarak öznenin arzusu dolayısıyla başka bir gösterene hitap ettiği ve gösterenin simgesele işaret ettiği düşünülürse, bir cesetin aktarım zincirinde yerinin olmadığı açıktır. Aktarım için ikinci kişinin olması yetmez, aynı zamanda bu kişinin simgesele kaydolmuş *konusan* bir varlık olması zorunludur. Dolayısıyla *Antigone* yalnızca aşırı bir örnek olarak bizi büyüler, fakat onunla özdeşleşemeyiz. O insanın varoluş acısının, simgesele sürekli müdahalelerinde yarattığı ölüm, ölümsüzlük ve doğmamış olma fantezilerinin uç örneğidir.

Fakat bu noktada “ölümsüzlük takıntısı” olan Sokrates ile varolmamış olmayı düşleyen Sade'den farklı olarak, *Antigone*'yi ayrıcalıklı kılan özelliği es geçilmemelidir. Lacan için trajik kahramanlar kendilerini herhangi bir alana konumlandırmazlar: Onlar kendilerini doğrudan bir sınır hattında, yaşam ile ölüm arasında bulurlar (Lacan, 1997, s. 272). Nitekim *Antigone*'de kahramanların, eylemlerini yönlendiren buyrukların kaynağı konusunda kafaları karışıktır. Her iki kahramanda eylemlerinin meşruluğu konusunda bir güvenceye sahiptir; eylemlerini gerekçelendirirken aynı tanrılara gönderme yaparlar (Lacan, 1997, s. 276). Zira bu arada kalmışlık durumunda tanrılara

müracaat etme trajik hareketi başlatmak; ölümü yaşama yerleştirmek anlamına gelir. Bu bağlamda Lacan için trajedi, arzu nesnesi ile arzuyu belirleyen sembolik düzen arasında konumlanır (Sjöholm, 2004, s. 103).

Yaşayan ölü Antigone'nin bir yandan (anarşist değil) otonom olarak simgesele başkaldırması öte yandan ağabeyinin zatını değil saf varlığını arzularak *jouissance*'ını dizginlemesi arafta kalışını ortaya koyar. Bu imgenin izleyici de yarattığı huzursuz *katharsis* ise hem simgesel tarafından dayatılmış arzulara biçimlerinin kendine yabancılaşmayı getirdiğinin farkına varılmasını gerektirir; hem de *jouissance* kılavuzluğundaki bir tercihin imkânsızlığını gösterir. Sonuç olarak psikanaliz etiği için Antigone imgesinden çıkartılması gereken, simgesel dayatmaların asgariye indirildiği alternatif bir öznellik biçimine giden yolda, öznenin kendi tarihini gerçekleştirme imkânına bir örnek –ama uç bir örnek- teşkil edisidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Antigone'nin başkaldırısının öznenin kaydolduğu simgeselliğe alternatif teşkil edecek bir düzene imkan sağlayıp sağlamadığı oldukça tartışmalıdır. Žižek'e göre Antigone Kreon'a "hayır!" derken dişil ve yıkıcı bir eylem gerçekleştirir ve bu otantik etik eyleminin sonucunda toplumdan aforoz edilirken aynı zamanda "özgürleşir" (1992, s. 77). Bununla birlikte Antigone Kreon'a "hayır!" diyerek bütün olası teklifleri reddetmek vasıtasıyla, düpedüz intihar eder; kendini toplumun dışına çıkarır (1992, s. 46). Bu haliyle Žižek için Antigone'nin özgürlüğü simgesel için bir anlam ifade etmez görünmektedir. Nitekim Žižek için Lacan etiğinin saf arzu etiği olarak görülmediği açıktır:

Dürtü (itki) ile arzu arasındaki bu ilişkiyle bağlantılı olarak, psikanalitik etiğin Lacancı 'arzundan vazgeçme' düsturuna küçük bir düzeltme yapmayı göze alabiliriz belki: Arzunun kendisi zaten, yola gelmez dürtü karşısındaki belli bir teslimiyet, bir tür taviz, metonimik bir yerdeğiştirme, geri çekilme, savunma değil midir? "Arzulamak" dürtüye teslim olmak demektir -Antigone'yi izleyip 'arzumuza sahip çıktığımızda' tam da arzu alanından çıkıyor, arzu kipliğinden saf dürtü kipliğine geçiyor olmaz mıyız? (Žižek, 2005b, s. 38)

Žižek tarafından vurgulanan kaçınılmaz simgesellik, halihazırdaki toplumsal ve cinsel kimlik kurulumuna herhangi bir alternatif geliştirmenin olanaksızlığına vurgu yapması bakımından son derece kötümser bir tablo sunar. Bu haliyle Lacan'ın *Antigone* okuması simgeselden asli bir kopuşu

vaat etmiyorsa, ne tür bir olanağa kapı aralayacaktır? Dahası simgeselin bağrındaki öznenin Antigone gibi uç bir örnek vesilesiyle sınırdaki anlık ve *kathartik* bulunuşu, simgeselin varlığını güvence altına almaya yarayan stratejik bir hamleye mi işaret eder? Leonard'ın belirttiği üzere, Lacan tarafından yapıldığı şekliyle Antigone'yi bilinçdışı psikanaliz etiğinin konuşan öznesi olarak konumlandırmak, nihayetinde Hegelci diyalektiği onaylamak anlamına gelir. Bu yüzden Lacan'ın anti-humanist etik programının anti-politik içerimi, Antigone'yi güzellik maskesiyle sarmalayan etik ve estetik bir hiledir; nihayetinde Lacan'ın etiği Kreon'un yanında konumlanarak, erkek egemen politik alana katkıda bulunur (Leonard, 2006, s. 137-138). Fakat Antigone'nin arzusu söz konusu olduğunda Lacan'ın Hegelci olmaktan ziyade Freudcu olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle ki trajik sistemlerin ölüme karşı aldıkları konum hatırlanacak olursa, Lacan'ın psikanaliz etiğinde Freud tarafından "Uygarlığın Huzursuzluğu" olarak tanımlanan toplumsal nevroz vakasına (Freud, 2011b, s. 100) özneler düzeyinde çözüm aranmaktadır.

Psikanaliz etiğinin simgesellikten kopuşu vaat etmeksizin, simgeselin dayatmalarının farkında olan bir öznenin kurulumunu önermesi Butler'a göre yine de yetersiz bir çözüm denemesidir. Hegel-Lacan karşıtı bir noktada konumlanan Butler, *Antigone'nin İddiası*'nda çeşitli açılardan Lacan'ı ve Lacancıları eleştirir. Bu eleştirinin satır başlarını şöyle sıralamak mümkündür: Lacan Antigone'yi içinden geçtiği tarihsel dramadan soyutlayarak, bazı yaşamların nasıl tam da onlara ait tarihsel drama nedeniyle silinemezliğin sınırına sürüldüğünü sormayı başaramaz (Butler, 2007, s. 73). Nitekim Antigone post-Oidipal bir figürdür; Oidipus'un ihlal ederek aynı zamanda tesis ettiği kuralların istikrarını ortadan kaldırır (Butler, 2007, s. 38). O simgesel düzen tarafından kurulan istikrarlı akrabalık ilişkilerinin olduğu "normal" bir aileye mensup değildir. Onun taşıdığı tarihsel yük ve istikrarsız akrabalık konumları göz önünde bulundurulmaksızın, eylemi saf arzusunun yörüngesine girmekle açıklanamaz. O'nun ayrıcalıklı konumunun krize sürüklediği şey temsil işlevinin kendisidir (Butler, 2007, s. 38). Antigone alternatif akrabalık biçimlerinin düşünülmesine imkân sağlar:

Antigone sembolik yasaya riayet etmez ve yasanın nihayetinde eski haline gelebileceğine dair işaret vermez. Akrabalık normlarıyla sarmalanmış olsa da aynı zamanda bu normların dışındadır. Şu gerçek, işlediği suçu daha da karmaşıktır: Geldiği ve aktardığı akrabalık çizgisi, Antigone'nin varlığının koşulu olan bariz ensest edim nedeniyle karmaşıklaşmış bir baba konumundan türemiştir; bu konum onun ağabeyini babası kılar, Antigone'nin dilsel olarak "anne" hariç bütün

akrabalık konumlarını –akrabalık ve cinsiyet tutarlılığı pahasına-
doldurduğu bir anlatıyı başlatır. (Butler, 2007, s. 77)

Bununla birlikte Butler’a göre Antigone ağabeyinin olanaksız ve saf ontolojisini yeniden ele geçirmek için toplumunun sembolik bağlarını terk ederek ölüme gitmez (Butler, 2007, s. 76). Antigone ağabeyine sevgisini aşırıya götürerek akrabalık ile sembolüğü eklemleyen ensest tabusuna aykırı eylemde bulunduğu için ölümcül bir lanete uğrar. Lacan Antigone’yi simgeselin sınırına konumlandırırken, yaşanabilirlik koşullarının simgesel tarafından belirlendiğini göz ardı eder. Antigone’nin ensest imalı iddiası ve edimi simgeselin dışında değil; bizzat simgeselin içinde konumlanır (Butler, 2007, s. 99).

Sonuç olarak Butler *Antigone’nin İddiası*’nda, temsil işlevi zaten sallantıda olan Antigone’yi, feminist bir siyaset türünün temsilcisi haline getirmeksizin Steiner’in sorusuna yanıt arar. Foucaultcu iktidar perspektifinden hareketle yasanın neliğini soruştururken, yürürlükteki yasa karşısında hangi toplumsal düzenlemelerin meşru aşk olarak tanınabildiğini; hangi ölümlerin gerçek ve mühim kayıplar olarak alenen yasanın tutulabildiğini; hangi akrabalık biçimlerinin hukuk ve tıp kurumlarının onayından geçebildiğini soruşturur. Butler’ın toplumsal cinsiyet ve akrabalık üzerine ufuk açıcı yorumlarına rağmen, Lacan’da ya gözden kaçırdığı bazı hususlar bulunmaktadır. Öncelikle Antigone’nin otonomluğu üzerinden geliştirilecek bir etiğin ve siyasi olanağın var olduğu söylenmelidir. Özellikle Badiou’nun, iletişim etiğinin tersine bir hakikatler etiği ortaya koyarken, Lacan’ın *gerçek etiği*’nden ilham aldığı göz önünde bulundurulursa (Badiou 2006, s. 60; 118), psikanalizin öznenin kendi tarihini gerçekleştirmesine yol açan “arzunu terk etme” buyruğunun önemi teslim edilebilir. Badiou’nun felsefi etiğinde bir hakikatin, bir durum *içinde* cereyan eden ama ona ait olmayan bir olayın sonuçlarına gösterdikleri *sadakati* dirençle koruyan özneler sayesinde varlık kazanması (Hallward, 2006, s.139) bu yaklaşımın yansımasıdır. Şu farkla ki Gerçek söz konusu olduğunda Lacan’ın anti-felsefesinde *söylemekten* ziyade *göstermenin* ağır bastığı yerde, Badiou’nun etiğinde Gerçek ya da hakikat karşılaşıldığında unutulmayacak, izi sürülecek ve sadakate bağlanılacak bir olaydır.

Psikanaliz etiğinin hakikatler etiğine bağlanmasından başka, Lacan’ın düşüncesinin yarattığı siyasi olanaklardan da kısaca bahsetmek gerekmektedir. Stavrakakis’in ifade ettiği üzere Lacancı kuram özne ve örgütlü Başka (Öteki) arasındaki (negatif) diyalektiği aydınlatmakta ve ayrıca sosyal

yaşamın örgütlü yapılarına itaat etme ve bağlanma sorununu çözmektedir (Stavrakakis, 2009, s. 496). Özellikle bu çözüm Foucault'nun etiğinde teorik olarak özgürlük imkânının bulunduğu, fakat pratikte neden direnişe bu denli az rastlandığını açıklamaktadır. Nitekim Foucault felsefesinde iktidarın mikro yapısı ve hakikat rejimlerinin özne üzerindeki tahakkümü, öznelerin kendilerini neden söylem ve otorite ilişkisi içinde inşa etmeyi kabul ettiklerini açıklamaya yetmemektedir. Bu gönüllü itaat meselesinin anlaşılması noktasında Lacan'ın özne ve Öteki arasında kurduğu ilişki oldukça aydınlatıcıdır. Yukarıda da bahsedildiği üzere Lacan'da öznenin negatif ontoloji yoluyla kurulumunda eksiklikle damgalanması ve sürekli olarak Öteki ile özdeşleşmeyi arzulaması simgesel düzende öznelerin gönüllü itaatini açıklar. Yine bir gösteren olarak öznenin Öteki'ye hitap ettiği yerde Öteki'nde de bir eksikliğin olması, öznelerin gönüllü itaatinin yanına bir de hevesli sıfatını eklemeyi sağlar. Dahası Lacan'ın kuramının Öteki'ndeki eksikliğe işaret eden bu yönü, aynı zamanda iktidar yapılarının özneyi bütünüyle belirlemedeki acizliğini de açıklar (Stavrakakis, 2009, s. 501). O halde Lacan'ın arzulayan özne yaklaşımı, Foucault'nun varsaydığı şekliyle iktidarın çeşitli araçlar ve stratejiler aracılığıyla özneyi kurmadığını; fakat özne ile iktidar arasında simbiyotik bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır.

Psikanaliz etiğinin siyasi açılımlarına ilişkin bir diğer olanak politik ve politik olan ayrımı aracılığıyla temsil meselesine bağlanmaktadır. Lacan'da Gerçek'in simgeseldeki boşluk olarak "gösterilmesi" ve bu yolla simgeselde anlamın, Derridacı bir bağlamda sürekli ertelenmesi (*différance*), anlamı kapatmanın veya sabitlemenin imkânsızlığını ortaya koyar. Lummerding'e göre de buradan şöyle bir sonuç çıkar:

[Gerçek] Anlamın kapatılmasının veya sabitlenmesinin imkânsızlığı dolayısıyla sadece anlamın temel belirsizliğine işaret etmekle kalmayıp sabit bir bağdaşık fantazmasının yeniden var edilmesini sürekli kıldığı ve bununla beraber telafi edilemez hale getirdiği ölçüde anlamın imkânlılığının da önkoşulunu teşkil ediyor. Buradan çıkan ise, her türlü anlam veya gerçeklik kurgusunun her seferinde sadece hegemonik ilişkiler içerisinde (yeniden) eklemelerinin geçici ve koşullu sonucu olabileceği ve kendini hiçbir şekilde herhangi bir ön adım üzerinden meşrulaştıramayacağıdır. Böylece anlam kapanmasının olanaksızlığı aynı zamanda *Politik olanın* temelini oluşturur. *Politik olan, Gerçek (Reel)* boyutuna aittir ve (...) Semboliğin boyutuna giren 'politika'dan ayrı düşünülmelidir. (Lummerding, 2009, s. 565)

O halde Lacan'ın Gerçek'inin gösterilemezliği ve bu yolla simgeselin anlamının kapatılamazlığı *politik öznenin* edindiği kimliklerin herhangi bir dışsal göndergeye veya üst bir merciye dayandırılmayacağını ortaya koymaktadır. Çünkü simgesel yapıdaki boşluğa işaret eden *politik olan* öznenin gösteren yokluğu, temsili olanaksız kılar. Bununla birlikte onun temsil edilemezliği, temsil edilebilir olan *politik öznenin* temelsizliğini; kimliklerinin ve toplumsal cinsiyetlerinin uçuculuğunu; sadece hegemonik mücadele süreçlerinin geçici sonucundan başka bir şey olamayacağını ortaya koyar.

KAYNAKÇA

Arrigo, B. (2004) The Inside Out of the Dangerous Mentally Ill: Topological Application to Law and Social Justice, ed. E. Ragland & D. Milovanovic, *Lacan: Topological Speaking*, New York: Other Press, s. 150-173

Badiou, A. (2006) *Etik*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2007) *Antigone'nin İddiası Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. A. Ergenç, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Butler, J. (2010) *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. B. Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (1986) *Glas*, trans. J. P. Leavey, Jr. & R. Rand, Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Felman, S. (2009) "Jacques Lacan ve İçgörü'nün Serüveni Çağdaş Kültürde Psikanaliz", çev. S. Kibar, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 89-100.

Freud, S. (2010) *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. A. Öneş, İstanbul: Say Yayınları.

Freud, S. (2011a) *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. A. Babaoğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

- Freud, S. (2011b) *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (2012) *Totem ve Tabu*, çev. K. Şipal, İstanbul: Say Yayınları.
- Goldhill, S. (2006) “Antigone And The Politics Of Sisterhood”, *Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought*, ed. V. Zajko & M. Leonard, New York: Oxford University Press, s. 141-162.
- Hallward, P. (2006) İngilizceye Çevirenin Son Sözü. *Etik* içinde, A. Badiou. çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 137-169.
- Irigaray, L. (1987) *Speculum of the Other Woman*, trans. G. G. Gill, New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1994) *Thinking the Difference: For a Peaceful Revolution*, trans. K. Montin, New York: Routledge.
- Kütahneçi, M. (2009) “Lacan ve Ölüm”, çev. H. İ. Mavituna, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 465-478.
- Lacan, J. (1988a) “A Materialist Definition of the Phenomenon of Consciousness”, trans. S. Tomaselli, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* içinde ed. J. A. Miller, London: Macmillan Publishers, s. 40-52.
- Lacan, J. (1988b) “Play Of Writings”, trans. S. Tomaselli, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955* içinde ed. J. A. Miller (Ed.). (102-113), London: Macmillan Publishers.
- Lacan, J. (1990) *Television*, trans. D. Hollier vd, ed. J. Copjec, New York: W. W. Norton Company.
- Lacan, J. (1994) *Fallus'un Anlamı*, çev. S. M. Tura, İstanbul: Afa Yayınları.

- Lacan, J. (1997) *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, trans. D. Porter, ed. J. A. Miller, New York: W. W. Norton Company.
- Lacan, J. (1998a) “In You More Than You”, trans. A. Sheridan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan, Book 11)* içinde. J. A. Miller, New York: W. W. Norton Company, s. 263-276.
- Lacan, J. (1998b) *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge: The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore*, trans. B. Fink, New York: W. W. Norton Company.
- Lacan, J. (1998c) “Tuché And Automaton”, trans. A. Sheridan, J. A. Miller (Ed.), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (The Seminar of Jacques Lacan, Book 11)* içinde ed. J. A. Miller, New York: W. W. Norton Company, s. 53-64.
- Lacan, J. (2005a) “Kant with Sade”, trans. B. Fink, *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde New York: W. W. Norton Company, s. 645-668.
- Lacan, J. (2005b) “On a Question Prior to Any Possible Treatment of Psychosis”, trans. B. Fink, *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde New York: W. W. Norton Company, s. 445-488.
- Lacan, J. (2005c) “Seminar on ‘The Purloined Letter’”, trans. B. Fink, *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde New York: W. W. Norton Company, s. 6-48.
- Lacan, J. (2005d) “The Mirror Stage as Formative of the / Function as Revealed in Psychoanalytic Experience”, trans. B. Fink, *Écrits: The First Complete Edition in English* içinde New York: W. W. Norton Company, s. 75-81.
- Leonard, M. (2006) “Lacan, Irigaray, and Beyond: Antigones and the Politics of Psychoanalysis”. *Laughing With Medusa Classical Myth And Feminist Thought* içinde ed. V. Zajko & M. Leonard, New York: Oxford Universty Press, s. 121-139.

- Lévi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*, trans. J. H. Bell & J. H. Von Sturmer, Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1975) “Mitlerin Yapısı”, çev. Fatma Akerson, *Felsefe Arkivi*, Sayı 19, İstanbul, s. 153-180.
- Lummerding, S. (2009) “Gerçek (Reel). Cins (Queer) Cinsiyet ve Politik Olana Yeni Tanımlar”, çev. V. Kutelas, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 563-574.
- Miller, P. A. (2007) “Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation”, *Phoenix*, Vol. 61, No. 1/2, s. 1-14.
- Moati, R. (2009) “Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tinini Semptomolojisi): Lacan Hegel’e Karşı Mı Yoksa Onunla Birlikte mi?”, çev. N. Başer & K. Canatar, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 303-364.
- Nasio, J. D. (2007) *Jacques Lacan’ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, çev. Ö. Erşen & M. Erşen, Ankara: İmge Kitabevi.
- Nasio, J. D. (2009) “Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları”, çev. A. Karakış, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 48-53.
- Sjöholm, C. (2004) *The Antigone Complex Ethics and the Invention of Feminine Desire*, California: Stanford University Press.
- Sofokles (2010) *Oidipus Kolonos’ta*, çev. F. Akderin, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- Sofokles (2011) *Antigone*, çev. G. Dilmen, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.

Stavrakakis, Y. (2009) “Öznellik ve Örgütlü Başka: Simgesel Otorite ve Fantazmatik Jouissance Arasında”, çev. S. A. Bayram, *MonoKL*, Sayı VI-VII, ed. Y. Keskin, İstanbul: Bayrak Yayıncılık, s. 496-515.

Steiner, G. (1996) *Antigone*, New Haven: Yale University Press.

Vernant, J. P. & Vidal-Naquet, P. (2012a) “Aksak Tiran: Oidipus’tan Periandros’a”, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya* içinde çev. S. Tamgüç & R. F. Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 281-319.

Vernant, J. P. & Vidal-Naquet, P. (2012b) “Çokanlamlılık ve Altüst Oluş”, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya* içinde çev. S. Tamgüç & R. F. Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 119-164.

Vernant, J. P. & Vidal-Naquet, P. (2012c) “Kompleksiz Oidipus”, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya* içinde çev. S. Tamgüç & R. F. Çam, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 89-117.

Žižek, S. (1992) *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, New York: Routledge.

Žižek, S. (2005a) “Kant ile Sade: İdeal Çift”, çev. A. Kaftan, *Cogito*, Sayı 41-42, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 182-190.

Žižek, S. (2005b) *Yamuk Bakmak*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Zupančič, A. (2011) *Komedi: Sonsuzun Fiziği*, çev. T. Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.