JACQUES LACAN

Jacques Lacan, çağdaş düşünürler arasında en zorlu ve tartışmalı isimlerden biri olmasının yanı sıra, Freud'dan bu yana en etkili psikanalisttir. Lacan'ın teorisi, danışma odasının çok ötesine geçerek edebiyat, sinema, cinsiyet ve sosyal teori gibi çok çeşitli disiplinlerle iç içe geçmiştir. Bu kitap, Lacan'ın kariyerinin tümünü kapsar ve Lacan'ın kavramları ile aşağıdaki konulardaki yazıları hakkında anlaşılır bir rehber sunar:

- hayali ve sembolik
- Oedipus kompleksi ve fallusun anlamı
- özne ve bilinçdışı
- gerçek
- cinsel farklılık.

Lacan'ın çalışmalarını çağdaş Fransız düşüncesi ve psikanaliz tarihi bağlamında ele alan Sean Homer'ın *Jacques Lacan* kitabı, bu etkili teorisyen için ideal bir giriş niteliğindedir.

Sean Homer, Yunanistan'daki City College'da Medya Çalışmaları alanında kıdemli öğretim görevlisidir. *Fredric Jameson* (1998) kitabının yazarı ve *Fredric Jameson: A Critical Reader* (2004) kitabının (Douglas Kellner ile birlikte) ortak editörüdür.

ROUTLEDGE ELEŞTİREL DÜŞÜNÜRLER

Seri Editörü: Robert Eaglestone, Royal Holloway, Londra Üniversitesi

Routledge Critical Thinkers, çağdaş eleştirel düşüncenin önemli figürlerine yönelik, kolay anlaşılır giriş kitaplarından oluşan bir seridir.

Tarihsel ve entelektüel bağlamlara özel bir odaklanma ile her cilt, önemli bir teorisyenin:

- önemi
- motivasyon
- ana fikirleri ve kaynakları
- diğer düşünürler üzerindeki etkisi

Kapsamlı açıklamalı ek okuma kılavuzlarıyla son bulan *Routledge Critical Thinkers serisi*, öğrencilerin günümüzün en heyecan verici eleştirel düşünceye açılan kapısıdır.

Şu anda mevcut olanlar:
Roland Barthes, Graham Allen
Jean Baudrillard, Richard J. Lane
Simone de Beauvoir, Ursula Tidd
Maurice Blanchot, Ullrich Haase ve William Large *Judith Butler*, Sara Salih
Gilles Deleuze, Claire Colebrook
Jacques Derrida, Nicholas Royle
Michel Foucault, Sara Mills
Sigmund Freud, Pamela Thurschwell
Stuart Hall, James Procter
Martin Heidegger, Timothy Clark
tarafından *Fredric Jameson,* Adam Roberts tarafından *Julia Kristeva,* Noëlle McAfee tarafından *Jean-François Lyotard,* Simon Malpas tarafından *Paul de Man,* Martin McQuillan tarafından *Friedrich Nietzsche,* Lee Spinks tarafından
Paul Ricoeur, Karl Simms
Edward Said, Bill Ashcroft ve Pal Ahluwalia
Gayatri Chakravorty Spivak, Stephen Morton
Slavoj Z̆iz̆ek, Tony Myers

Bu seri hakkında daha fazla bilgi için bkz. www.literature.routledge.com/literature

JACQUES LACAN

Sean Homer

Routledge
Taylor & Francis Group
LONDRA VE NEW YORK

İlk olarak 2005 yılında
Routledge tarafından
yayınlanmıştır
2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN

Routledge tarafından ABD ve Kanada'da eşzamanlı
olarak yayınlanmıştır
270 Madison Avenue, New York, NY 10016

Routledge, Taylor & Francis Group'un bir imzasını taşır

Bu baskı, 2005 yılında Taylor & Francis e-Kütüphanesi'nde yayınlanmıştır.

"Bu kitabın veya Taylor & Francis ya da Routledge'un binlerce e-kitaplık koleksiyonundan herhangi birinin bir kopyasını satın almak için lütfen www.eBookstore.tandf.co.uk adresini ziyaret edin."

© 2005 Sean Homer

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın hiçbir bölümü, yazılı izin
olmaksızın, fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere, şu anda
bilinen veya gelecekte icat edilecek herhangi bir
elektronik,
mekanik veya diğer araçlarla, fotokopi ve kayıt dahil olmak üzere,
ya da herhangi bir bilgi depolama veya erişim sisteminde,
yayıncıların yazılı izni olmadan
.

Bu kitabın katalog kaydı British Library'den temin edilebilir.
Bu kitabın katalog kaydı British Library'den temin
edilebilir

Kongre Kütüphanesi Yayın Katalog Bilgileri
Bu kitap için bir katalog kaydı talep edilmiştir

ISBN 0-203-34723-4 Ana e-kitap ISBN

ISBN 0–415–25616–X (ciltli)
ISBN 0–415–25617–8 (ciltsiz)

İÇİNDEKİLER

Seri editörünün önsözü vii
Teşekkürler xi

NEDEN LACAN? **1**

ANA FİKİRLER **15**
1 Hayali 17
2 Sembolik 33
3 Oidipus kompleksi ve fallusun anlamı 51
4 Bilinçdışının konusu 65
5 Gerçek 81
6 Cinsel farklılık 95

LACAN'DAN SONRA **111**

DAHA FAZLA OKUMA **129**

Alıntı yapılan eserler 141
Dizin 151

SERİ EDİTÖRÜ ÖNSÖZ

Bu serideki kitaplar, edebiyat çalışmaları ve beşeri bilimler üzerinde etkisi olan önemli eleştirel düşünürleri tanıtmaktadır. *Routledge Eleştirel Düşünürler* serisi, çalışmalarınızda yeni bir isim veya kavramla karşılaştığınızda ilk başvurabileceğiniz kitapları sunar.

Her kitap, önemli bir düşünürün temel fikirlerini açıklayarak, bunları bağlam içine yerleştirerek ve belki de en önemlisi, bu düşünürün neden önemli kabul edildiğini göstererek, onun orijinal metinlerine yaklaşmanız için size gerekli donanımı sağlayacaktır. Vurgu, uzmanlık bilgisi gerektirmeyen, özlü ve anlaşılır bir dille yazılmış kılavuzlar üzerindedir. Her ne kadar odak noktası belirli şahsiyetler olsa da, bu dizi hiçbir eleştirel düşünürün bir boşlukta var olmadığını, aksine daha geniş bir entelektüel, kültürel ve sosyal tarihten ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Son olarak, bu kitaplar siz ve düşünürün orijinal metinleri arasında bir köprü görevi görecek; metinlerin yerini almayacak, aksine yazdıklarını tamamlayacak.

Bu kitaplar birçok nedenden dolayı gereklidir. Edebiyat eleştirmeni Frank Kermode, 1997 tarihli otobiyografisi *Not Entitled*'da 1960'lı yıllara ait bir anısını şöyle anlatır:

> Güzel yaz bahçelerinde, gençler bütün gece yan yana uzanır, gündüzün yorgunluğunu atar ve Balili müzisyenlerin çaldığı müziği dinlerlerdi. Battaniyelerinin veya uyku tulumlarının altında, uykulu bir şekilde

o dönemin guruları hakkında uykulu bir şekilde sohbet ederlerdi. Tekrar ettikleri şeyler büyük ölçüde kulaktan dolma bilgilerdi; bu yüzden öğle yemeği sırasında, bu tür şahsiyetlere dair güvenilir ama anlaşılır tanıtımlar sunan, kısa ve çok ucuz bir kitap serisi önerisinde bulunmamın nedeni budur.

Hâlâ 'yetkili ve anlaşılır tanıtımlara' ihtiyaç vardır. Ancak bu seri, 1960'lardan farklı bir dünyayı yansıtmaktadır. Yeni araştırmaların gelişmesiyle birlikte yeni düşünürler ortaya çıkmış, diğerlerinin itibarları ise yükselip düşmüştür. Yeni metodolojiler ve zorlu fikirler sanat ve beşeri bilimler alanlarında yayıldı. Edebiyat çalışmaları artık – eğer hiç öyle olduysa – sadece şiir, roman ve tiyatro oyunlarının incelenmesi ve değerlendirilmesinden ibaret değildir. Aynı zamanda herhangi bir edebi metinde ve onun yorumlanmasında ortaya çıkan fikirlerin, sorunların ve zorlukların incelenmesidir. Diğer sanat ve beşeri bilimler konuları da benzer şekilde değişmiştir.

Bu değişikliklerle birlikte yeni sorunlar ortaya çıkmıştır. Beşeri bilimlerdeki bu radikal değişikliklerin ardındaki fikirler ve konular, genellikle daha geniş bağlamlara atıfta bulunulmadan ya da okuduğunuz metinlere basitçe "ekleyebileceğiniz" teoriler olarak sunulur. Elbette, seçilmiş fikirleri seçmek ya da elinizin altında olanı kullanmak yanlış değildir – hatta bazı düşünürler, aslında yapabileceğimiz tek şeyin bu olduğunu savunmuştur. Ancak, her yeni fikrin birinin düşünce yapısı ve gelişiminden kaynaklandığı ve bu fikirlerin kapsamını ve bağlamını incelemek önemli olduğu bazen unutulur. "Havada asılı" teorilere karşı, *Routledge Critical Thinkers* serisi, önemli düşünürleri ve fikirlerini sağlam bir şekilde bağlamlarına oturtur.

Bunun ötesinde, bu kitaplar düşünürün kendi metinlerine ve fikirlerine geri dönme ihtiyacını yansıtmaktadır. Bir fikrin her yorumu, en masum görüneni bile, örtük ya da açık bir şekilde kendine özgü bir "yönlendirme" sunar. Bir düşünürün metinleri yerine sadece o düşünür hakkında yazılmış kitapları okumak, kendi kararınızı verme şansını kendinizden esirgemek demektir. Bazen, önemli bir şahsiyetin eserine yaklaşmayı zorlaştıran şey, stil veya içerik kadar, nereden başlayacağınızı bilememe hissidir. Bu kitapların amacı, bu düşünürlerin fikirleri ve eserlerine erişilebilir bir genel bakış sunarak ve her düşünürün kendi metinlerinden başlayarak daha ileri

okumalarınız için rehberlik ederek size bir "giriş yolu" sağlamaktır. Felsefeci Ludwig Wittgenstein'ın (1889–1951) bir metaforunu kullanacak olursak, bu kitaplar birer merdivendir; bir sonraki basamağa tırmandıktan sonra atılmak üzere. Dolayısıyla, bu kitaplar sizi yeni fikirlere yaklaşmak için donatmakla kalmaz, aynı zamanda sizi teorisyenin kendi metinlerine geri yönlendirerek

ve kendi bilgili görüşlerinizi geliştirmenizi teşvik ederek size güç verir.

Son olarak, bu kitaplar gereklidir çünkü entelektüel ihtiyaçlar değiştiği gibi, giriş kitaplarının genellikle okunduğu bağlamlar olan dünya çapındaki eğitim sistemleri de kökten değişmiştir. 1960'ların azınlık yükseköğretim sistemi için uygun olan şey, yirmi birinci yüzyılın daha büyük, daha geniş, daha çeşitli ve yüksek teknolojili eğitim sistemleri için uygun değildir. Bu değişiklikler sadece yeni, güncel giriş kitaplarını değil, aynı zamanda yeni sunum yöntemlerini de gerektirmektedir. *Routledge Critical Thinkers* serisinin sunum özellikleri, günümüzün öğrencileri göz önünde bulundurularak geliştirilmiştir.

Serideki her kitap benzer bir yapıya sahiptir. Kitaplar, her düşünürün hayatı ve fikirlerine genel bir bakış sunan ve onun neden önemli olduğunu açıklayan bir bölümle başlar. Her kitabın orta bölümü, düşünürün temel fikirlerini, bağlamını, evrimini ve nasıl karşılandığını ele alır. Her kitap, düşünürün etkisine dair bir değerlendirmeyle sona erer ve fikirlerinin başkaları tarafından nasıl benimsenip geliştirildiğini özetler. Buna ek olarak, daha fazla okuma için kitap önerileri ve açıklamaları içeren ayrıntılı bir son bölüm bulunmaktadır. Bu, "sonradan eklenmiş" bir bölüm değil, her cildin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bölümün ilk kısmında, düşünürün temel eserlerinin kısa açıklamalarını bulacaksınız; bunu, en yararlı eleştirel eserler ve bazı durumlarda ilgili web siteleri hakkında bilgiler izlemektedir. Bu bölüm, okumalarınızda size rehberlik edecek, ilgi alanlarınızı takip etmenizi ve kendi projelerinizi geliştirmenizi sağlayacaktır. Her kitapta, referanslar Harvard sistemi olarak bilinen sistemde verilmiştir (alıntılanan eserin yazarı ve tarihi metin içinde belirtilir ve tüm ayrıntıları kitabın sonundaki kaynakça bölümünde bulabilirsiniz). Bu, çok az alanda çok fazla bilgi sunar.

Serideki düşünürler üç nedenden dolayı 'eleştireldir'. Birincisi, eleştiri içeren konular ışığında incelenirler: esas olarak edebiyat çalışmaları veya İngiliz ve kültür çalışmaları, ama aynı zamanda kitapların, fikirlerin, teorilerin ve sorgulanmayan varsayımların eleştirisine dayanan diğer disiplinler de. İkincisi, eleştireldirler çünkü çalışmalarını incelemek size kendi bilgili eleştirel okuma ve düşünceniz için bir 'araç seti' sağlayacak ve bu da sizi eleştirel hale getirecektir. Üçüncüsü, bu düşünürler kritik öneme sahip oldukları için eleştireldirler: dünya, metinler ve bizim için doğal kabul ettiğimiz her şey hakkındaki geleneksel anlayışları altüst edebilecek fikir ve sorularla ilgilenirler; bu da bize zaten bildiğimiz şeyleri daha derinlemesine anlamamızı ve

yeni fikirler edinmemizi sağlar.

Hiçbir giriş bölümü size her şeyi anlatamaz. Ancak, eleştirel düşünmeye bir giriş sunarak, bu seri sizi üretken, yapıcı ve potansiyel olarak hayatınızı değiştirebilecek bir faaliyete dahil etmeyi umuyor.

TEŞEKKÜR

Bu kitabın yazımı sırasında gösterdikleri sabır ve verdikleri destek için Bob Eaglestone ve Liz Thompson'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca, çok değerli eleştirileri ve tavsiyeleri için Eugenie Georgaca'ya da teşekkür ederim.

NEDEN LACAN?

Jacques Lacan (1901–81), psikanalizin yaratıcısı ve kurucusu Sigmund Freud'dan (1856–1939) bu yana tartışmasız en önemli psikanalisttir. Oldukça tartışmalı olan Lacan'ın çalışmaları, hem bilinçdışı zihin teorisi hem de klinik uygulama olarak psikanalizi dönüştürmüştür. Günümüzde dünyadaki analistlerin yüzde 50'den fazlası Lacan'ın yöntemlerini kullanmaktadır. Aynı zamanda, Lacan'ın muayene odasının sınırları ötesindeki etkisi, modern psikanalitik düşünürler arasında eşsizdir. Lacan'ın düşüncesi günümüzde edebiyat ve sinema çalışmaları, kadın çalışmaları ve sosyal teori disiplinlerine yayılmış olup, eğitim, hukuk çalışmaları ve uluslararası ilişkiler gibi çok çeşitli alanlarda uygulanmaktadır. Günümüzde beşeri ve sosyal bilimler öğrencisi için, bir düzeyde Lacan'ın fikirleriyle ilgilenmemek neredeyse imkansızdır; ilk elden olmasa bile, onun etkilediği (ya da öfkelendirdiği, göreceğimiz gibi) bir düşünür aracılığıyla. Laura Mulvey'in "Görsel Zevk ve Anlatı Sineması" (1975) ve Jacqueline Rose'un *"Görüş Alanında Cinsellik"* (1986); Shoshana Felman'ın *"Edebiyat ve Psikanaliz, Okuma Sorunu: Aksi Halde*" (1982) ve Peter

Brooks'un *"Reading for the Plot*" (1992); ya da Louis Althusser'in "Freud and Lacan" (1984a [1964]) ve Slavoj Z̆iz̆ek'in *"The Sublime Object of Ideology*" (1989) gibi eserler artık kendi alanlarında klasik olarak kabul edilmektedir.

Edebiyat çalışmaları perspektifinden bakıldığında, 1970'lerin ortalarında, başlangıçta feminist ve Marksist edebiyat eleştirmenleri tarafından keşfedilen Lacan,

Psikanalitik eleştirinin oldukça can çekişen uygulamasını yeniden canlandırdı ve psikanalizi eleştirel teorinin en ön saflarına geri yerleştirdi. Edebiyata yönelik Freudcu ve post-Freudcu okumalara yönelik başlangıçtaki büyük coşkunun ardından (klasik Freudcu okumalar hakkında bir inceleme için bkz. Wright (1998)), psikanalitik eleştiri, metinler içindeki Oedipus senaryolarını tespit etmek ve fallik sembolizmi saptamak gibi indirgemeci bir uygulamaya dönüşmüştü. Lacan'ın bilinçdışının bir dil gibi yapılandırıldığına dair kavrayışı (bkz. Bölüm 4) ve sembolik düzen ile özne arasındaki ilişki (bkz. Bölüm 2), metin içindeki bilinçdışı arzunun oyununu anlamaya yepyeni bir yol açtı. Psikanalitik eleştirinin amacı artık fallik sembolleri aramak ya da Hamlet'in babasının intikamını almaktaki tereddütünü annesine karşı bastırılmış cinsel arzusu ile açıklamak (bkz. Jones 1949) değil, bilinçdışı arzuların metin içinde dil aracılığıyla kendini gösterme biçimini analiz etmekti. Dolayısıyla Lacan'cı eleştirinin odak noktası, karakterin ya da yazarın bilinçdışı değil, metnin kendisi ve metin ile okuyucu arasındaki ilişkidir. Sinema ve kadın çalışmalarında, Paris'ten gelen bu genellikle tuhaf ve yabancı fikirlerin ithali, 1970'lerde bunların üniversite disiplinleri olarak yerleşmesiyle neredeyse eşanlamlı hale gelmiştir. Lacan'ın ayna evresi ve benliğin oluşumu teorisi (bkz. Bölüm 1), birçok sinema teorisyeni tarafından, ekrana yansıtılan film ile bunun film izleyicisini veya sinema seyircisini nasıl etkilediği arasındaki ilişkinin bir modeli olarak kabul edildi. Lacan'ın, bir öznenin sosyal dünyada kendini nasıl bir 'ben' olarak tanımladığına dair karmaşık kavramı, sinema izleyicilerinin ekrandaki imgelerle nasıl özdeşleştiğini anlamak için, sadece olumlu ve olumsuz imgeleri (genellikle erkeklerin güçlü ve olumlu imgeleri ile kadınların pasif veya olumsuz imgeleri) tanımlamanın ötesinde, yararlı bir yol olarak görüldü. Benzer şekilde, Lacan'ın Freud'un cinsel farklılık teorisini (bkz. Bölüm 6) geliştirmesi, kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmaları içinde yeni tartışma alanları açtı. 1970'lerde kadın çalışmaları, cinsiyetin sosyal yönlerine odaklanma eğilimindeydi; yetiştirilme ve kimlik üzerindeki sosyal ve ailevi etkileri inceliyordu. Lacancı psikanaliz, bu çalışmaya öznelliğin bilinçdışı ve dil ile olan hayati bağlantısını ve cinsel farklılığın bilinçdışı düzeyde oluştuğu anlayışını kattı. Son olarak, sosyal teori ve uluslararası ilişkiler alanında, Slovenyalı Lacancı filozof
Slavoj Žižek gibi isimler, sosyal ve ulusal çatışmaların altında yatan bilinçdışı süreçler ve fanteziler ile ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobiye ilişkin anlayışımız üzerinde muazzam bir etki yarattı

çatışmaların yanı sıra ırkçılık, cinsiyetçilik ve homofobinin altında yatan bilinçdışı süreçler ve fanteziler hakkındaki anlayışımıza muazzam bir etki yaptı. Sonraki bölümlerde tüm bu terimlere ve konulara geri dönüp bunları açıklayacağım; özellikle de Lacan'cı fikirlerin edebiyat ve kültür çalışmaları alanında nasıl uygulandığına odaklanacağım.

Öyleyse, Lacan'ın projesini ve teoriye katkısını nasıl özetleyebiliriz? Psikanaliz, Freud'un çalışmalarından kaynaklanır ve günümüze kadar onun teorilerine dayalıdır; ancak Freud'dan sonra gelen her nesil analist, bu teorileri güncellemeye ve düzeltmeye, ayrıca onun geride bıraktığı çelişkileri çözmeye çalışmıştır. Lacan, bu sürekli revizyon süreciyle psikanalizin asıl amaçlarını gözden kaçırdığını, muhafazakar ve gerici hale geldiğini savunmuştur. Teorinin daha rahatsız edici ve tedirgin edici yönlerini, özellikle de zihinsel yaşamımızda bastırılmış, bilinçdışı arzunun altta yatan varlığını önemsizleştirerek, psikanaliz kendini saygın hale getirmiş, ancak radikal kenarını kaybetmiştir. Bu nedenle, 1950'lerin başında Lacan, "Freud'a dönüş"ün, yani Freud'un kendi metinlerine dönüşün ve bu metinlerin dikkatli bir şekilde okunup anlaşılmasının gerekliliğini ilan etmiştir. Sonraki 26 yıl boyunca bu dikkatli okuma projesiyle uğraşacak ve bu süreçte psikanaliz teorisini yeniden yapılandıracaktır.

Bu projeyi ve önemini daha iyi anlamak için, Lacan'ın çalışmalarını Fransa'da psikanalizin gelişimi bağlamında kısaca ele almamız çok önemlidir. Lacan'ın fikirlerinin bağlamlarını sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alacağım, ancak çalışmalarını daha yakından incelemeye başlamadan önce genel bir bakış elde etmek önemlidir.

BAĞLAM İÇİNDE LACAN

Lacan, Paris'in Montparnasse semtinde rahat bir orta sınıf Katolik ailede büyüdü. Prestijli bir Katolik okulu olan Collège Stanislas'a gitti ve burada olağanüstü olmasa da çok zeki bir öğrenci olarak tanındı. Ancak Lacan, din derslerinde ve Latince'de üstün başarı gösterdi. Okuldayken felsefeye ve özellikle de Tanrı'nın varlığı fikriyle yoğun bir şekilde ilgilenen Baruch Spinoza'nın (1632–77) çalışmalarına ömür boyu sürecek bir tutku geliştirdi. Spinoza Yahudi'ydi ancak çalışmaları nedeniyle sapkın olarak aforoz edildi ve Hıristiyanlar da

onu ateist olarak kınadılar. Okulda Lacan, "ateist" Spinoza'nın ölümünden sonra yayınlanan *Etik* kitabının bir şemasını

kitabının bir şemasını asmıştı – bu, orta sınıf Katolik bir ailede yetişmiş olması göz önüne alındığında açıkça yıkıcı bir eylemdi ve genellikle kurumlara ve otoriteye karşı tutumunun erken bir göstergesi olarak yorumlanan bir hareketti. Okulu bitirdikten sonra Lacan tıp okumaya devam etti ve psikiyatride uzmanlaştı; özellikle psikozlara ilgi duyuyordu. 1930'ların başında iki önemli entelektüel karşılaşma yaşayana kadar psikiyatride geleneksel bir kariyer izleyecek gibi görünüyordu. İlk olarak, 1930'da sürrealist bir dergide, pek tanınmayan ressam Salvador Dali'nin (1904–89) "Paranoya" üzerine yazdığı bir makaleyi okudu. İkincisi ise, 1931'de Freud'u okumaya başladı. Bu iki karşılaşma, Lacan'ı psikanaliz alanıyla ömür boyu sürecek bir ilişki kurmaya ve bu alanı dönüştürmeye itecekti.

Psikanalizin Freud ve 1900 yılında yayınlanan *Rüyaların Yorumu* (bkz. 1991a) ile başladığı söylenebilir; bunu kısa bir süre sonra *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (1991b [1901]), *Şakalar ve Bilinçdışı ile İlişkileri* ve "Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme" (her ikisi de 1905; bkz. 1991c ve d) gibi metinlerle devam etmiştir. 1920'lerde, yeni ortaya çıkan psikanaliz disiplinine ilgi arttıkça, farklı ülkelerde çok farklı görüşlerle karşılanmıştır. Başlangıçta, Kuzey Amerika ve Britanya'da hem psikiyatri hem de psikoloji meslek grupları, Freud'un "modern veba" olarak adlandırdığı şeyi sıcak bir şekilde benimsemiştir. Freud, modernist edebiyat içinde de son derece etkiliydi ve özellikle romancı ve eleştirmen Virginia Woolf (1882–1941) ile Woolf'un önemli bir figür olduğu entelektüel bir çevre olan "Bloomsbury Grubu" tarafından desteklendi. Ancak Fransa'da psikanaliz bilimsel, tıbbi, dini ve siyasi tüm cephelerde reddedildi. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, "Fransızlar psikanalize o kadar çok yönden karşı çıktılar ki, bir 'anti-psikanalitik' kültürden söz etmek yerinde olur" (Turkle 1992: 27). Nitekim, 1950'lerin sonlarına ve 1960'ların başlarına kadar Fransız psikiyatrisi kararlı bir şekilde anti-psikanalitik kalmaya devam etti. Bu tür bir muhalefete yanıt olarak, Freud'un ilk öğrencilerinden ve en yakın arkadaşlarından biri olan Marie Bonaparte'ın rehberliğindeki Fransız psikanalitik camiası, psikanalizin tıp ile yakından ilişkili bir bilim olduğunu ısrarla savundu. Bonaparte ve Société Psychanalytique de Paris (SPP) içindeki müttefikleri, psikanalizin biyolojik ve tıbbi yönlerini vurguladılar ve analist olmak isteyen herkesin önce tıp eğitimi almasını şart koştular.

Ancak sürrealizm, genç Lacan'a psikanalize alternatif bir yol ve klinik pratiğiyle arasındaki hayati bağı sundu

Psikiyatri. Sürrealistler psikanalizi tamamen benimsemişlerdi ve Lacan tıp eğitimi sırasında bu akımla güçlü bağlar kurmuştu. Sürrealizm, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Paris'te ortaya çıkan bir edebiyat ve sanat akımıydı; kurucusu ise yazar ve şair André Breton'du (1896–1966). Breton, Freud'un rüyalar üzerine çalışmalarına aşinaydı ve bilinçdışı düşünce ve arzuları serbestçe ifade etmek için "spontane" yazma tekniğini geliştirdi. Benzer şekilde, Dali gibi sürrealist ressamlar, günlük dünyamızın sıradan gerçekliğinden daha "gerçek" olarak gördükleri rüyalarının "gerçekliğini" resmetmeye çalıştılar. 1932'de ve bu bağlamda Lacan, *Paranoyak Psikoz ve Kişilikle İlişkileri* üzerine doktora tezini tamamladı. Aynı dönemde, SPP'nin en ünlü eğitim analisti (Dernek içinde diğer analistleri eğitmeye yetkili tanınmış bir psikanalist) Rudolph Loewenstein ile analize başladı. Lacan'ın analizi etrafında her zaman bir tür tartışma olmuştur; eleştirmenler, analizin ne kadar başarılı olduğunu ve Lacan'ın analizi tamamlayıp tamamlamadığını sorgulamışlardır. İlişkinin çok "fırtınalı" olduğu ve 1938'de husumet içinde sona erdiği bilinmektedir. Açık olan şey, Lacan'ın altı yıl boyunca analize devam ettiği – ki bu, o dönemde alışılagelenden daha uzun bir süreydi – ve eğitim analisti olarak kabul edilene kadar analize devam ettiği. Bu süre zarfında, Lacan'ın sürrealistlerle bağları daha da gelişti. André Breton ve Salvador Dali'nin dostuydu ve daha sonra ressam Pablo Picasso'nun (1881–1973) kişisel doktoru oldu. 1921'de James Joyce'un (1882–1941) *Ulysses adlı* eserinin ilk halka açık okumalarına katıldı ve Paris'in Sol Yakası'ndaki kafe ve kitapçılarda tanınmış bir figürdü. 1933'te Dali, sürrealist dergi *Minotaure'nin* ilk sayısında Lacan'ın doktora tezine atıfta bulunacak ve Lacan da bu ve diğer sürrealist yayınlara birçok katkı sağlayacaktı.

Dolayısıyla Lacan'ın doktora tezi, büyük ölçüde psikanalitik karşıtı bir kültürde yazılmış ve yerleşik psikiyatrik kategoriler ve teoriler içinde kalmış, ancak aynı zamanda Sürrealist hareketin alternatif kaynaklarından da yararlanmıştı. 1950'lerde, Lacan bir seminer başlattığında, fikirlerini Marie Bonaparte'ın biyolojik vurgusuna ve 'Ego psikolojisi'ne doğrudan zıt bir şekilde formüle edecekti. Ego psikolojisi, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde gelişti ve klasik psikanalizde olduğu gibi eylemlerimizin bilinçdışı motivasyonundan ziyade, bilinçli zihnin savunma mekanizmalarını güçlendirme yollarına odaklandı. Lacan'ın

eğitim analisti Rudolph Loewenstein,

Lacan'ın eğitim analisti, 1940'larda Nazi zulmünden kaçmış olan Ego psikolojisinin kurucu babalarından biriydi. Lacan her ikisini de psikanalize bir ihanet olarak gördü. Analistlerin tıp eğitimi alması yönündeki SPP'nin şartına şiddetle karşı çıktı ve psikanalizi tıptan çok felsefe ve sanatla, daha sonra da matematikle daha yakından ilişkili olarak gördü. Başlangıçtan itibaren Lacan'ın çalışmaları bir yandan klinik çalışmalara, diğer yandan ise bilinçdışı ve akıl hastalığına dair daha geniş bir kültürel anlayışa dayanıyordu. Anglo-Amerikan psikiyatri ve psikolojisinden farklı olarak, Fransız geleneği her zaman daha şiirsel veya estetik bir unsur barındırmıştır. Bu, 1970'lerde beşeri bilimler bölümlerinde bu kadar yaygınlaşmasının bir başka nedeni olabilir.

Çalışmaları sonunda ne kadar etkili olursa olsun, Lacan kariyerinin başından itibaren kendini psikanalitik camiayla çatışma rotasına soktu. Nitekim, ilk yayınlarından itibaren "Lacan" adı, okuyabileceğiniz en şiddetli eleştirilerle iç içe geçmiştir. Lacan'ı okumaya değer kılan şeyin ne olduğunu sorgulayan ve onun etkisine dair bir fikir vermeyi amaçlayan bu girişte, onun itibarını ve özellikle de zor anlaşılır olmasıyla ilgili itibarını kısaca ele almamak imkansızdır.

TARTIŞMALI İTİBAR

Lacan'ın tartışmalı bir figür olduğunu söylemek, son derece yetersiz bir ifade olur. Lacan çok karizmatik bir öğretmendi ve biyografi yazarları tarafından genellikle gösterişli, çekici ve bir nevi züppe olarak tanımlanır. Şüphesiz ki takipçileri ve savunucularından yoğun bir sadakat gördü ve görmeye devam ediyor. Aynı zamanda son derece hırslı, kibirli ve otoriter biriydi (bkz. Roudinesco 1999). Tüm karizmatik figürlerde olduğu gibi, Lacan da aldığı destek kadar sert eleştiriler ve saldırılara da maruz kalır. Örneğin, Raymond Tallis'in *The Times Higher Education Supplement'ta* Elizabeth Roudinesco'nun Lacan biyografisi üzerine yazdığı eleştiri – Roudinesco muhtemelen Fransız psikanaliz tarihinin en önde gelen otoritesidir – şöyle başlıyordu:

> "Teori" adı altında kurumsallaşmış sahtekarlığı açıklamaya çalışan gelecekteki tarihçiler, Fransız psikanalist Jacques Lacan'ın etkisine kesinlikle merkezi bir yer vereceklerdir. O, teorisyenlerin kendi versiyonları olan beşeri bilimlere dokudukları, kafa karıştırıcı, tam olarak düşünülemez düşünceler ve sınırsız kapsamlı, kanıtsız

> sınırsız kapsamlı kanıtlardan yoksun iddialardan oluşan ağın merkezinde yer alan en iri örümceklerden biridir. Teorhoea uygulayıcıları bu ağı kendi beşeri bilimler versiyonlarına dokumuşlardır. Çağdaş teorinin merkezinde yer alan dogmaların çoğu ondan gelmiştir.
>
> (Tallis 1997: 20)

Tallis'in incelemesi, Lacan'ın teorisinin ampirik bir temeli olmadığı iddiasıyla devam eder ve ardından onun kişisel hayatına acımasız bir saldırı gelir. İnceleme nihayet, bu 'delice mirasın' artık sadece İngiliz Edebiyatı bölümlerinde yaşadığını ve bu bölümlerin 'mahkumlarının' onu anlamlıymış gibi davrandığını iddia ederek sona erer:

> Lacancılar, *Écrits'in* büyük yapısının, onun hayatıyla ilgili ifşaatlar tarafından sarsılmadığını savunabilirler: Üstadın düşünceleri, kendi değerlerine göre değerlendirilmelidir. Ancak, herhangi bir mantıksal temel veya ampirik kanıtın yokluğunda, düşüncenin otoritesi neredeyse tamamen adamın otoritesinden kaynaklanmaktadır.
>
> (Tallis 1997: 20)

Analitik bir bakış açısıyla bu incelemede ilginç olan, hem Lacan'ın hem de okuyucularının patolojikleştirilmesidir; başka bir deyişle, eleştirmen Raymond Tallis'in, Lacan'ı bir analist olarak ve bizleri de Lacan'ın öğrencileri ve okuyucuları olarak, konuştuğumuz şeyi anlıyormuş gibi davranırsak (çünkü elbette bundan bir anlam çıkarmak mümkün değildir) bir şekilde akıl hastası olduğumuzu iddia etmesidir. Bizler, bir akıl hastanesine kapatılmış akıl hastaları gibiyiz ve paranoyak sanrılarımızı başkalarına dayatıyoruz. Retorik (ikna edici) bir strateji olarak bu çok etkilidir, çünkü yazının yazarının gerçekliği sıkı bir şekilde kavradığını ve söylediği ve yaptığı her şeyin rasyonel, mantıklı ve kanıta dayalı olduğunu varsayar. Bu, eleştirmeni, Lacan'ı okuyan ve ne yazık ki yanılgıya düşmüş bireylerin üzerinde üstün bir konuma yerleştirir.

Bu inceleme, psikanalizin ve Lacan'ın kendisinin kültürel metinleri anlamamıza yaptığı katkıyı takdir etmek istiyorsak ele alınması gereken iki önemli noktaya değiniyor. Birincisi, psikanaliz başlangıcından beri gerçeklikte sağlam bir temeli olmadığı ve bu nedenle doğrulanamaz olduğu gerekçesiyle sürekli saldırıya uğramıştır. Bu tür saldırılar genellikle analistlerin hayatlarının teorilerini itibarsızlaştırmak için kullanılabileceğini de iddia eder. İkincisi, psikanalizin sorguladığı şey tam da bu incelemenin altında

yatan varsayımlardır: teorilerimizin ve dünya görüşümüzün, içindeki

. Başka bir deyişle, psikanaliz, bizim tamamen rasyonel ve nesnel varlıklar olduğumuzu ve eylemlerimizin tamamen mantık ve akıl tarafından yönlendirildiğini sorgular. Psikanaliz, neyin mantıklı, neyin rasyonel ve neyin bilinçli olduğu ile ilgilenmez; aksine, neyin mantıksız, irrasyonel ve bilinçdışı olduğu ile ilgilenir. Psikanaliz, mantık ya da bilinçle açıklayamadığımız düşünme ve davranış biçimlerine odaklanır. Bu kitap, psikanalizin etkinliğini ve teorinin ampirik olarak kanıtlanıp kanıtlanamayacağını tartışmak için uygun bir yer değildir. Ancak, Lacan'ın teorisini 'kendi değerlerine' göre ele alıp kendi bağlamında, yani Freud'un çalışmaları, psikanalizin tarihi ve Fransız entelektüel yaşamı bağlamında değerlendireceğim. Bunu yaparken, Lacan'ın sık sık çelişkili ve anlaşılması zor, hatta bazıları için sinir bozucu olabileceğini, ancak metinlerini dikkatle okuyup tekrar okumaktan çok şey kazanılabileceğini öne süreceğim. Lacan, kendisinden önceki Freud gibi, kendimiz ve sosyal dünyadaki yerimiz hakkında düşünme biçimimizi dönüştürmüştür.

LACAN'I OKUMAK

Freud'un bir kitabını ilk kez elinize aldığınızda, metinde yer alan fikirler ne kadar sıra dışı ve kafa karıştırıcı gelirse gelsin, yazının kendisinden duyulan zevke karşı bağışık kalmak zordur. Freud'u okumak, özellikle de vaka çalışmaları ile sanat, toplum ve din üzerine spekülatif eserleri okumak, iyi bir polisiye roman okumak gibidir. Nitekim bu, Freud'un en sevdiği edebi türlerden ve analiz için kullandığı benzetmelerden biriydi. Argümanlara ikna olmasanız bile, Freud'un anlattığı hikaye sizi etkisi altına alır. Lacan'da ise durum çok farklıdır. Öfkeli eleştirmenlerin daha önce de belirttiği gibi, Lacan'ı ilk kez elinize aldığınızda, çağdaş edebiyat ve kültür teorisi standartlarına göre bile yoğun, karmaşık, dolaylı ve görünüşte anlaşılmaz bir metinle karşılaşırsınız. Bunun nedeni nedir?

Lacancı fikirler, iki metnin eşzamanlı yayınlanmasıyla ilk kez İngiliz üniversitelerinin beşeri bilimler bölümlerine girdi: Alan Sheridan'ın çevirileri olan *Écrits: A Selection* ve *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, her ikisi de 1977'de Birleşik Krallık'ta yayımlandı. Birçok öğrenci için bu metinler, Lacan'la ilk tanışmalarını temsil ediyor ve *Écrits'ten* "Ayna Aşaması" ve "Fallusun Anlamı"

" gibi makaleler, Lacan'ın yazıları arasında en sık yeniden basılan ve antolojilere giren metinler arasında yer almaktadır. Ancak bu iki metin de Lacan'ı okumak için özel zorluklar sunmaktadır.

Lacan her şeyden önce bir klinisyen, sonra da bir öğretmendi. O bir akademisyen ya da yazar değildi ve üniversiteye ve onun "üniversite söylemi" olarak adlandırdığı şeye karşı derin bir şüpheyle yaklaştı. Ayrıca çalışmalarını yayınlamaya da şüpheyle yaklaştı ve kariyerinin sonlarına doğru, XX. Seminer'de *Ecrits'e "poubellication*" (çöp kutusu ve yayın kelimelerinin birleşiminden oluşan bir kelime oyunu) olarak atıfta bulundu. 1953'te Lacan, çalıştığı psikiyatri hastanesi Hôpital Sainte-Anne'de iki haftada bir halka açık seminerler vermeye başladı (önceki iki yıl boyunca, o zamanlar filozof ve yazar George Bataille'in (1897–1962) eşi olan ve kısa süre sonra Lacan'ın ikinci eşi olacak Sylvia Bataille'in dairesinde haftalık özel dersler vermişti). Seminer, sonraki 26 yıl boyunca devam etti. Her yıl Freud'dan bir metin veya kavram seçer ve semineri o metin veya fikrin incelenmesine ayırırdı. Jacques Alain-Miller'in genel editörlüğünde, bu seminerlerin çoğu eski öğrencileri tarafından tutulan notlar ve transkriptlerden yeniden oluşturuldu ve giderek artan sayıda seminer çevrildi (ayrıntılar için "Daha Fazla Okuma" bölümüne bakınız). *Ecrits'te* toplanan makaleler, İngilizce seçkisi Fransızca baskının yaklaşık üçte birini oluşturur ve genellikle Lacan'ın bir yıllık seminer boyunca geliştirdiği fikirlerin bir özetini veya sonucunu temsil eder. Bu nedenle *Écrits*, Lacan'ın çalışmalarına bir giriş olarak değil, onun fikirlerine zaten aşina olanlar için çok yoğunlaştırılmış bir sunum olarak okunmalıdır. Lacan'ı ilk kez okuyanlar için, genellikle onun erken dönem seminerlerinden yaklaşmak daha iyidir; bu seminerlerin I, II, III ve VII. ciltleri artık yaygın olarak mevcuttur. Bununla birlikte, Lacan'ın teorisinin, her yenilikçi düşünürün teorisi gibi, statik olmadığı, hayatı boyunca değiştiği ve geliştiği de unutulmamalıdır. Bu erken dönem seminerleri, Lacan'ın kariyerinin ilk, "yapısalcı" aşamasını temsil eder (bkz. Bölüm 2) ve şu anda Lacan çalışmaları alanında yapılan en ilginç çalışmaların çoğu, 1960'lar ve 1970'lerdeki geç dönem çalışmalarından yararlanmaktadır. Lacan'a bakışımızdaki bu değişim, bu kitabın ikinci yarısında geç dönem çalışmalarına verilen önemde de yansıtılmaktadır. Lacan'ı okumadaki bir diğer zorluk ise, bir kez "*a* nesnesi", "Öteki", "gerçek" veya "fallus" gibi bir kavramı ortaya attıktan sonra, bu terimi yazılarında

yazılarında bu terimi kullanmaya devam eder, ancak anlamını kademeli olarak değiştirirdi. Böylece Lacan'ın kavramları, düşüncesinin gelişmesiyle farklı anlam düzeyleri kazandı, ancak o hiçbir zaman bu kavramların orijinal tanımlarından vazgeçmedi. Bu nedenle, Lacan'ın terimlerine basit bir tanım vermek mümkün değildir, zira bu terimler her zaman Lacan'ın üç düzeni – imgesel, sembolik ve gerçek – ile öğretiminin farklı aşamalarına göre farklı işlevler görürler.

1977'de çevrilen ikinci metin bize biraz farklı bir dizi mesele sunar. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı,* aslında Lacan'ın on birinci seminer dizisinin transkripsiyonudur. Bu, Lacan'ın en önemli seminerlerinden biridir ve çalışmalarının merkezinde yer alır; aynı zamanda son derece yoğun ve okunması zor bir metindir. Bunun da yine belirli nedenleri vardır. Seminer 1964 yılında verilmiş ve Lacan'ın kariyerinde ve düşüncesinin gelişiminde bir dönüm noktası olmuştur. 1963'te nihayet psikanalitik camiadan kopmuş ve kendi okulunu kurmuştu; XI. seminer bir anlamda yeni yöneliminin ilk kamuya açık beyanıydı. 1953 yılında, Lacan'ın da aralarında bulunduğu bir grup analist, eğitim ve psikanalizin tıbbileştirilmesi meselesi nedeniyle Société Psychanalytique de Paris'ten (SPP) ayrılmış ve Société Française de Psychanalyse'yi (SFP) kurmuştu. Bu analistlerin o dönemde fark etmedikleri şey, 'resmi' derneği terk ederek Uluslararası Psikanaliz Derneği'nden (IPA) de ayrıldıklarıydı. Sonraki on yıl boyunca SFP, yeni derneklerinin tanınması için IPA ile müzakereler yürüttü; bu tanınma olmadan kendilerini psikanalist olarak adlandıramaz ve mesleğini icra edemezlerdi. 1963'te IPA, SFP'nin yeniden kabul talebini nihayet reddetti ve Lacan, diğerleri ile birlikte IPA'dan ihraç edildi. Aynı yıl SFP bölündü ve Lacan kendi psikanaliz okulunu, École Freudienne de Paris'i (EFP) kurdu. SFP ile kopuşunun bir sonucu olarak Lacan, seminerini Sainte-Anne psikiyatri hastanesinden taşımak zorunda kaldı ve o yıl Freud ve Lacan üzerine önemli bir deneme yayınlayan Marksist filozof Louis Althusser'in (1918–90) daveti üzerine semineri Ecole Normale Supérieure'ye (ENS) taşıdı. ENS, Fransız eğitim sisteminin seçkin kurumlarından biridir ve Lacan'a çalışmaları için yepyeni bir dinleyici kitlesi kazandırdı. Bu, kısmen Althusser'in makalesinin bir sonucu olarak, psikanalizin yayılmaya başladığı ve Parisli entelektüeller ve kültürel yaşam arasında daha fazla kabul görmeye başladığı bir dönemdi. Bu nedenle, bu taşınma Lacan için bir dizi teorik sorunu gündeme getirdi. Önceki on yıl boyunca semineri

Freud'un metinlerinin yakından okunması ve açıklanmasına adanmıştı ve psikanaliz klinisyenleri ile uygulayıcılarına yönelikti. Artık ise öğrencileri, siyasi aktivistleri, filozofları, yazarları ve kültür çalışanlarını içeren bir dinleyici kitlesine hitap ediyordu. Öyleyse, psikanalizin radikalizmi olarak gördüğü şeye nasıl sadık kalacak ve aynı zamanda bunu bir üniversite sisteminde nasıl öğretecekti? Seminer XI'de Lacan, ilk kez Freud'un fikirlerinin açıklanmasından uzaklaşarak kendi psikanaliz anlayışını geliştirmeye yöneldi. Başka bir deyişle, bugün Lacan'a özgü bilinçdışı, arzu, aktarım ve dürtü teorisi (psikanalizin dört temel kavramı) olarak tanıdığımız şeyi geliştirmeye başladı. Aynı zamanda bu dönemde seminerler daha karmaşık ve gizemli hale gelmeye başladı ve seminer dinleyicisi son yılında bini aşarken, birçok fikri ve formülasyonunun zorluğu ve karmaşıklığı da arttı. Dolayısıyla Lacan'ı okurken akılda tutulması gereken şey, onun üslubu ve metinlerini okurken karşılaşılan zorluğun gereksiz ya da yersiz olmadığıdır. Bir analist olmak için çok uzun bir eğitim, süpervizyon ve en önemlisi kişinin kendi analizi sürecinden geçmesi gerekir. Bu, amfi veya seminer salonunda öğretilebilecek bir şey değildir. Bir dereceye kadar Lacan'ın üslubunun zorluğu, tam da fikirlerinin kolayca özümsenmesine ve geri kazanılmasına direnmek için kendisinin bilinçli olarak beslediği arzudan kaynaklanmaktadır. Lacan'ın kendisinin de XX. seminerde ifade ettiği gibi:

> *Écrits'in* kolay okunamayacağı oldukça iyi bilinir. Küçük bir otobiyografik itirafta bulunabilirim – ben de tam olarak böyle düşünmüştüm. Belki de o kadar ileri gidebilirim, bunların okunmak için yazılmadığını düşünmüştüm.
>
> (1998 [1975]: 26)

Bu zorluğun ikinci bir yönü, özellikle Lacan'ın çalışma konusu, yani bilinçdışı ile ilgilidir.

Freud'a göre bilinçdışı, zamanı ya da çelişkiyi tanımayan bir alemdir; bastırılmış arzuların ve fantezilerin alemidir; aynı zamanda sözdizimi ya da gramerin olmadığı bir alemdir. Öyleyse hangi anlamda bilinçdışı arzular ve isteklerden söz edebiliriz? Bilinçdışı arzudan söz etmek, onu bilinçli hale getirmektir; oysa bilinçdışı, tanımı gereği, bilinçten dışlanmış ve bilince geri çağrılamayan şeydir. Başka bir deyişle, bilinçdışı,

dilden dışlanmış durumdadır. Bu çelişkili durum, teorisyenleri ve analistleri bir tür ikilemle karşı karşıya bırakır; zira bilinçdışı istek ve arzuları dile getiremiyorsak, bunları nasıl tartışabiliriz? Freud'a göre, bilinçdışının işleyişini kaygılarımız ve fobilerimiz aracılığıyla tespit edebiliriz, ancak etkilerini rüyalarımız, şakalarımız, dil sürçmelerimiz ve sanat eserlerimiz aracılığıyla da tespit edebiliriz (Freud'a giriş için bkz. Thurschwell (2000)). Başka bir deyişle, bilinçaltının işleyişini tam da bilinçli zihnimizin istenmeyen düşünce ve arzuları *bastırma* konusunda en az uyanık ve aktif olduğu anlarda tespit edebiliriz. Lacan, erken dönem çalışmalarında Freud'un çalışmalarının bu alanına odaklanmış ve özellikle dil ve yorumlama meselelerini ele alan Freud metinlerini yakından incelemiştir: *Rüyaların Yorumu* (1991a [1900]), *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (1991b [1901]) ve *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri* (1991c [1905]). Lacan, psikanalizin her zaman karşı karşıya kaldığı paradoksu doğrudan ele almaya çalıştı: psikanalizin bilinçdışının söylemi ya da bilinçdışı üzerine bir söylem olduğunu söyleyebilirsek, bu söylem her zaman kendisinin ötesinde olan bir şeye dayanır. Onun üslubu, bu konuyu ele alma biçimlerinden biridir; yazıları, esasen söylenemez olanı söylemeye yönelik bir girişimdir. Kısacası, Lacan dilin yapısı aracılığıyla dilin kendisinin ötesinde kalan bir şeyi, yani bilinçdışı arzunun alanını ifade etmeye çalışır. Yazıları, okuyucuyu anlam ve kavrayışın sınırlarıyla yüzleşmeye zorlama ve tüm anlamın arkasında anlamsızlık, tüm mantığın arkasında mantıksızlık yattığı şeklindeki derinden rahatsız edici olasılığı kabul etmeye zorlama girişimidir. Bu nedenle, onun düzyazısı "genellikle Freud tarafından formüle edildiği şekliyle bilinçdışının kanunlarına uyar – kelime oyunlarıyla, şakalarla, metaforlarla, ironi ve çelişkilerle doludur ve biçiminde psikotik yazınınkine birçok benzerlik vardır" (Benvenuto ve Kennedy 1986: 12). Lacan asla çok ciddiye alınmamalıdır: kelime oyunları, söz oyunları ve anlaşılması zor dolambaçlı konuşma biçimi gereksiz değil, onun çalışmalarını anlamak için gereklidir. Bu, *performatif* bir yazım tarzıdır – kendi sunumu ve sözdizimi aracılığıyla anlamını ortaya koymaya çalışır. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, Lacan "iletişiminin doğrudan bilinçaltına hitap etmesini istiyordu ve nedensel bağların çözüldüğü, çağrışımların bol olduğu kelime oyunlarının, bilinçaltının anladığı dil olduğuna inanıyordu" (Turkle 1992: 55). Bir dahaki sefere Lacan okurken kitabı odanın öbür ucuna fırlatmak istediğinizde, bir an durup metnin size ne yaptığını düşünün. O anda nasıl hissettiğinizi

ve dilin üzerinizde ne gibi bir etki yarattığını düşünün. Bu süreci düşünmeye başladığınızda metin amacına ulaşmış olacaktır; bilinçaltınız çalışmaya başlayacaktır.

BU KİTAP

Aşağıdaki 'Ana Fikirler' bölümü, ilk bakışta çok garip ve karmaşık görünebilecek bu teoriyi anlamanıza yardımcı olmak amacıyla, Lacan'ın çalışmalarının en etkili unsurlarından bazılarını ortaya çıktıkları bağlamlar içinde tanıtacaktır. Bölümler, günümüz psikanalizinde sıkça geçen birçok anahtar terimi ele alacak, ancak benim odak noktam, imgesel, sembolik ve gerçek, ayna evresi, bilinçdışının öznesi, dil gibi yapılandırılmış bilinçdışı, fallus, fantezi, jouissance ve cinsel farklılık gibi edebiyat ve kültür çalışmalarında yaygın olarak kullanılan fikirler olacaktır. Lacan'ın grafikleri ve 'mathem'leri ya da 'dört söylemi'ne değinmeyeceğim, zira bu fikirler edebiyat ve kültür çalışmalarında yaygın olarak kullanılmamaktadır. Bu bölümdeki her bölüm, bu fikirlerin edebiyata, sinemaya veya sosyal teoriye nasıl uygulandığını gösteren bir örnekle sona erecektir. "Lacan'dan Sonra" başlığı, bu örnekleri genişleterek Lacan'ın günümüzde metin ve film analizinde, ayrıca politik ve sosyal teoride nasıl farklı şekillerde kullanıldığını tartışacaktır.

Lacancı psikanaliz statik bir teori değildir ve Lacan'ın ölümünden bu yana gelişmeye devam etmiştir. 1980'de, ölümünden bir yıl önce, Lacan okulu EFP'yi feshetti ve École de la Cause Freudienne'i (ECF) kurdu. Bu okul ve sonraki oluşumları, Lacan'ın damadı Jacques-Alain Miller tarafından yönetilmiştir. Lacan'ın seminerinin genel editörü olarak ve daha da önemlisi kendi semineri aracılığıyla Miller, Lacan'ın kavramlarını resmileştirip sistematikleştirerek, Lacan'a dair 'ortodoks' bir okuma oluşturmaya başlamıştır. Bu girişte, Miller'ın çalışmalarından ve onun yakın arkadaşı olan Kuzey Amerikalı akademisyen ve analist Bruce Fink'in çalışmalarından yararlanıyorum. Fink'in Lacan'a giriş yazıları, Miller'ın seminerini çok yakından takip eder ve bu anlamda Lacan'ın kendi yazılarından daha kolay takip edilebilir. Ancak, Lacan'ın fikirlerini daha tutarlı hale getirmeye çalışarak ve bunları tutarlı bir sistem olarak sunarak, Miller ve Fink'in metinleri, Lacan'ı okumayı her zaman bu kadar ilginç kılan eleştirel ve keskin kenarını yitirir. Bu nedenle, Fink'in açıklamalarını Lacan'ın metinleriyle yan yana getireceğim, böylece onun kendine özgü üslubunu hissedebilirsiniz. Fink'in tanıtımlarının ve Lacan'ın kendi

metinlerinin tüm ayrıntıları ile

diğer yararlı eleştirel girişlerin özetleri de bu kitabın sonundaki "Daha Fazla Okuma" bölümünde verilmiştir. Bu kitap boyunca, Lacan'ın metinlerine yapılan atıfların tarihlerinin çok yakın zamanda olduğunu fark edebilirsiniz. Lacan'ın eserlerinin son çevirilerinden alıntılar yaptım; bunların tümü "Kaynakça" bölümünde listelenmiştir. Kitabın ana metninde Lacan'ın eserlerinin orijinal tarihlerini belirteceğim, ancak "Daha Fazla Okuma" bölümü de size orijinal yayınların ayrıntılarını verecektir.

ANA FİKİRLER

1

İMGELEM

Lacan'ın psikanaliz alanındaki ilk önemli yeniliği, 1936 yılında, 35 yaşındayken, psikiyatrist olarak çalışırken ve hala psikanaliz eğitimi alırken gerçekleşti. Marienbad'da düzenlenen Uluslararası Psikanaliz Derneği'nin on dördüncü kongresinde Lacan, daha sonra İngilizceye "The Mirror Stage" olarak çevrilen "Le stade du miroir" başlıklı bir bildiri sundu. "Ayna Aşaması", Lacan'ın metinleri arasında en sık antolojilere alınan ve atıfta bulunulan metinlerden biri olmaya devam etmektedir. Bu metin, 1968 gibi erken bir tarihte Marksist dergi *New Left Review'da* çevrilmiş ve göreceğimiz gibi, sinema ve kültür çalışmalarında Lacan'cı fikirlerin yayılmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, bu makalenin etrafında, Lacan'ı bir dışlanmış, muhafazakar ve gerici bir düzen karşısında hakikat için savaşan kahramanca bir figür olarak resmetmede etkili olan bir tür mitoloji de oluşmuştur.

Ayna evresi üzerine yaptığı sunuma başladıktan on dakika sonra Lacan, kongre başkanı Ernest Jones tarafından kesildi ve devam etmesine izin verilmedi. Jones, Freud'un biyografi yazarı ve en sadık öğrencilerinden biriydi. Lacan ertesi sabah kongreden ayrıldı ve Berlin'e gitti; burada yeni inşa edilen Olimpiyat Stadyumu'nda Goebbels'in on birinci Olimpiyatlar için düzenlediği devasa faşist gösterisini izledi. Kongre tutanaklarında Lacan'ın sunumundan sadece çok kısaca bahsedildi ve makalesi daha sonra yayınlanan konferans derlemesine dahil edilmedi. Dolayısıyla bu ilk karşılaşma,

Lacan'ın kariyerinin geri kalanında psikanalitik camiayla olan ilişkisinin tonunu belirleyen bir olay olarak görülebilir. Etkilemek istediği kişiler tarafından küçümsendiğini ve reddedildiğini hissetti ve buna karşılık olarak onları reddetti. Bunda kesinlikle bir gerçeklik payı vardır ve Uluslararası Psikanalitik Derneği günümüze kadar son derece muhafazakar, hatta bazılarının gözünde gerici bir kurum olarak kalmıştır. Ancak aynı zamanda, kongrede her konuşmacının on dakikalık bir sunum yapması planlandığını ve Jones'un, Lacan'ın süre sınırının sonunda onu durdurarak sadece başkanlık görevini yerine getirdiğini de belirtmeliyiz. Dahası, Lacan bu makaleyi konferans bildirilerinde yayınlanmak üzere sunmamıştı; dolayısıyla makalenin nihai ciltte yer almaması, IPA tarafından kasıtlı bir dışlama olarak görülemez. 1936 tarihli makalenin bilinen bir metni yoktur ve *Écrits'te* yer alan versiyon, Lacan'ın makaleyi bir kez daha Zürih'teki IPA'nın on altıncı uluslararası kongresinde sunduğu 1949 yılına aittir. Bu kez Lacan'ın konuşması kesilmedi ve sunumu, *International Journal of Psycho-Analysis* dergisinde konferans bildirileriyle birlikte yayınlandı. Dolayısıyla, Lacan'ın fikrinin ilk formülasyonu ile şu anda okuduğumuz makale arasında on üç yıl geçmiştir – Lacan'ın fikirlerini geliştirmeye ve değiştirmeye devam ettiği on üç yıl. Dany Nobus'un ifadesiyle:

> Ayna aşaması, Lacan tarafından her zaman sağlam bir teorik yapı, insan özbilinci, saldırganlık, rekabet, narsisizm, kıskançlık ve genel olarak imgelere duyulan hayranlığı açıklamak için değerini koruyan bir paradigma olarak görülmüştür. Bir bakıma, 1949 tarihli *Ayna Aşaması* makalesinin Lacan'ın bir anda uydurduğu bir şey değil, yaklaşık on üç yıl boyunca özenle yetiştirdiği bir inci olduğu düşünüldüğünde, bu pek de şaşırtıcı değildir.
>
> (1998: 104)

BAĞLAM VE ETKİLER

Lacan'ın tüm makalelerinde olduğu gibi, "Ayna Aşaması"nda da çok sayıda imâ ve atıf yer almaktadır; bu durum, konunun bağlamına aşina olmayan okuyucuyu sıklıkla kafa karıştırabilir. Makale, benlik imgesiyle özdeşleşme yoluyla benliğin oluşumunu ele almaktadır. Freud'un zihinle ilgili ikinci modeline göre – genellikle

"topografik" model olarak adlandırılır (bkz. Thurschwell 2000: bkz. 5. bölüm) – ego, bilinçdışının (id) düzensiz unsurlarının aksine, ruhun düzenli kısmını temsil eder. Freud'un yazdığı gibi, "ego, dış dünyanın doğrudan etkisiyle değiştirilmiş olan id'in o kısmıdır. Ego, tutkuları barındıran id'in aksine,
akıl ve sağduyu olarak adlandırılan şeyi temsil eder; buna karşılık id, tutkuları içerir" (Freud 1984a [1923]: 363–4). Bu anlamda ego genellikle bilinçle ilişkilendirilir, ancak bu bir hatadır. Ego bilinçle ilgilidir, ancak aynı zamanda bilinçdışının talepleri ve süperegonun emirleriyle sürekli bir gerilim içindedir. Dolayısıyla egonun işlevi, bilinçdışı (id) ile dış gerçekliğin talepleri (süperego) arasında arabuluculuk yaptığı ölçüde savunmacıdır. Kariyerinin bu erken aşamasında bile Lacan, egoyu özne ile ayırt etmek ve öznelliği bölünmüş veya 'yabancılaşmış' olarak ele alan bir kavram geliştirmekle ilgileniyordu. Argümanının ayrıntılarını açıklamadan önce, Lacan'ın bu makalede fikirlerini formüle etmek için felsefe ve deneysel psikolojiden çok çeşitli etkilerden yararlandığını anlamak önemlidir. Bu nedenle, öncelikle "Ayna Aşaması"ndaki dört düşünce akımını kısaca vurgulayacağım: fenomenolojinin felsefi geleneği; psikolog Henri Wallon'un (1879–1962) aynalanma üzerine çalışmaları; etolog Roger Caillois'nın (1913–78) taklit üzerine çalışmaları; ve filozof Alexandre Kojève'nin (1902–68) tanıma ve arzu üzerine çalışmaları.

FENOMENOLOJİ

Lacan'ın kariyerinin ilk aşaması olarak görebileceğimiz dönemde – 1932'de doktora tezini tamamlamasından 1953'teki "Roma Konuşması"na kadar (bkz. Bölüm 2) – felsefi açıdan bir fenomenologdu. Fenomenoloji, Alman filozof Edmund Husserl'in (1859–1938) çalışmalarından türemiştir ve "saf fenomenlerin" doğasıyla, yani nesnelerin dünyadaki algımızdan ayrı, bağımsız olarak var olmadıkları, aksine insan bilinciyle yakından bağlantılı oldukları fikriyle ilgilenir. Fenomenologlara göre, insan bilinci, sadece orada "verili" olan maddi fenomenlerin pasif bir şekilde tanınması değil, bu fenomenleri aktif olarak oluşturma ya da "niyet etme" sürecidir. Husserl,

ve bu nedenle algımızın veya bilincimizin dışındaki her şeyi görmezden gelmek veya "parantez içine almak" zorunda olduğumuzu savunmuştur. O, dış dünyayı yalnızca bilince indirgediğimiz anlamında bu sürece "fenomenolojik indirgeme" adını vermiştir. Kısacası, bir nesne hakkında düşünme süreci ile nesnenin kendisi birbirine bağımlıdır. Terry Eagleton'ın (1983) belirttiği gibi, tüm bunlar çok soyut ve gerçek dışıdır; ancak fenomenolojinin ardındaki fikir, paradoksal bir şekilde, soyut felsefi spekülasyondan uzaklaşmak ve gerçek somut durumlarda nesnelerin kendisinin analizine geri dönmekti.

Husserl'in fikirleri, en ünlü öğrencisi Martin Heidegger (1889–1976) tarafından daha da geliştirildi. Heidegger, tüm anlamanın tarihsel bir bağlamda yer aldığını savundu. İnsanlar olarak dünyayı her zaman belirli bir durumdan algılarız ve en temel arzumuz bu durumu aşmak ya da geride bırakmaktır. Heidegger buna "proje" adını vermiştir: bir özne olarak kişi fiziksel olarak zaman ve mekânda yer alır, ancak daha sonra kendini geleceğe "yansıtır". İnsan öznelliği ya da varoluş dediğimiz şey, kendini dünyaya ve geleceğe yansıtmanın bu sürekli sürecini içerir. Bu nedenle Heidegger'e göre insan bilinci, düşünce ve imgelerin iç dünyası değil, dışa yansıtmanın sürekli bir süreci, ya da onun "varoluş" olarak adlandırdığı şeydir. Bu fikirler, 1932'de Heidegger'in derslerine katıldıktan sonra Jean-Paul Sartre (1905–80) tarafından Fransa'ya taşındı. *Ego'nun Aşılması* (1934) başlıklı erken bir çalışmasında Sartre, özbilinç ile ego arasında bir ayrım yapmıştır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Freud ego'yu zihnin akıl yürütme yetisi olarak tanımlamış ve onu bilinçdışı tutkular ile dış gerçeklik arasında arabulucu bir rol olarak görmüştür. Sartre, Heidegger'in "proje" kavramını genişleterek, özbilincin özünde "hiçbir şey" olduğunu, oysa ego'nun özne tarafından algılanan dünyadaki bir nesne olduğunu öne sürmüştür. 1930'larda ve 1940'larda Lacan bu fikirlerden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Sartre'ın özne ile ego arasındaki ayrımı, Lacan'ın ayna aşamasında özne ile ego arasındaki ilişkiyi kendi formülasyonuna zemin hazırlarken, "varoluş" ve "hiçlik" kavramları ise tüm eserinde tekrar tekrar karşımıza çıkar. Ancak Lacan'ı anlamak için, özellikle de felsefe, antropoloji ve dilbilimden fikirleri benimsediği durumlarda, belirleyici olan, onun kavramları her zaman psikanalitik bir düzleme dönüştürmesidir. Böylece, varoluş ve hiçlik gibi fenomenolojik kavramları bilinç alanından bilinçdışına aktarmıştır. Jacques-Alain Miller'ın yazdığı gibi:

> Onun için bilinçdışının, bir tarafta bazı dürtülerin, diğer tarafta ise birkaç özdeşleşmenin bulunduğu bir içsellik veya kap olarak algılanmaması esastı. O, bilinçdışını bir kap olarak değil,
> daha çok, varlığın eksikliği olan bir özneye bağlı, kendi dışındaki bir varoluş olarak gördü.
>
> (1996: 11)

Miller'ın "varlık eksikliği" ile neyi kastettiğini aşağıda göreceğiz.

DENEYSEL PSİKOLOJİ: AYNA GÖRÜNTÜSÜ OLARAK BENLİK

Marienbad'da "Ayna Aşaması"nın ilk sunumu ile 1949'daki yayınlanması arasında, Lacan bilinç ve özellikle de özbilincin doğası ile meşguldü. Başka bir deyişle, bir bireyin öncelikle özerk düşünen, hisseden bir varlık olarak kendisinin farkına varmasını ve bu özbilinç düzeyini sürdürmesini sağlayan şey neydi? Geleneksel psikoloji, özbilincin bebeğin kendi fiziksel bedenine dair kademeli ve artan farkındalığından kaynaklandığını savunmuştu. Psikolog Henri Wallon, bunun oldukça döngüsel bir argüman olduğunu, çünkü bebeğin kendi bedeninin farkına varabilmesi için öncelikle bir düzeyde bireysel farkındalığa sahip olması gerektiğini varsaydığını savunmuştur. Sonuç olarak, bebeğin sadece kendi bedeninin ve bedensel işlevlerinin farkına varmakla kalmayıp, aynı zamanda kendisini dış ortamdan ayırt edebilmek için çevresinin ve dış dünyanın farkındalığını da geliştirmesi gerektiğini öne sürmüştür. Başka bir deyişle, bir kişinin kendini özerk ve tutarlı bir benlik olarak tanımlayabilmesi için, öncelikle kendisini başkalarından ve sosyal çevresinden ayırt etmesi gerekir. Wallon, bu ortaya çıkan benlik duygusundaki kilit sürecin, bebeğin kendi ayna yansımasını tanıma ve aynı anda ondan kendini ayırt etme yeteneği olduğunu savunmuştur. Yansıyan görüntü, bebek için bir ikilem oluşturur; çünkü bu görüntü, bir yandan kendi benlik algısıyla yakından bağlantılıyken, diğer yandan da ona dışsaldır. Wallon, üç ay ile bir yaş arasındaki dönemde bebeğin, ayna görüntüsüne karşı başlangıçtaki kayıtsızlığından, bu görüntüyü kendinden ayrı bir şey olarak kabul etmeye ve üzerinde hakimiyet kurmaya doğru kademeli olarak ilerlediğini öne sürmüştür. Dolayısıyla Lacan'ın deneysel psikolojiden aldığı şey, benliğin ve

özbilincin oluşumunda aynalamanın rolünün önemiydi. Ancak psikolojinin açıklayamadığı şey, görüntünün özne üzerinde neden bu kadar büyüleyici ve güçlü bir etkiye sahip olduğuydu; bu nedenle Lacan, oldukça farklı bir disiplin olan etolojiye, yani hayvan davranışlarının incelenmesine yöneldi.

Birçok küçük hayvan ve böceğin, yakın çevrelerinin rengine uyum sağlamak için renklerini değiştirebildikleri veya çevrelerinden ayırt edilemez hale getirmek için belirli işaretler ve özellikler geliştirdikleri iyi bilinmektedir. Bunun genel olarak kabul edilen açıklaması, söz konusu hayvanlara potansiyel avcılardan saklanarak koruma sağladığıdır. Ancak araştırmaların gösterdiği şey, çevrelerinin görünümünü alan böceklerin, almayanlar kadar yenilme olasılığının yüksek olduğuydu. Peki bu fenomen nasıl açıklanabilir? Roger Caillois, "Taklitçilik ve Efsanevi Psikastenya" başlıklı makalesinde, genel açıklamaya aykırı olarak, çevrelerinin görünümünü alan böceklerin aslında o çevreye asimile olduklarını öne sürdü. Başka bir deyişle, onları çevreleyen mekânın büyüsüne kapılırlar ve o mekânın içinde kendilerini kaybetmeye, organizma ile çevre arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışırlar. Lacan, Caillois'nın çalışmasından görüntünün büyüleyici ve esir alan özellikleri fikrini ve her şeyden önce kendimizi o görüntüye göre nasıl şekillendirdiğimizi aldı. Lacan'ın "Ayna Aşaması"ndaki yeniliği, özne ile ego arasındaki fenomenolojik ayrımı, görüntülerin rolüne dair psikolojik bir anlayışla ve diyalektik felsefi kategorisi aracılığıyla benliğin kurgusal doğasıyla birleştirmekti.

TANIMA VE ARZUNUN DİYALEKTİĞİ

1933 ile 1939 yılları arasında filozof Alexandre Kojève, G.W.F. Hegel'in (1770–1831) felsefesi üzerine haftalık bir seminer düzenledi. Kojève'nin etkili seminerine, Lacan'ın kendisi de dahil olmak üzere, Fransa'nın savaş sonrası entelektüel yaşamının hemen hemen tüm önemli figürleri – Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ve Georges Bataille bunlardan sadece birkaçı – katıldı. Kojève'nin Hegel yorumu, bu düşünür neslinin tamamı üzerinde derin bir etki yarattı ve Hegelcilik nihayet Yapısalcılık ve Post-yapısalcılık tarafından yerinden edilene kadar, 1960'ların ortalarına kadar Fransız felsefesine hakim oldu. Hegel

, *diyalektik* olarak bilinen bir düşünce biçimine dayanan karmaşık bir felsefi sistem geliştirdi.

Diyalektik, olguların birbiriyle bağlantılı olduğunu ve zıtlıkların birliğini vurgulayan bir felsefi düşünce biçimidir. Bu genellikle şematik olarak 'tez – antitez – sentez' şeklinde temsil edilir; burada her fikir zıttını üretir ve ikisinin birliği yeni bir anlayış veya analiz düzeyi ortaya çıkarır. Örneğin, bireysel özne fikri – "ben" (tez) – ancak başka bir özneyle, yani "öteki" ile (antitez) ilişkili olarak anlam kazanır. Benliğin öteki ile karmaşık bir şekilde bağlantılı olduğunu ve öteki olmadan var olamayacağını anladığımızda, yeni bir kavram, kolektif bir "biz" öznesi (sentez) ortaya çıkar. Bu sentez anı, daha sonra kendi antitezini üreten yeni bir tez haline gelir ve bu süreç böyle devam eder. Dolayısıyla diyalektik düşünce, tüm fenomenlerin kendi zıttını, yani kendi olumsuzlamasını içerdiği söylenebileceğinden, her şeyin çelişkili doğasını ön plana çıkarır. Bu zıtlıkların ilişkisi veya birliğinden, sonsuz bir dönüşüm sürecinde yeni bir şey ortaya çıkacaktır.

Kojève, Hegel'in özbilincin ortaya çıkışına dair açıklamasını, doğadan kültüre geçişin ya da başka bir deyişle, hayvani varoluştan insani varoluşa geçişin bir açıklaması olarak özellikle ilgi çekici buluyordu. Hegel'e göre, benlik, öz-yansıtma faaliyeti yoluyla özbilincin gelişmesi sürecinde ortaya çıkar. İnsan öznesinin ortaya çıkması için, sadece kendi farklılığının bilincinde olması yetmez, bir başkası tarafından insan öznesi olarak tanınması da gerekir. Hegel bu süreci, daha yaygın olarak "Efendi/Köle" diyalektiği olarak bilinen "Efendilik ve Kölelik" diyalektiği olarak tasvir etmiştir. Bu anlatımda iki özne – bir "Efendi" ve bir "Köle" – görünüşte karşılıklı bir tanıma ilişkisi içinde kilitlenmiştir. Efendinin bir özne olabilmesi için, Köle tarafından bu şekilde tanınması gerekir; buna karşılık, Köle, Efendi tarafından bir Köle olarak tanındığı için bir Köle olduğunu bilir. Böylece Efendi, kimliğinin Köle tarafından tanınmasıyla teyit edildiği kesin bilgisiyle hayatını sürdürmekte özgürdür. Ancak diyalektiğin paradoksu, olumlu olanın her zaman olumsuz bir şeye dönüşmesidir. Efendi, kimliğinin tanınması için Köleye bağımlı olduğu için asla gerçek anlamda 'özgür' olamaz; oysa Köle, kendini onaylamasının başka bir kaynağı, yani işi olduğu için Efendiye aynı şekilde bağımlı değildir. Eğer Kölenin kimliği, bir Köle olarak yaptığı iş aracılığıyla onaylanıyorsa, özgür olan Efendi değil, Köledir.

Kojève bu diyalektiği esasen bir arzu ve tanıma mücadelesi olarak yorumladı. Efendi ve Köle, karşılıklı bir tanıma mücadelesine hapsolmuşlardır: ikisi de diğerinin tanınması olmadan var olamaz, ancak aynı zamanda diğeri de kendi tanınmasını gerektirir. O halde Kojève için bu bir ölüm kalım mücadelesidir, ancak birinin ölümü diğerinin de ölümü olacaktır. Efendi ve Köle, biri diğeri olmadan var olamayacağı, ancak aynı zamanda her birinin diğerinin en büyük düşmanı olduğu bir mücadelenin içinde kilitlenmiştir. Lacan'a göre, imgesel dünyayı nüfuz eden işte bu diyalektiktir. Dahası, bu diyalektik, yukarıda özetlenen aynalanmanın psikolojik açıklamasına *saldırganlık* unsurunu dahil eder; başka bir deyişle, benlik ile öteki arasındaki ilişkiyi temelde çatışmalı olarak varsayar. Lacan'a göre, "her insanın ötekinin varlığında olduğunu" ortaya koymak Hegel'in büyük içgörüsüydü (Lacan 1988b [1978]: 72). Karşılıklı ve indirgenemez bir *yabancılaşma* diyalektiğinin içinde sıkışıp kalmış durumdayız. Ancak Lacan'a göre iki yabancılaşma anı vardır: birincisi, ayna evresi ve benliğin oluşumu yoluyla; ikincisi ise dil ve öznenin oluşumu yoluyla. Aşağıda ilk yabancılaşma anına bakacağız ve ikinci ana bir sonraki bölümde geri döneceğiz.

AYNA AŞAMASI

Ayna aşaması kabaca altı ile 18 aylık yaşlar arasında gerçekleşir ve Freud'un birincil narsisizm aşamasına karşılık gelir. Bu, öznenin kendi imajına ve bedenine aşık olduğu ve başkalarına duyulan sevgiden önce gelen insan gelişiminin aşamasıdır (bkz. Thurschwell 2000: bkz. 5. bölüm). Altı ile 18 ay arasında bebek aynadaki imajını tanımaya başlar (bu, kelimenin tam anlamıyla bir ayna değil, daha çok herhangi bir yansıtıcı yüzey, örneğin annenin yüzü anlamına gelir) ve bu genellikle zevkle eşlik eder. Çocuk imajına hayran kalır ve onu kontrol etmeye ve onunla oynamaya çalışır. Çocuk başlangıçta imajını gerçeklikle karıştırsa da, kısa sürede imajın kendine özgü özellikleri olduğunu fark eder ve sonunda imajın kendi imajı, yani kendisinin bir yansıması olduğunu kabul eder.

Dolayısıyla ayna aşamasında çocuk, aynadaki görüntüsünü görerek ilk kez bedeninin bütün bir şekle sahip olduğunun farkına varır. Bebek ayrıca kendi bedeninin hareketleri aracılığıyla bu görüntünün hareketlerini yönlendirebilir

ve böylece zevk alır. Ancak bu bütünlük ve hakimiyet duygusu, çocuğun henüz tam motor kontrolüne sahip olmadığı kendi bedeni hakkındaki deneyimiyle çelişmektedir. Bebek bedenini hala parçalar halinde, bölünmüş ve henüz birleşmemiş olarak hissederken, ona birleşme ve bütünlük duygusunu sağlayan şey görüntüsüdür. Bu nedenle ayna görüntüsü, bebeğin kendi bedeni üzerinde hakimiyet kurmasını önceden haber verir ve bebeğin yaşadığı parçalanmışlık hissiyle tezat oluşturur. Bu noktada önemli olan, bebeğin bu ayna görüntüsüyle *özdeşleşmesidir*. Görüntü, bebeğin kendisidir. Bu özdeşleşme çok önemlidir, çünkü bu olmadan – ve bunun sağladığı hakimiyet beklentisi olmadan – bebek kendini tam veya bütün bir varlık olarak algılama aşamasına asla ulaşamaz. Ancak aynı zamanda, görüntü, benlikle karıştırıldığı anlamında *yabancılaştırıcıdır*. Görüntü aslında benliğin yerini alır. Bu nedenle, birleşik bir benlik duygusu, bu benliğin bir başkası, yani ayna görüntümüz olması pahasına kazanılır. Lacan bunu şöyle tanımlar:

> *Ayna aşaması*, içsel itici gücü yetersizlikten beklentiye doğru ilerleyen bir dramadır – ve bu dram, mekansal özdeşleşmenin cazibesine kapılmış tüm özneler için, parçalanmış bir beden imgesinden, ortopedik olarak adlandıracağım bir bütünlük biçimine uzanan bir fantezi dizisini üretir – ve son olarak, bebeklerin tüm zihinsel gelişimini katı yapısıyla damgalayacak olan yabancılaştırıcı bir kimliğin zırhını üstlenmeye uzanır.
>
> (1977a [1949]: 4)

Lacan'a göre ego, bu yabancılaşma ve kendi imajına hayranlık anında ortaya çıkar. Ego, imajın düzenleyici ve kurucu özellikleri tarafından hem şekillenir hem de bu özelliklerden biçimini alır. Ego, imajların etkisidir; kısacası, hayali bir işlevdir. Lacan burada, ego psikolojisine ve onun egoyu bilinçdışı süreçlerin üzerinde önceliklendirme eğilimine, ayrıca egoyu benlikle eşdeğer görme eğilimine karşı çıkmaktadır. Lacan, egonun bütünlük ve hakimiyetin hayali bir imgesine dayandığını ve bu tutarlılık ve hakimiyet yanılsamasını sürdürmenin egonun işlevi olduğunu ısrarla vurgular. Başka bir deyişle, egonun işlevi bir *yanlış tanıma* işlevidir; parçalanma ve yabancılaşmanın gerçeğini kabul etmeyi reddetmektir.

Lacan'a göre, bütünlük imgesi parçalanma deneyimine karşı konulduğu andan itibaren, özne kendisinin rakibi olarak ortaya çıkar. Bebeğin parçalanmış benlik duygusu ile egonun doğduğu hayali özerklik arasında bir çatışma ortaya çıkar. Özne ile kendisi arasında kurulan bu rekabet, özne ile başkaları arasındaki gelecekteki ilişkilerde de kurulur. Benvenuto ve Kennedy'nin ifade ettiği gibi, "öteki imgesiyle özdeşleşme ile öteki imgesiyle ilkel rekabet arasındaki birincil çatışma, egoyu daha karmaşık sosyal durumlara bağlayan diyalektik bir süreci başlatır" (1986: 58). Var olmak için bir öteki tarafından tanınmak gerekir. Ancak bu, kendimize eşit olan imgemizin öteki bakışının aracılığıyla şekillendiği anlamına gelir. Böylece öteki, kendimizin garantörü haline gelir. Bir yandan kendi varlığımızın garantörü olarak ötekiye bağımlıyız, diğer yandan da o ötekinin acımasız rakibiyiz.

Lacan'ın ayna evresini eleştirenler, onun aslında her şeyi tamamen tersine çevirdiğini savunurlar. Öznenin aynadaki bir imgeyle özdeşleşip sonra kendini yanlış tanıması için, öncelikle bir benlik duygusuna sahip olması gerekir. Lacancı özne yabancılaşmış bir özne ise, bu öncelikle 'yabancılaşmamış' bir özneyi varsayar; aksi takdirde, kişinin neyden yabancılaştığı anlamlı bir şekilde söylenemez. Dolayısıyla, birincil eksiklik veya yokluk fikri, birincil varlık veya bütünlük öncülüne dayanır. Bu anlamda eksiklik ikincildir, birincil değildir. Anthony Elliott, Lacan'ın ayna evresine ilişkin terimlerin hepsinin yanlış olduğunu savunur: ayna yansıması, eksiklik ve yokluk önceden var olan fenomenler değil, öznenin ve imgelemin eseridir (bkz. Elliott 1998: bkz. 4. bölüm). Ancak Lacan'ın yabancılaşma terimini kullanımı, eleştirmenlerinin kullanımından oldukça farklıdır. Ayna aşaması boyunca bebek, kendi bedeni üzerinde hakimiyet kurduğunu hayal eder, ancak bu, kendisinin dışındaki bir yerde gerçekleşir. Lacan'da yabancılaşma, tam da bu 'varlık eksikliği'dir; bu eksiklik sayesinde bebeğin farkındalığı (terimin her iki anlamında: zihinde ayrı bir kavram oluşturmak ve gerçek olmak), başka bir yerde yer alır. Bu anlamda, özne bir şeyden ya da kendinden yabancılaşmaz; aksine, yabancılaşma öznenin kurucu unsurudur – özne, varlığının tam da özünde yabancılaşmıştır.

AYNA, PERDE VE İZLEYİCİ

Yukarıda gördüğümüz gibi, "Ayna Aşaması" Lacan'ın İngilizceye çevrilen ilk makalelerinden biriydi ve edebiyat ve kültür çalışmalarında son derece etkili oldu, Lacan'ın fikirlerinin daha yaygın bir şekilde kabul görmesinin önünü açtı. Edebiyat perspektifinden bakıldığında, Lacan'ın imgelem ve benliğin oluşumu kavramları, metinler içindeki kimlik ve öznelliğin inşasının yanı sıra karakterler arasındaki ilişkileri açıklamak için kullanılmıştır (bkz. Parkin-Gounelas 2001: bkz. 1. bölüm). Ancak imgelem kavramının en büyük etkiyi yarattığı alan sinema çalışmaları olmuştur. Lacan'ın ayna evresi, film izleyicileri ile ekrana yansıtılan görüntü arasındaki ilişkiye karşılık geldiği düşünülmüştür. Lacan'ın psikanalizini film teorisine dahil eden muhtemelen en önemli erken dönem deneme, Jean-Louis Baudry'nin 1970'te *Cinethique'te* ilk kez yayınlanan "Temel Sinematografik Aparatın İdeolojik Etkileri" başlıklı makalesidir. Baudry'nin makalesi, sinematografik aparatın – yani film üretimi, gösterimi ve tüketiminin araçları ve teknik altyapısının – kendi başına anlamı nasıl oluşturduğu ile ilgilidir. Baudry'ye göre, belirli bir filmin önemi veya anlamı, sunulan hikayenin içeriğinde değil, sinematik izleyiciliğin tüm düzeninde yatmaktadır. Psikanalizin kullanımındaki bu kayma, bireysel metinlerin içeriğini yorumlamaktan, metinlerin yapısı ve biçimi aracılığıyla öznelliğimizin ve kimliğimizin nasıl inşa edildiğinin analizine doğru olmuştur ve bu, Lacanizm'in çağdaş kültürel çalışmalara yaptığı en önemli katkı olarak kabul edilebilir. Şimdi, Baudry'nin Lacan'ın kavramlarını nasıl kullandığını görelim, ardından da bu kavramların eleştirisine geçelim.

> Baudry'ye göre, sinema aygıtı, kamera konumu ve projeksiyon süreci aracılığıyla

konumumuzu oluşturur. Kamera, hem ekranda gördüğümüz görüntülerin çekildiği konumu hem de daha sonra bu görüntüleri gördüğümüz konumu işgal eder. Dolayısıyla kamera, hem algılanan nesneleri (ekrandaki görüntüler) hem de algılayan özneyi (film izleyicisi) konumlandırır. Bu çifte anlamda sinema aygıtı, bizi film izleyicileri olarak konumlandırır ve bakışımızı çok özel bir şekilde yönlendirir. Ancak filmi, reklamlar,

resimler veya fotoğraflar gibi günlük hayatta gördüğümüz diğer görüntü biçimlerinden ayıran şey, filmin bize tek bir görüntü değil, bir dizi görüntü sunmasıdır. Projektörün ve ekranın işlevi, bu görüntü dizisine, ondan bir anlam çıkarmamız için gerekli olan hareket sürekliliği hissini geri kazandırmaktır. Baudry'ye göre, bu ayrı görüntülerin bir bütün olarak anlamlı bir dizi haline gelmesi için, önünde gösterilen görüntü dizisi arasında gerekli bağları ve bağlantıları kuran özne, yani film izleyicisidir. Dolayısıyla süreklilik, film kurgusundan ziyade öznenin ve öznenin ekrandaki görüntülerle olan ilişkisinin bir özelliğidir.

Bu anlamda, sinematik özne kamera, projektör ve ekranın işlevi aracılığıyla oluşur. Aparat teorisi, izleyici ile ekrandaki görüntü arasında var olan karmaşık özdeşleşme süreciyle ilgili olarak, en çok psikanalitik fikirlerden yararlanır. Baudry, Lacan'ın terimleriyle film izleyicilerini, karanlık ve kapalı bir alana yerleştirilmiş, bilerek ya da bilmeyerek (ve genellikle bilmezler) "zincirlenmiş, yakalanmış ya da esir alınmış" (1974–5: 45) olarak tanımlar. Baudry'yi ilgilendiren, Lacan'ın aynasının ya da yansıtıcı yüzeyinin nasıl çerçevelendiği, sınırlandığı ve sınırlandırıldığıdır. Hatırlayacağınız üzere, imgelemdeki özdeşleşmenin birincil mekanı bedenin kendisidir; bu süreç, bebeğin önünde hareket kabiliyetinin sınırlı olduğu bir yansıtıcı yüzeyin önünde gerçekleşir ve bebeğin kendi deneyiminin gerçekliği ile önündeki görüntü arasında bir karışıklık unsuru da vardır. İmgelemde olduğu gibi, sinematik ayna-ekran da görüntüleri yansıtır, ancak gerçekliği yansıtmaz; oysa bir yansıma her zaman bir şeyin yansıması olmak zorundadır. Baudry'ye göre, özdeşleşme sinematik süreçte iki farklı düzeyde gerçekleşir. İlk olarak, izleyici ekranda temsil edilenlerle – olaylar, karakterler vb. – özdeşleşir. İkinci olarak, izleyici kameranın kendisiyle özdeşleşir ve en önemlisi ikincisidir. Baudry için belirli filmlerin içeriği pek önemli değildir; önemli olan süreçtir. Dolayısıyla film ve sinematik aygıt, Lacan'ın yokluk ve varlık diyalektiğini sahnelemektedir. Sinematik özdeşleşmenin gerçekleşmesi için ön koşullar, aynı zamanda imgelem ve ayna evresinin gerçekleşmesi için de iki ön koşuldur; yani hareketliliğin askıya alınması ve görsel işlevin önceliği. Baudry, bu nedenle denemesini, sinematik izleyicinin tam da

aynı şekilde şekillendiği önerisiyle sonlandırmıştır. Şimdi göreceğimiz gibi, Baudry'nin çalışmasında bir dizi sorun bulunmaktadır. Bu sorunlar, 1970'ler ve 1980'lerin en önemli psikanalitik film teorisyenlerinden biri olan Christian Metz'in yanı sıra Laura Mulvey gibi feminist film teorisyenleri tarafından da ortaya konmuştur.

CHRISTIAN METZ'İN BAUDRY'YE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Christian Metz, izleyicinin birincil özdeşleşmesinin ekranda temsil edilen görüntülerden ziyade kamera etrafında döndüğü şeklindeki Baudry'nin tezini kabul eder, ancak bunun Lacan'ın ayna evresiyle eşdeğer tutulup tutulamayacağını sorgular. Ona göre, sinematik özdeşleşme sürecini ayna evresine benzetebileceğimiz bir anlam vardır, ancak bu çok kesin bir anlam değildir. Metz, çocuğun aynada gördüğü ve özdeşleştiği şeyin kendi bedeninin görüntüsü olduğunu ve kendini bir nesne olarak tanımladığını belirtir. Öte yandan geleneksel sinemada izleyicinin ekranda gördüğü şey kendisinin bir görüntüsü değildir. Nitekim Metz'e göre, izleyicinin ekrandaki yokluğunu ya da

> bu yokluğa rağmen filmin anlaşılır bir şekilde gelişmesini fark etmesinin ön koşulu, izleyicinin ayna deneyimini (gerçek aynayı) zaten yaşamış olması ve böylece içinde kendini tanımak zorunda kalmadan bir nesneler dünyası oluşturabilmesidir.
>
> (1982: 46)

Bu anlamda sinema, Lacan'ın imgesel düzeninde değil, sembolik düzende yer almalıdır (bkz. Bölüm 2).

Metz, karakterlerle veya oyuncularla özdeşleşmeyi ikincil özdeşleşme olarak tanımlar. Sinemanın birincil özdeşleşmesi, *görülen* bir şeyle (ayna aşamasında olduğu gibi) değil, *gören* bir şeyle, Metz'in ifadesiyle "saf, her şeyi gören ve görünmez bir özne" ile olur (1982: 97). Bu durumda görülen – ekrandaki nesne – görüldüğünün farkında değildir ve nesnenin görüldüğünün farkında olmaması, sinemanın röntgencilik niteliğini kolaylaştırır. Film izleyicileri, röntgenci olduklarının farkında olmadan, esasen röntgencilerdir. Metz, sinema ile psikanaliz arasında bir ayrım sağlanması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Psikanalizin sinema çalışmalarına sağladığı şey,

sinemanın nasıl işlediğini anlayabilmemizi sağlayan kavramlardır, özellikle de skopofili (bakma arzusu) ve fetişizm kavramları. Bu kavramların nasıl işlediğini, 'Lacan'dan Sonra' başlıklı feminist film eleştirisi tartışmamızda göreceğiz. Öncelikle, bir başka çığır açan makaleyi ele almalıyız.

LAURA MULVEY VE GÖRSEL ZEVK

Hem Baudry hem de Metz için sinema izleyicisi, esasen erkek bir röntgenci olarak düşünülmüştü. İnanılmaz derecede etkili bir deneme olan "Görsel Zevk ve Anlatı Sineması"nda Laura Mulvey bu tartışmaları ele aldı ve sinemanın temelde erkek bir bakış ya da gözlemi ürettiğini ve kadının her zaman bu bakışın nesnesi olduğunu savundu. Mulvey, sinemada bakışın işlediği üç düzey olduğunu öne sürdü. Birincisi, çekim yapan kameranın bakışıdır ve bu, Metz'e göre her zaman röntgenci bir bakıştır. İkincisi, film anlatısına özgü bakışlardır ve bunlar genellikle erkek kahramanların bakışlarıdır, çünkü kadın karakterleri anlatının içine yerleştirirler. Son olarak, izleyicinin bakışı vardır ve bu bakış, önceki iki konum – kamera ve filmdeki kahramanlar – tarafından kolaylaştırıldığından, benimsemesi doğası gereği erkeksi bir konumdur. Mulvey'in 'erkek bakışı' formülasyonu, kadınsı, siyah ve eşcinsel izleyici konumlarını detaylandırma olasılığı etrafında birçok tartışma için bir başlangıç noktası oluşturdu. Kadınlar her zaman gösterinin nesnesi olarak kalacak mı, yoksa Lacan'cı psikanaliz alternatif çıkış yolları sunuyor mu? Lacan'cıların bu konuyu sonraki bölümlerde nasıl ele aldıklarını göreceğiz.

ÖZET

"Ayna Aşaması"nda Lacan, ego ve imgelemin psikanalitik kavramını yeniden formüle etmek için felsefe, psikoloji ve etolojiden olağanüstü geniş bir kaynak yelpazesine başvurur. İmgelem, egonun alanıdır; duyusal algı, özdeşleşme ve hayali bir bütünlük hissinin dil öncesi bir alanıdır. İmajinerin birincil ilişkisi, kişinin kendi bedeniyle, yani bedenin kendisinin aynadaki görüntüsüyle olan ilişkidir. Bu imajiner süreçler egoyu oluşturur ve öznenin dış dünya ile olan ilişkisinde tekrarlanır ve pekiştirilir. Dolayısıyla imajiner, bir gelişim aşaması değildir – kişinin içinden geçtiği ve büyüdükçe geride bıraktığı bir şey değildir – ancak deneyimlerimizin merkezinde kalır. Ayna evresindeki orijinal birlik ve tutarlılık duygusu bir yanılsama olduğundan, ego ile ilgili temel bir uyumsuzluk vardır. Ego, özünde bir çatışma ve uyumsuzluk alanıdır; sürekli bir mücadelenin sahnesidir. Lacan'ın "varlık eksikliği" olarak adlandırdığı şey, öznelliğimizin tam kalbinde yer alan bu ontolojik boşluk ya da birincil kayıptır. Ancak Lacan, sadece orijinal bir birlik duygusunu yitirdiğimizi öne sürmekle kalmaz; bu yitirimin öznelliğin kendisinin kurucu bir parçası olduğunu savunur. Kısacası, imgesel, özdeşleşme ve ayna yansımasının, çarpıtma ve yanılsamanın bir alemidir. Bu, egonun bir kez daha imgesel bir birlik ve tutarlılığa ulaşmak için boşuna bir mücadele verdiği bir alemdir.

2

SEMBOLİK

Eğer "Ayna Aşaması" Lacan'ın psikanaliz alanındaki ilk yeniliği temsil ediyorsa, bu yenilik kabul görmüş teori ve pratiğin sınırları içinde kalmaya devam eden bir yenilikti. 1951'de Lacan "Freud'a dönüş" çağrısında bulunduğunda, psikanalizin kendine özgü Lacancı bir okumasının ortaya çıkması için neredeyse 15 yıl geçmesi gerekecekti. İki yıl sonra, Roma'da düzenlenen Roman Dilleri Psikanalistleri Kongresi'nde Lacan, "Psikanalizde Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı" (1977b [1956]) başlıklı bir bildiri sundu; bu metin daha sonra "Roma Konuşması" olarak anılacaktı. Bu bildiri, sonraki on yıl boyunca Lacan'ın temel ilgi alanlarını ortaya koydu: konuşma ile dil arasındaki ayrım, *ben*'den farklı bir *özne* anlayışı ve her şeyden önce, *gösterge* ile *sembolik düzen* kavramlarının detaylandırılması. Yine 1953'te, Lacan ve bir grup meslektaşı, Paris Psikanaliz Derneği'nden ayrılıp Société Française de Psychanalyse'ı (SFP) kurdu. Roma Konuşması, yeni okulun ve psikanalizin yeni yönünün kurucu belgesi olarak görülmeye başlandı.

Bu bölüm, Lacan'ın 1950'lerdeki çalışmalarına odaklanmaktadır; bu dönemde Lacan, psikanalizde dilin rolüne en büyük önemi vermiş ve en önemli tezini, yani *bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını* ortaya koymuştur. Bu, Lacan için olağanüstü yenilikçi bir dönemdi ve kariyerinin geri kalanında üzerinde yoğunlaşacağı kavramların çoğunu bu dönemde ortaya attı. Bu

kavramları ve Lacan'ın bu kavramları nasıl dönüştürdüğünü anlamanıza yardımcı olmak amacıyla, bu bölümde bu dönemin başlıca etkileri özetlenecek ve Lacan'ın *Yapısalcılık* olarak bilinen bir çalışma alanından ve dilbilim teorisinden nasıl yararlandığı gösterilecektir. Böylelikle bu bölüm, bir sonraki bölümde bilinçdışı ve özne üzerine yapılacak daha ayrıntılı bir tartışma için bir çerçeve sunmaktadır. Claude Lévi-Strauss'un (1908–) akrabalık temel yapısını özetlemeden önce Yapısalcılığı kısaca tanıtacağım, zira bu, Lacan'ın sembolik düzen ve bilinçdışının oluşumu kavramlarını anlamak için temel oluşturur. Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisi, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün (1857–1913) çalışmalarıyla desteklenmiştir ve Lacan, dilbilimi okumaya Lévi-Strauss sayesinde başlamıştır. Bu süreçte, Saussure'ün dilsel işaret kavramında radikal ve geniş kapsamlı değişiklikler yaptı ve konuşan özne ile dil arasındaki ilişkinin geleneksel anlayışını tamamen tersine çevirdi. Son olarak, Rus dilbilimci Roman Jakobson'un (1896–1982) metafor ve metonimi üzerine çalışmalarına bakacağız, zira bu, Lacan'ın *arzu* kavramsallaştırması için hayati öneme sahipti. Bu etkileri incelemek, Lacan'ın dil içinde ve dil aracılığıyla oluşturulan özne kavramını anlamanıza yardımcı olacaktır. Bu bölüm, Lacan'ın Edgar Allan Poe'nun *"Çalınan Mektup" adlı* öyküsüne yaptığı analizle sona ermektedir; zira bu analiz, Lacan'ın *"göstergenin öznesi"* olarak adlandırdığı kavramı açıkça ortaya koymaktadır.

YAPISALCILIK

Yapısalcılık, her şeyden önce 1950'ler ve 1960'larda Fransız entelektüel yaşamını domine eden bir analiz yöntemiydi. Bu, bir hareket değil, matematikten edebiyat eleştirisine kadar geniş bir disiplin yelpazesinde ortak olan bir düşünme ve analiz biçiminin etiketiydi. Yapısalcılık, tüm insani sosyal olgulara uygulanabilir olarak görülüyordu. Günümüzde, sıklıkla yanlış bir şekilde, *Yapısalcılık* başlığı altında toplanan birbirinden farklı düşünürler, tutarlı bir grup oluşturmamaktadır. Bunlar arasında genellikle psikolog Jean Piaget (1896–1980); dilbilimci Roman Jakobson (1896–1982); edebiyat teorisyenleri Roland Barthes (1915–80), Tzvetan Todorov (1939–) ve Gérard Genette (1930–); sosyal teorisyen Michel Foucault (1926–84); Marksist filozof Louis Althusser (1918–90); ve elbette psikanalist Jacques Lacan. Yapısalcılığın kaynakları çok eklektikti ve etkisi geniş bir yelpazeye yayılmıştı, ancak günümüzde

tek bir şahsiyetin, antropolog Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarıyla ayrılmaz bir şekilde ilişkilendirilmiştir.

Lévi-Strauss'un yapısal metodolojisi, Saussure'ün *langue* ve *parole* arasındaki temel ayrımından (bkz. s. 37) ya da dil gibi belirli bir sistem ile o sistemin bireysel konuşmada olduğu gibi bireysel ifadesi veya tezahürü arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır. Yapısalcılar, tek tek işaretlerin anlamıyla değil, genel işaret sisteminin ya da 'yapının' organizasyonunu tanımlamakla ilgileniyorlardı. Dilbilim bu analiz biçimi için bir model sağladı, ancak yapısalcılığın ana çalışma nesneleri çoğu zaman sözsüz işaret sistemleriydi; örneğin, Roland Barthes'ın moda üzerine çalışması (1985 [1967]) veya Lévi-Strauss'un akrabalık sistemleri (1969 [1949]) ve yemek hazırlama (1966) üzerine yaptığı analizler. Yapısalcılığın temel öncülü, tüm sosyal faaliyetlerin, kendi içsel kuralları ve grameri olan işaret sistemlerini içerdiği ölçüde bir dil oluşturduğu idi. Böylece, bireysel eylemleri kendi başlarına değil, anlamlarını aldıkları sosyal ilişkiler bağlamında anlıyoruz.

SEMBOLİK İŞLEV

Çığır açıcı çalışması "Akrabalıkın Temel Yapıları"nda (1969 [1949]) Lévi-Strauss, sözde "ilkel" toplumların evlilik ve akrabalık sistemlerini analiz etmiştir. O, bu toplumların evlilik ilişkilerinde bulunan şeyin, toplumun kendisinin temel alt yapısından başka bir şey olmadığını, başka bir deyişle, sonraki tüm sosyal ilişkilerin türediği temel yapı olduğunu öne sürmüştür. Lévi-Strauss'un çalışmasının önemli olan yanı, temel yapılar kavramı geniş çapta tartışılmış ve çürütülmüş olduğu için, çalışmanın doğruluğu değil, daha çok çalışmanın doğasıdır. Lévi-Strauss, bu süreçte önemli olanın gerçek insanların –gerçek kadınların– değiş tokuşu değil, kadınların nasıl işaretlere dönüştürüldüğü ve *sembolik değişim* sistemi içinde nasıl işlediği olduğunu savunmuştur. Kadınların değiş tokuşu bir dil gibi işliyordu – kendi kuralları ve düzenlemeleri olan, ihlal edilemeyen, ancak aynı zamanda sistem kullanıcılarının bilincinde olmayan resmi bir sistem. Başka bir deyişle, insanların sosyal konumunu belirleyen ve onların farkında olmadan ilişkilerini düzenleyen bilinçdışı bir yapı vardır. Lacan, Lévi-Strauss'tan iki önemli ders çıkardı:

1 Diğer tüm akrabalık ve sosyal ilişkilerin altında yatan temel bir yapı – tek bir 'bilinçdışı' yapı – olduğu.
2 Akrabalık sistemleri içinde gerçekleşen şeyin, evlilikte gerçek kişilerin birbirlerine verip alması değil, sembolik bir değişim süreci olduğudur.

Bu nedenle Lacan, Lévi-Strauss'un yapısal antropolojisinden, insan dünyasını karakterize eden şeyin, hayatımızın her yönüne müdahale eden *sembolik işlev* olduğu fikrini çıkarır. Dahası, başka bir antropolog olan Marcel Mauss'un (1872–1950) çalışmalarına yazdığı bir girişte Lévi-Strauss, "bilinçdışı denilen şeyin, sembolik işlevin özerkliğe ulaştığı boş bir alan" olduğunu, yani "sembollerin sembolize ettiklerinden daha gerçek olduğu" bir alan olduğunu öne sürmüştür (Roudinesco 1999: 211). 1950'lerde Lacan, psikanalizi bir bilim olarak yeniden kurmak istiyordu ve bunu yapmak için öncelikle, çalışma nesnesi olan bilinçdışının neyin kendine özgü olduğunu ve onu nasıl inceleyebileceğini belirlemesi gerekiyordu. Lévi-Strauss'un sembolik işlevin özerkliği konusundaki içgörüsü, Lacan'a Freudcu psikanalizi felsefi ve bilimsel açıdan daha sağlam bir temele oturtma çabasında hayati bir adım sağladı. Ancak bu adımı tam olarak atabilmek için Lacan'ın bir teorik sapma daha yapması gerekiyordu – dilbilim üzerinden bir sapma.

SAUSSURE (1857–1913) VE DİLBİLİMSEL İŞARET

Ferdinand de Saussure'ün *Cours de linguistique générale* (1916'da ölümünden sonra yayınlandı, bkz. 1983) eseri, insan ve sosyal bilimlerde adeta bir "Kopernik devrimi" olarak tanımlanmıştır; zira bu eserle birlikte, "insanların gerçekliği anlamalarında sözcüklerin ikincil bir rol oynadığı düşüncesinin yerine, insanların gerçekliği anlaması, sözel işaretlerin toplumsal kullanımları etrafında döndüğü şeklinde görülmeye başlanmıştır" (Saussure 1983 [1916]: ix). Saussure'den önce dilbilim, esas olarak filoloji ve etimoloji ile, yani kelimelerin tarihini ve kökenini araştırmakla ilgileniyordu. Geleneksel olarak dilbilim, dili ayrı ve bağımsız birimlerden veya kelimelerden oluşan bir bütün olarak görürdü; her kelimenin kendisine ait bir 'anlamı' vardı. Saussure, dilbilimin bilimsel kabul edilebilmesi için tarihsel ilkelere, ya da

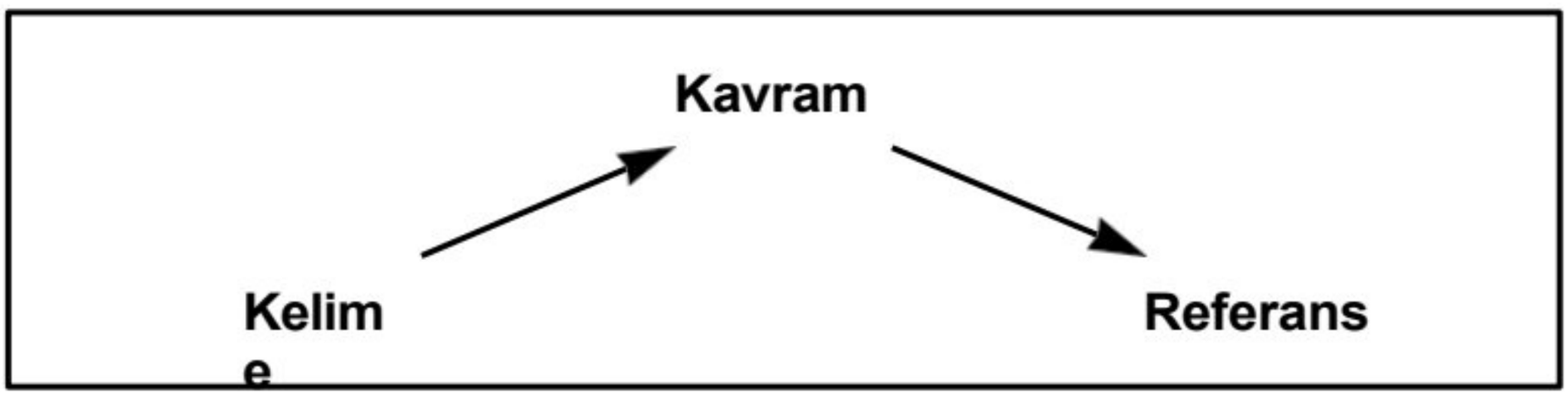
diyakronik yaklaşım olarak adlandırılan şeye dayanamaz. Bilimsel yöntem, kişinin önce çalışma nesnesini belirlemesini gerektirir. Dilbilim açısından bu, dilbilimcinin dili tarihsel olarak değil, herhangi bir anda tam olan bir sistem olarak *eşzamanlı olarak* görmesini gerektiriyordu. Bu sistemde tüm unsurlar ve kurallar, en azından teoride, dil kullanıcısı tarafından eşzamanlı olarak kullanılabilir durumdadır. Dil kullandığımızda bunu kelime dağarcığı, sözdizimi, gramer ve geleneklerin oluşturduğu bir arka plan karşısında yaparız; konuşurken veya yazarken tüm bu unsurların farkında olmayız, ancak bunlar oradadır ve neyi söyleyebileceğimizi ve neyi söyleyemeyeceğimizi belirlerler. Kuralları ihlal edersek, konuşmamız anlamsız hale gelir.

Saussure, dilin üç yönünü ayırt etmiştir:

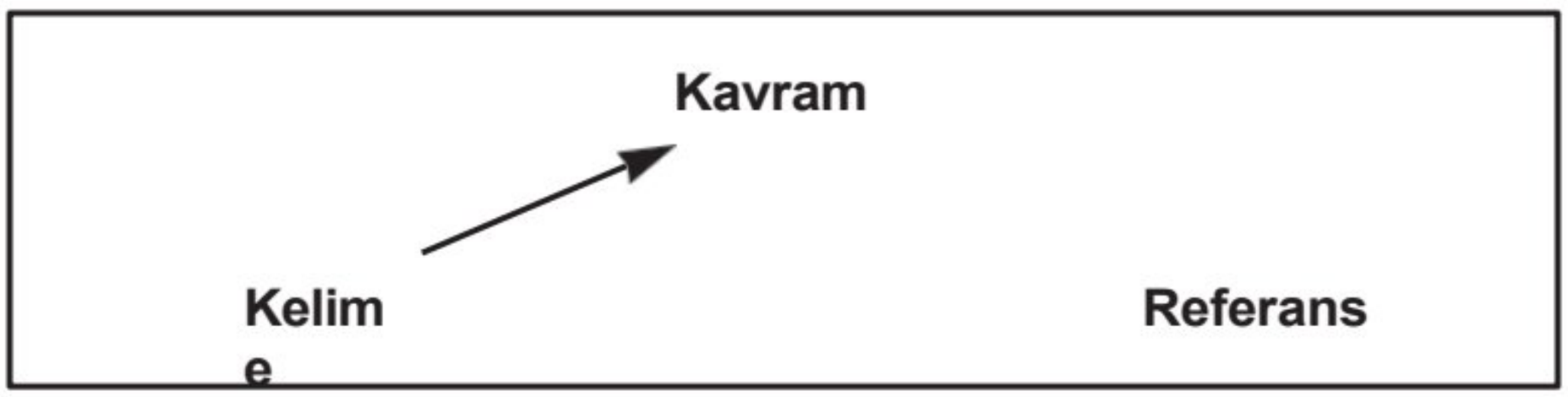
- İletişim için evrensel bir insan olgusu olarak dilin kendisi.
- *Langue,* belirli bir dil veya dil sistemi olarak (örneğin İngilizce).
- *Parole*, kullanımdaki dil, belirli konuşma eylemleri veya sözler.

Çalışmaları, bu kategorilerin ikincisiyle, yani bir sistem olarak dil ve bu sistem tarafından anlamın nasıl yaratıldığıyla ilgilidir. Burada ve özellikle Lacan ile ilgili olarak önemli olan, konuşan bireylerin sistemin kendisinin farkında olmamalarıdır. Dolayısıyla Saussure'ün dil çalışmalarına en özgün katkısı, dili *toplam* bir *sistem* olarak kavramlaştırmasıydı – bu sistem, insanların ne söyleyebileceğini belirlerken, kendileri bu kuralların farkında değildirler.

Saussure'e göre dil, dünyadaki bir dizi şeye veya olguya karşılık gelen terimlerin basit bir listesi değildir. Dil, daha çok bir *işaretler* sistemidir. Dilin 'karşılık' teorisi, dili dünyadaki nesnelere doğrudan atıfta bulunan bir işaretler sistemi olarak görür. Bunu, bir *kelime* – onun *kavramı* veya fikri – ile atıfta bulunduğu şey, yani *referans* arasındaki ilişki aracılığıyla şematik olarak gösterebiliriz:



Ancak Saussure, kelimelerin maddi dünyadaki belirli olgulara atıfta bulunamayacağını, çünkü bunun kelimeler ile temsil ettikleri şey arasında doğal, organik bir ilişki olduğunu varsaydığını savundu. Onun da işaret ettiği gibi, eğer ben "ağaç" ya da "sandalye" kelimesini söylersem, hepimiz hemen ağaç ya da sandalye kavramlarını zihnimizde canlandırırız, ancak bu imgeler aslında maddi dünyadaki belirli bir ağaca ya da sandalyeye atıfta bulunmaz. Bunun yerine, hepimiz farklı ağaçları ve sandalyeleri düşünürüz. "Ağaç" kelimesinin işaret ettiği şey bir "nesne" – gerçek bir ağaç – değil, bir ağaç kavramıdır. Bu nedenle, "referent" terimini bir kenara bırakmalı ve dilin gerçek dünyadaki somut olgulara işaret ettiği fikrini bir kenara koymalıyız. Şemamız şimdi şöyle görünüyor:



Kelime, belirli bir referansa değil, yalnızca bir kavrama atıfta bulunur ve dilbilimin asıl konusu olan dilbilimsel işaret, bir kelime ve onun kavramından oluşur. Saussure'ün dilbilimsel işareti iki unsurdan oluşur: *işaretleyici* olarak adlandırılan ses kalıbı veya yazılı kelime ve *işaretlenen* olarak bilinen kavram. Bu da şematik olarak şu şekilde gösterilebilir:

Anlam [Kavram]

İşaret → **----------**

Gösteren [Ses kalıbı/kelime imgesi]

Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki keyfidir ve toplumsal gelenekler tarafından belirlenir. Peki, dil dünyadaki nesnelere karşılık gelmiyorsa, nasıl anlam kazanır? Saussure'e göre anlam, tek tek işaretlerde değil, dil sistemindeki işaretler arasındaki ilişkide yatmaktadır. Dil, herhangi bir işaretin diğer işaretlerden farklılığı sayesinde anlam kazandığı bir farklılık sistemi yaratır. Konuştuğumuzda

bazı kelimeleri kullanmayı seçer, diğerlerini dışlarız. Örneğin, "taht" veya "koltuk" yerine "sandalye" diyebilirim. Her kelime, üzerine oturabileceğim bir mobilya parçasını ifade eder, ancak hepsinin çok farklı anlamları vardır. Bu seçim unsuru, dilin *paradigmatik* ekseni olarak adlandırılır. Ancak istediğim herhangi bir kelimeyi seçip kullanamam. Anlamlı olmaları için kelimeleri sözdizimsel olarak doğru bir şekilde birleştirmeliyim ve buna "*sintagmatik* eksen" denir. Her kelimenin, her işaretin anlamı, cümlede ondan önce ve sonra gelen kelimelere de bağlıdır. Örneğin şu cümleyi ele alalım:

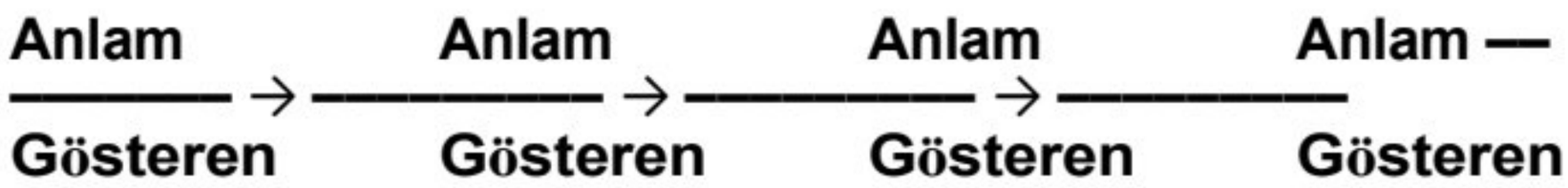
Yarın Paris'ten ayrılacağız.

Bu cümledeki her terim, bir yandan aynı bağlamda kullanabileceğimiz diğer olası terimlerden farklılaşmasıyla, diğer yandan da genel cümle yapısındaki yeriyle anlam kazanır. Dolayısıyla, "Biz" yerine "ben", "sen", "o" veya "o" kullanılabilir, ya da "yarın" yerine "bugün" kullanılabilir. Bu terimleri değiştirirsek cümle yine anlamlı olacaktır, ancak çok farklı bir anlam kazanacaktır. Bu alternatifler, dil kullanımının anlık durumundan yoksundur, ancak belirli terimleri anlamamızın arka planını oluşturur. İkincisi, bir cümlenin anlamı, tek başına ele alınan unsurlarından ziyade, terimlerin belirli bir kombinasyonundan kaynaklanır. Dolayısıyla, bu cümleyi yeniden düzenlersek, tek tek terimleri yine anlayabiliriz, ancak cümle genel olarak anlamsız hale gelir:

Paris ayrılacağız yarın biz.

Bu, sözdizimi ve gramerin ya da sintagmatik eksenin işlevidir. Dil, bu iki işlevi birleştirerek çalışır; bir kişinin söylediklerinin anlamı, yalnızca kullandığı ve dışladığı kelimelere değil, aynı zamanda bu kelimelerin genel yapı içindeki yerine de bağlıdır.

Dil, karmaşık bir işaretler ağı olarak var olur. Belirli bir işaret, içsel bir değer veya anlamla değil, genel anlamlandırma sistemi içindeki göreceli konumu ve o sistemdeki diğer tüm işaretlerden farkı ile tanımlanır. Bir işaret, bizi gerçek maddi dünyadaki belirli bir nesneye değil, bizi başka bir işarete yönlendiren başka bir işarete yönlendirir ve bu böyle devam eder.



Bunun iyi bir örneği sözlük kullanımıdır. Bir kelimenin anlamını öğrenmek istersek ne yaparız? Sözlüğe bakarız. Ancak sözlük, sadece işaretlerin bir derlemesidir; bu nedenle, belirli bir işaretin anlamı da sadece başka bir işarettir ve bu ikinci işaretin anlamını ararsak, bir başkasını, ondan da bir başkasını buluruz ve bu böyle devam eder. Bu süreç, gerçek dünyadaki somut bir referansa asla ulaşmaz, ancak sonsuz bir 'anlamlandırma' süreciyle sonuçlanır.

Saussure'ün dil teorisinden çıkarılacak üç temel ders vardır:

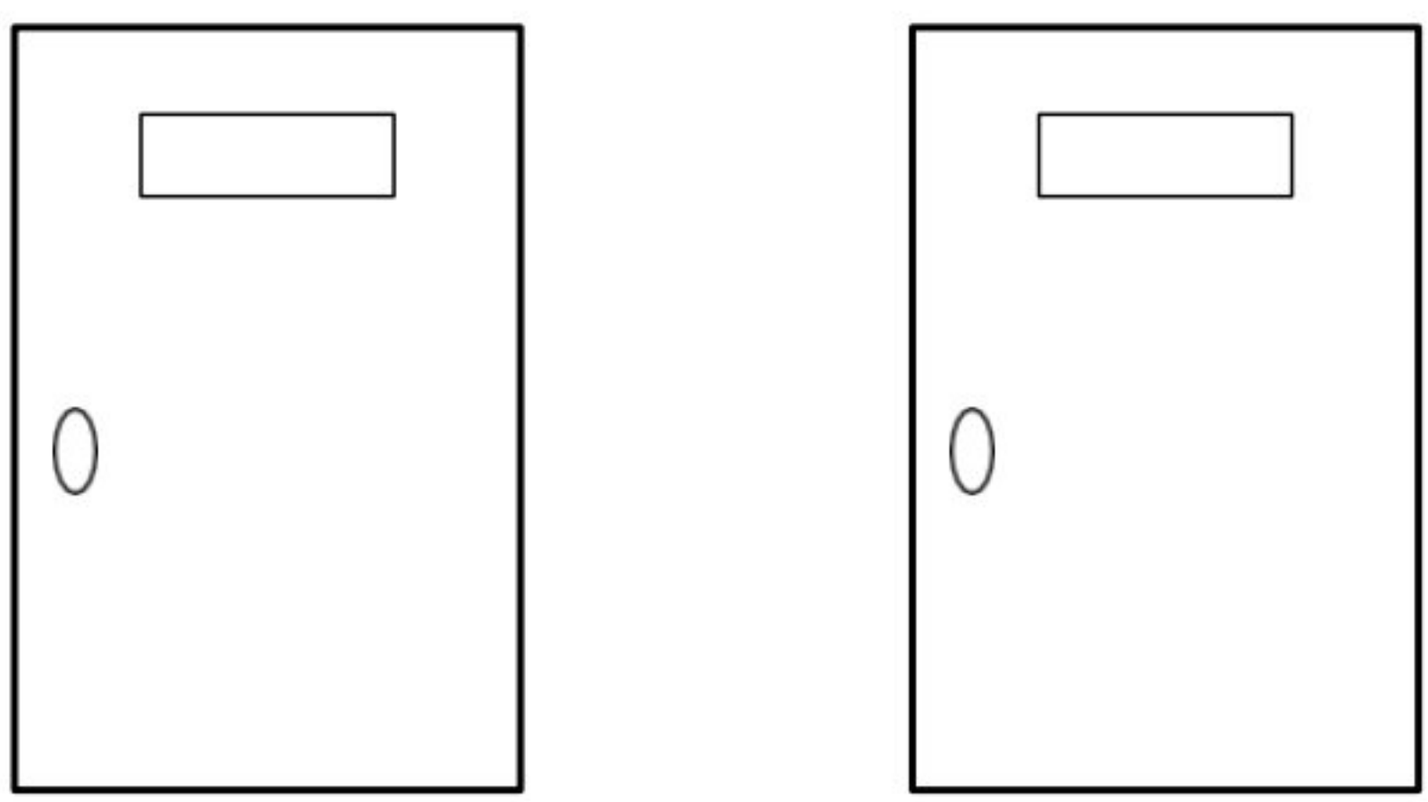
- Dil, bilincin önündedir; konuşan özneler olarak dilin içine doğarız.
- Dil, gerçekliği yansıtmaz; aksine, kişi, belirli bir dil sisteminin kısıtlamaları içinde kendi deneyimini üretir ve bu dil sistemi, bir dereceye kadar, kişinin deneyiminin doğasını belirler.
- Dil, tekil bir anlamın yer alabileceği mutlak ve sabit bir sistem değildir; daha çok bir dizi farklı ilişkiden oluşur.

Saussure'ün dili toplam bir sistem olarak ele alan anlayışı, Lévi-Strauss'un yapı kavramına ve dolayısıyla Lacan'ın sembolik düzenine model oluşturmuştur. Ancak Lacan ile Saussure arasında önemli bir fark vardır. Saussure'e göre, işaretin iki yarısı her zaman – bir kağıdın iki yüzü gibi – birbirinden ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve birbirinden ayrılamaz. Lévi-Strauss'un sembolik işlevin özerkliği üzerine düşüncelerinden ilham alan Lacan, tam da işaretin bölünmezliğini sorgulamıştır.

GÖSTEREÇİN ÜSTÜNLÜĞÜ

Lacan, dilsel işaretin keyfi doğasını kabul etmiş, ancak Saussurecu dilbilimin iki temel öncülünü sorgulamıştır: işaretin bölünmezliği ve gösterilenin gösterene göre öncelikli olması

. "Bilinçdışında Harfin Etkisi, ya da Freud'dan Sonra Akıl" (1977c [1957]) adlı eserindeki ünlü bir örnekte Lacan, işaretin işleyişine dair Saussure'ün alışılagelmiş örneğini, yani bir ağaç resmini reddederek, onu başka bir örnekle değiştirir:



Lacan daha sonra şu hikayeyi anlatır:

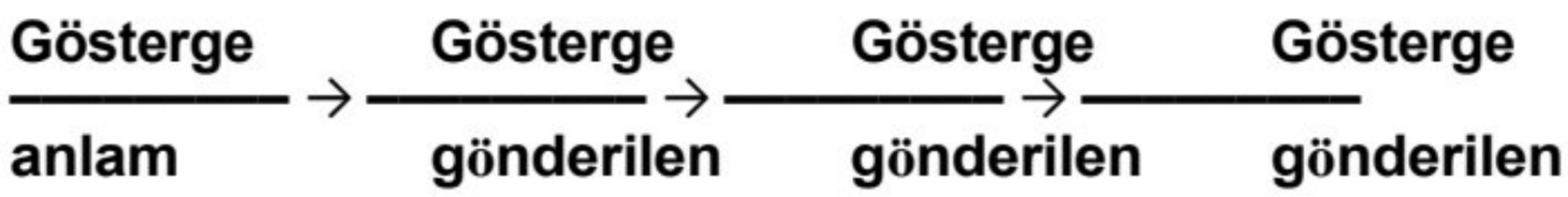
> Bir tren istasyona varır. Kardeş olan küçük bir erkek ve küçük bir kız, tren dururken istasyon platformu boyunca uzanan binaların geçip gittiği pencerenin yanında, kompartımanda karşılıklı oturmaktadırlar. "Bak," der erkek kardeş, "Bayanlar'dayız!"; "Aptal!" diye cevaplar kız kardeşi, "Erkekler'de olduğumuzu görmüyor musun?"
>
> (1977c [1957]: 152)

Lacan'a göre bu örnek, göstergenin gösterilenin içine girme biçimini ortaya koymaktadır. Kapılar birbirinin aynısıdır, dolayısıyla bir tuvalet kapısını diğerinden ayıran tek şey, kapıların üzerindeki göstergedir. Dolayısıyla Lacan, Saussure'ün gösterge/gösterilen ilişkisinde gösterilene verdiği önceliği tersine çevirmeyi önermektedir. Lacan'ın yeniden formülasyonu şu şekildedir:

$$\frac{\text{Gösterge}}{\text{anlam}}$$

Büyük harfle yazılan Gösterge, gösterilenin önündedir ve iki öğe arasındaki 'çizgi', Lacan için, işaretin

işaretin ayrılmazlığını değil, onun temel bölünmesini simgeler. Çubuk, anlamın önündeki bir engel işlevi görür. Bir göstergenin işaret ettiği şey, aralarında her zaman bir engel olduğu için bir gösterilen değil, başka bir göstergedir. Kısacası, bir gösterge bizi başka bir göstergeye yönlendirir, bu da bizi neredeyse sonsuz bir anlam zincirinde başka bir göstergeye yönlendirir. Örneğin, belirli bir kelimenin veya kavramın anlamını tanımlamaya çalışırsak, bunu ancak başka kelimeler aracılığıyla yapabiliriz; sürekli bir işaret üretme sürecinin içinde sıkışıp kalırız. Yukarıda verilen dil sisteminin şematik gösterimi bu nedenle şu şekilde yeniden yazılabilir:



Anlamlandırma her zaman bir süreçtir – bir zincirdir. Hiçbir unsuru aslında anlamdan veya gösterilenden 'oluşmaz', aksine her gösterge, bir sonraki göstergeye doğru ilerlerken bir anlam üzerinde 'ısrar eder'. Anlam sabit değildir, ya da Lacan'ın ifadesiyle, 'göstergenin altında gösterilenin durmaksızın kayması' vardır (1977c [1957]: 154). Ancak Lacan, 'sabit' bir anlamın hiç olmadığını ima etmemektedir. Onun 'demirleme noktaları' ya da *'points de* caption' olarak adlandırdığı, anlamın göstergenin altında bu aralıksız kaymasının durduğu ve istikrarlı anlamlandırma anlarına imkân tanıyan noktalar vardır. *Point de caption*, kelime anlamıyla, kanepelerde ve yataklarda bulunan ve dolgu malzemesini yerinde tutmak için kullanılan döşeme düğmelerini ifade eder. Saussure'ün tarihsel olana karşıt olarak dilin "bilimsel" analizi, Lacan'a Freud'un "konuşma terapisini" incelemek için bir model sağladı. Saussure, içimizde söylediklerimizi yöneten bir "yapı" olduğunu ortaya koydu; Lacan için bu yapı, bilinçdışıdır. Bilinçdışı, hem dil aracılığıyla üretilir hem de dil kuralları tarafından yönetilir. Bunun gerçekleştiği kesin mekanizma, Roman Jakobson tarafından ortaya konmuştur.

ROMAN JAKOBSON (1896–1982)

Jakobson, Saussure'ün dilin iki ekseni – paradigmatik ve sintagmatik – arasındaki ayrımı ele aldı ve bu eksenler ile metafor ve metonimi gibi retorik figürler arasında bir karşılık olduğunu öne sürdü. Metafor, doğrudan bir karşılaştırma yapmadan başka bir şeyi tanımlamak için bir kelime veya ifadenin kullanılmasıdır. Metonimi ise,

Öte yandan, bir terimin, genellikle onunla ilişkilendirilen başka bir şeye atfedilmesi söz konusudur; örneğin, hükümdarın makamı için "taç" denmesi ya da bir tekneyi kastetmek için "yelken" denmesi gibi. Jakobson, metaforun bir terimin başka bir terimle *ikame* edilmesi eylemi olduğunu ve bu nedenle paradigmatik eksene, yani seçim eksenine karşılık geldiğini belirtmiştir. Metonimi ise, bir terimin, başka bir terimle ilişkili veya ona bitişik olduğu için onu ifade etmesi anlamında bir *bitişiklik* ilişkisidir ve bu nedenle de sintagmatik eksene, yani birleşim eksenine karşılık gelir. Lacan, Jakobson'un metafor ve metonimi yapısal modelinde, Freud'un rüya işleyiş süreçleriyle doğrudan bir karşılık gördü: *yoğunlaşma* ve *yer değiştirme*. Yoğunlaşma, rüyadaki iki veya daha fazla işaretin veya imgenin birleştirilerek, her iki bileşeninin anlamıyla donatılmış bir bileşik imge oluşturduğu süreci ifade eder. Örneğin, zulüm rüyalarında, rüya gören kişi bilinmeyen bir otorite figürü tarafından cezalandırıldığını hayal edebilir ve bu figürü hayatındaki biriyle özdeşleştirmeye çalışabilir. Ancak bu figür aslında tek bir kişi olmayabilir, aksine ebeveyn figürleri, işveren veya partner gibi bir dizi farklı kişinin birleşimi ya da yoğunlaşması olabilir. Rüya gören kişinin bu figürler etrafında hissettiği tüm çelişkili duygular, rüyada tek bir zulümcuya dönüşür. Yer değiştirme, anlamın bir işaretten diğerine aktarıldığı süreci tanımlar. Anksiyete rüyalarını örnek alalım. Anksiyete rüyalarında rüya gören kişi, hayatındaki çok önemsiz bir olaydan dolayı endişelenebilir, ancak bu, karşı karşıya olduğu çok daha ciddi bir sorunu önlemek veya yerinden etmek için bir yol işlevi görür. Bu iki süreç, Freud'un bilinçli düşüncenin *ikincil süreçlerine* karşılık olarak *birincil süreçler* olarak adlandırdığı süreçlerdir. Jakobson'un metafor ve metonimi arasındaki ayrımı Freud'un *birincil süreçlerine* uygulayarak Lacan, nihayet bilinçdışının bir dil gibi nasıl yapılandığını gösterebildi. Ona göre bilinçdışı, metafor ve metonimi kurallarına göre işler.

SEMBOLİK DÜZEN

1950'ler boyunca Lacan, insan dünyasındaki her şeyin "ortaya çıkan sembollere göre" yapılandırıldığı bir sistem geliştirmeye odaklandı (Lacan 1988b [1978]: 29). Lacan burada her şeyin sembolik olana indirgenebileceğini söylemiyor, ancak semboller ortaya çıktığında her şeyin

bu sembollere ve sembolik olanın yasalarına göre düzenlenir veya yapılandırılır, buna bilinçdışı ve insan öznelliği *de dahildir*. Freud için bilinçdışı, varlığımızın bizden kaçan ve üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan, ancak aynı zamanda düşüncelerimizi ve arzularımızı yöneten kısmıdır. Öte yandan Lacan için bilinçdışı, anlam taşıyan malzemeden oluşur. Bilinçdışı, kontrolümüzün ötesinde bir anlamlandırma sürecidir; bizim konuştuğumuz dil değil, bizim aracılığımızla konuşan dildir. Bu anlamda Lacan, bilinçdışını Öteki'nin söylemi olarak tanımlar. Büyük Öteki, dildir, sembolik düzendir; bu Öteki, özneye asla tam olarak asimile edilemez; yine de bilinçdışımızın özünü oluşturan radikal bir ötekiliktir. Bunun nasıl işlediğini bir sonraki bölümde göreceğiz, ancak önce Lacan'ın özne kavramına ve bunun gösterge tarafından nasıl belirlendiğine bakalım.

Lacan, sembolik düzeni, insan evreninin sınırını belirlediği anlamında toplamlayıcı bir kavram olarak tasarladı. Dile doğarız – başkalarının arzularının ifade edildiği ve kendi arzumuzu ifade etmeye zorlandığımız dil. Lacan'ın söylem devresi dediği şeyin içinde hapsolmuş durumdayız:

> Bu, benim de dahil olduğum devrenin söylemidir. Ben onun halkalarından biriyim. Örneğin, babamın yaptığı ve benim de tekrarlamaya mahkum olduğum hatalar olduğu ölçüde, bu babamın söylemidir. Ben bunları tekrarlamaya mahkumum
>
> çünkü bana miras bıraktığı söylemi yeniden ele almak zorundayım; sadece onun oğlu olduğum için değil, söylem zincirini durduramayacağımız için ve onu sapkın haliyle başkasına aktarmak tam da benim görevim olduğu için.
>
> (Lacan 1988b [1978]: 89)

Bu söylem döngüsüne doğarız; bu döngü bizi doğumumuzdan önce işaretler ve ölümümüzden sonra da devam eder. Tam anlamıyla insan olmak için bu sembolik düzene – dilin, söylemin düzenine – tabi oluruz; bu düzenden kaçamayız, ancak bir yapı olarak o bizden kaçar. Bireysel özneler olarak, evrenimizin toplamını oluşturan toplumsal ya da sembolik bütünlüğü asla tam olarak kavrayamayız, ancak bu bütünlük, özneler olarak üzerimizde yapılandırıcı bir güce sahiptir.

Önceki bölümde Lacan'ın ego ile özne arasında nasıl bir ayrım yaptığını gördük. Ego, öncelikle öznenin kendi bedeniyle olan ilişkisi yoluyla oluşan bir 'hayali işlev'dir.

Öte yandan özne, sembolik düzende oluşturulur ve dil tarafından belirlenir. Lacan'a göre, ifade eden özne ile ifade edilen özne arasında her zaman bir ayrım vardır; başka bir deyişle, konuşan özne ile hakkında konuşulan özne arasında. Dilbilimci Emile Benveniste'nin (1902–76) 'ben' kavramını bir *değiştirici* olarak ele alması – yani belirli bir referansı olmayan, ancak konuşma eylemi içinde 'ben' diyen kişiyi belirleyen bir kavram olarak – üzerine, Lacan konuşmadaki 'ben'in dilde sabit bir şeye hiç atıfta bulunmadığını savunmuştur. "Ben", bir dizi farklı olguyla işgal edilebilir: özne, ego veya bilinçdışı. Örneğin, Lacan'ın "boş konuşma" olarak adlandırdığı şeyde, "ben" egoya karşılık gelir; "dolu konuşma"da ise özneye karşılık gelir; oysa diğer zamanlarda ne özneye ne de egoya karşılık gelir. Lacan, *"ben"in bir öteki olduğunu* söylediğinde bunu kastetmektedir; yani, "ben" "ben" değildir; bu iki terim aynı varlığa atıfta bulunmaz; özne, bireysel kişiyle aynı değildir – bireye göre merkezden uzaklaşmıştır. Kısacası, Lacan "ben"i *özselleştirmez* ve özneye göre sembolik olanı, göstergeyi önceliklendirir. Özneli ifade eden dilin yapısıdır, tersi değil. Lacan bunu şu ünlü ifadesiyle özetler: *özne, bir göstergeden diğerine temsil edilen şeydir*. *Çalınan Mektup* üzerine seminer, bunun bir açıklaması niteliğindedir; bu seminerde özne, anlamlandırma zincirine hapsolur ve özneyi belirleyen, sembolik düzen içindeki konumunu tanımlayan şey göstergedir.

ÇALINAN MEKTUP

Lacan'ın *Çalınan Mektup* üzerine semineri ilk olarak 1954'te verilmiştir. Seminer, ertesi yıl yazıya dökülmüş ve *Écrits'in* orijinal Fransızca baskısının giriş denemesini oluşturmuştur, ancak sonraki baskılardan çıkarılmıştır. Benvenuto ve Kennedy'nin işaret ettiği gibi, Poe üzerine semineri *Écrits'in* başına yerleştirmek ikili bir işlev gördü: hem takip edecek olanı temsil etti hem de, daha da önemlisi, belirli bir okuma biçimini tesis etti. "Lacan'ı okumak için, hikâye bize şunu söylüyor gibi görünüyor: göstergenin yolunu takip etmek gerekir ve *Écrits'in* geri kalanı temelde göstergenin yasalarıyla ilgilidir" (Benvenuto ve Kennedy 1986: 23–4). 1954–5 seminer dizisine genel olarak *Freud'un Teorisinde ve Psikanaliz Tekniğinde Ego* başlığı verildi ve bu seminerler Freud'un geç dönem metapsikolojik

Metin: *Zevk İlkesi Ötesinde* (1984b [1920]). Lacan, öncelikle Freud'un tekrarlama zorlaması kavramıyla, yani zevk ilkesini açıkça hiçe sayarak tatsız deneyimleri tekrarlama konusundaki zorlayıcı dürtüyle ilgilenmiştir. Lacan bu süreci "tekrar otomatizmi" olarak adlandırmış ve bunu, anlam zincirinin ısrarı kavramıyla ilişkilendirmiştir. Lacan'ın *"Çalınan Mektup"* üzerine verdiği seminer, bu tezi, yani *anlam zincirinin ısrarını ve öznenin gösterge tarafından belirlenmesini* örneklemektedir.

Edgar Allan Poe'nun (1809–49) *"Çalınan Mektup" adlı* kısa öyküsü, dedektif M. Dupin'i konu alan üçlemenin son öyküsüdür. Öykü, Kraliçe'ye ait bir mektubun Kral'ın bakanlarından biri tarafından çalınmasını ve bu mektubun önce polis tarafından başarısızlıkla, ardından Dupin tarafından başarıyla aranmasını konu alır. Poe'nun öyküsündeki sürpriz, mektubun aslında hiçbir zaman saklanmamış, her zaman ortada durmuş olmasıdır. Lacan'a göre öykü iki sahneye ayrılabilir. İlkinde, Kral ve Bakan'ın huzurunda Kraliçe'ye bir mektup teslim edilir ve Kraliçe açılmamış mektubu herkesin gözü önünde masanın üzerine bırakır. Bakan, mektubun suçlayıcı niteliğini hemen fark eder ve onu masadan alır; böylece Kraliçe, mektubun önemini Krala fark ettirmeden geri isteme imkânını yitirir. Polis, mektubu gizlice arar ancak bulamaz; çünkü mektubun Bakan tarafından saklandığını varsayarlar; oysa Bakan, mektubu şöminenin üstüne asılı bir mektup rafında herkesin görebileceği bir yerde bırakmıştır. İkinci sahnede, ilk sahnenin bir tekrarı yaşanır, ancak bu kez mektup Bakan'ın elindedir; polis, burnunun dibindekini göremez durumdadır ve Dupin, şömine rafında açıkça asılı duran, artık gizlenmiş mektubun önemini görebilir.

Lacan'ın Poe'nun öyküsüne ilişkin yorumu iki ana temaya odaklanır: birincisi, Lacan için öykünün 'gerçek öznesi' işlevi gören mektubun anonim doğası; ikincisi ise öyküde tekrarlanan öznelerarası ilişkiler kalıbıdır. Okuyucu, mektubun orijinalinin bir erkeğin el yazısıyla yazılmış olduğu ve içeriği Kral'ın kulağına giderse Kraliçe'yi tehlikeye atacağı dışında mektup hakkında hiçbir şey bilmez. Mektup elden ele dolaştıkça – Kraliçeden Bakana, Bakandan Dupin'e, Dupin'den Emniyet Müdürüne, Emniyet Müdüründen tekrar Kraliçeye – bir "sembolik anlaşma" oluşturur ve mektubu elinde bulunduran her kişiyi sembolik ilişkiler zincirinin içine yerleştirir. Dahası, öykü, ilk yarısında Kraliçe, Kral ve Bakan arasındaki ilişkileri, ikinci yarısında ise Bakan,

Polis Müdürü ve Dupin arasındaki ilişkilerle tekrarlanır. Bu dönen konumlar ya da öznelerarası ilişkiler, mektubun kendisinin değişen konumu etrafında döner. Bu sembolik değişim süreci boyunca içerik bilinmez kaldığından, mektubun anlamı olmayan bir gösterge olduğunu da söyleyebiliriz.

Lacan'a göre, öyküdeki çeşitli özne konumları üç farklı "bakış" biçimiyle tanımlanabilir. İlk bakış, hiçbir şey görmeyen bakıştır; yani, ilk sahnedeki Kral'ın ve ikinci sahnedeki polisin konumudur. Bu, o halde, yasanın konumu olarak da görülebilir – kör olan yasa. İkinci bakış, "birincisinin hiçbir şey görmediğini ve sakladığının gizliliği konusunda kendini kandırdığını gören" bakıştır (1988c [1956]: 32). Bu, birinci sahnedeki Kraliçe'nin ve ikinci sahnedeki Bakan'ın konumudur. Üçüncü bakış, "ilk iki bakışın, gizli kalması gereken şeyi onu ele geçirmek isteyen herkese açık bıraktığını gören" bakıştır (1988c [1956]: 32). Bu, eskiden Bakan'ın, sonradan ise Dupin'in işgal ettiği konumdur. Böylece, iki kez tekrarlanan üçgen bir yapı ortaya çıkar:

Kral **Polis**

L **L**

Kraliçe **Bakan** **Bakan** **Dupin**

Lacan için, *Çalınan Mektup,* özneyi belirleyenin gösterge (mektup) olduğu fikrini kesin bir şekilde ortaya koyan bir örnektir. Aslında onun önerdiği şey, öyküde belirlediği üç özne konumu ile üç düzeni ya da kayıt arasında bir korelasyon kurmaktır: imajiner, sembolik ve gerçek; bunları şu şekilde gösterebiliriz:

Gerç

ek L

Hayali **Sembolik**

Lacan, Kral ve "dedektiflerin gerçek hakkında o kadar değişmez bir kavrayışa sahip olduklarını" (1988c [1956]: 39) gözlemler ki, burnunun dibindekini fark edemezler. Lacan buna "gerçekçinin aptallığı" ya da dünyanın verili olduğunu ve onunla doğrudan, aracısız bir ilişkimiz olduğunu düşünen naif bir deneycilik der. İkinci konum

ise görenin pozisyonudur. Bu pozisyonda özne, hem birinci pozisyonun kör olduğunu ve neler olup bittiğinin farkında olmadığını, hem de üçüncü pozisyonun gelişen olayların tam olarak farkında olduğunu ve bu nedenle gücü elinde tuttuğunu görür. Ancak bu pozisyonda özne, gizli olanın (mektubun sırlarının) gizli kalabileceğine inanır ve bu nedenle, göstergeye (mektuba) sahip olanın kendisi olduğu konusunda kendini "aldatır". Öyleyse ikinci konumda özne, mektuba esasen narsisistik bir ilişki kurar ve bu, önceki bölümde özetlediğimiz imgesel aşamaya karşılık gelir. Üçüncü konum semboliktir ve bu konumda özne "durumdaki yapının rolünü fark eder ve buna göre hareket eder" (Muller ve Richardson 1988: 63). Bu, ilk sahnedeki Bakanın ve ikinci sahnedeki Dupin'in konumudur. Her iki figür de önlerinde neler olup bittiğini görebilir, mektubun sonuçlarını anlar ve dahası nasıl hareket edeceklerini bilir. Bu, sembolik düzende öznenin konumudur; daha geniş bir yapı içindeki durumunu ve eylemlerini belirlemede o yapının işlevini anlayan bir özne.

Önce Kraliçe, sonra da Bakan mektubu ele geçirebileceklerini ve saklayabileceklerini düşünürler. Ancak Lacan, özneyi ele geçirenin mektup (gösterge) olduğunu savunur; özneyi sembolik düzene yazan göstergedir. Bakan mektubu alıp sakladığında onu kendisine yeniden adresler, ancak bunu yaparken orijinal metnin eril yazısını dişil bir yazıya dönüştürür. Böylece, Lacan'ın belirttiği gibi, Bakan "kendisini ikinci konuma sürükleyen tekrarlama dinamiklerinin" içinde yakalanır (Muller ve Richardson 1988: 63). Benzer şekilde, Dupin kendi yerine yazdığı mektuba imzasını atmaktan kendini alamaz ve bunu yaparak anında ikinci narsistik konuma sürüklenir. Lacan'ın ifadesiyle, "Dupin, şu anda bulunduğu yerden, açıkça kadınsı nitelikte bir öfke hissetmekten kendini alamaz" (1988c [1956]: 51). Mektubuna şifreli bir mesaj bırakarak Dupin, Bakan'dan geçmişteki bir hakaretin intikamını almaktadır, ancak aynı zamanda tarafsız bir analist veya gözlemci olarak konumundan da vazgeçmektedir. Özne, gösterge tarafından yakalanır ve sürekli bir tekrarlama süreci aracılığıyla bir anlam zincirinde yer alır. Lacan, "Bu, tam da bizim öğrettiğimiz anlamıyla bilinçdışının etkisidir; bilinçdışı, insanın gösterge tarafından işgal edildiği anlamına gelir" (1988c [1956]: 48) diye yazar. Özne, anlamlandırma zincirinin dışında *var* olmaz, aksine onun içinde *ısrar eder*. Harf, anlamlandırma zinciri boyunca ilerleyen yüzen bir göstergedir ve her kişi, olup bitenin tam anlamının farkında değildir.

ÖZET

1950'ler, Lacan için olağanüstü bir yenilik dönemiydi. Yapısal antropolog Claude Lévi-Strauss ile dilbilimciler Ferdinand de Saussure ve Roman Jakobson'un etkisiyle Lacan, sembolik düzen ve göstergenin öznesi olarak özne kavramlarını geliştirdi. Bu, Lacan'ın geleneksel psikanalizle kopuşunu kolaylaştırdı ve en önemli yeniliğinin, yani bilinçdışının bir dil gibi yapılandırıldığı fikrinin önünü açtı. Bir sonraki bölümde, Lacan'ın bununla neyi kastettiğini, Lacan'cı bilinçdışını Freudcu bilinçdışından ayıran özellikleri ve 1960'ların ortalarından itibaren çalışmalarının odak noktasının nasıl değiştiğini göreceğiz.

3

OEDIPUS KOMPLEKSİ VE FALLUSUN ANLAMI

Bu bölümde, Lacan'ın çalışmalarının 1950'lerin katı dilbilimsel ve yapısalcı terminolojisinden nasıl uzaklaşarak, bilinçdışı arzu ve *dürtü* bağlamında bir özne teorisi geliştirdiğini göreceğiz. Lacan'ın fallus, baba ve süperego gibi psikanalitik kavramları yeniden kavramsallaştırmasını anlamanıza yardımcı olmak için, öncelikle Freudcu psikanalizin merkezi kavramı olan Oedipus kompleksini nasıl yeniden formüle ettiğini göreceğiz. Lacan için fallus, penisle özdeşleştirilmemelidir ve bir gösterge olarak üç düzenin her birinde farklı bir işlev görür: imgesel, sembolik ve gerçek. Benzer şekilde, baba da gerçek bir kişiden ziyade bir gösterge ya da metafordur. Göreceğimiz gibi, 'Babanın Adı' anne/çocuk çiftini parçalayan ve çocuğu arzu ve yoksunluğun sembolik düzenine sokan bir göstergedir. Oedipus kompleksindeki babanın işlevi aracılığıyla süperego oluşur. Süperego, babanın içselleştirilmesinin sonucudur ve Lacan, babanın ve süperegonun rolüne dair çok yenilikçi bir anlayışa sahipti. Bu fikirlerin her birini sırayla ele aldıktan sonra, psikanalitik kavramların temel paradoksallığının ırkçılık ve antisemitizm gibi sosyal olguları anlamamıza nasıl yardımcı olabileceğini göreceğiz.

ÖDİP KOMPLEKSİ

Freud'un Oedipus kompleksi kavramı, muhtemelen psikanalizin en popüler ve aynı zamanda en yanlış anlaşılan fikirlerinden biridir. Oedipus'un farkında olmadan babasını öldürdüğü ve annesiyle evlenerek kral olduğu Sophocles'in antik Yunan trajedisi *Oedipus Rex'ten* esinlenen Freud, en derin bilinçdışı arzumuzun babamızı öldürmek ve annemizle evlenmek olduğunu öne sürdü. Oidipus kompleksi aslında bundan çok daha karmaşıktır ve Freud'un, çocuğun ebeveynlerine karşı beslediği hem sevgi dolu hem de düşmanca olan bu çelişkili duyguları haritalandırma girişimini temsil eder. *Olumlu* biçiminde bu kompleks, rakibin, yani aynı cinsiyetten ebeveynin ölümüne duyulan arzu olarak kendini gösterir ve buna karşı cinsiyetten ebeveyne duyulan cinsel arzu eşlik eder. *Olumsuz* biçiminde ise kompleks tersine işler; aynı cinsiyetten ebeveyne duyulan arzu ve karşı cinsiyetten ebeveyne duyulan nefret şeklinde ortaya çıkar. Aslında, sözde "normal" Oedipus kompleksi hem olumlu hem de olumsuz biçimlerden oluşur. Oedipus kompleksiyle ilgili önemli olan, çocuğun ebeveynlerine karşı duyduğu çelişkili duyguları nasıl uzlaştırıp çözmeyi öğrendiğidir. Freud, bu sürecin üç ile beş yaş arasında gerçekleştiğini düşünmüştür. Oidipus kompleksinin çözülmesiyle cinsellik, ergenlik döneminde ergen cinselliği olarak yeniden ortaya çıkana kadar bir "latans" döneminden geçer. En tartışmalı olanı ise, Freud'un Oidipus kompleksinin evrensel, tarih ve kültürler ötesi bir fenomen olduğu konusunda ısrarcı olmasıdır:

> Oidipus kompleksi, nevrozların çekirdek kompleksidir ve içeriğinin temel parçasını oluşturur. Çocuk cinselliğinin zirvesini temsil eder ve bu, etkilerinin devamı yoluyla yetişkinlerin cinselliği üzerinde belirleyici bir etki yapar. Bu gezegene gelen her yeni birey, Oidipus kompleksini aşma göreviyle karşı karşıyadır; bunu başaramayan herkes nevrozun kurbanı olur.
>
> (Freud 1991d [1905]: 149)

Aile üzerine yazdığı erken dönem bir ansiklopedi makalesinde (1938) Lacan, Oedipus kompleksine ilişkin oldukça ortodoks bir Freudcu anlayış benimsemiştir; ancak 1950'lere gelindiğinde ve Lévi-Strauss'un etkisiyle (bkz. Bölüm 2) Lacan, bu kompleksin kendine özgü "yapısal" modelini geliştirmeye başlamıştır. Lacan için Oedipus kompleksi öncelikle sembolik bir yapıdır. İki kişi birlikte yaşadığında veya evlendiğinde

bunu çok kişisel ve samimi nedenlerle yaparlar, ancak aynı zamanda bu ilişkinin daha geniş bir sosyal veya sembolik yönü de vardır. Bir ilişki veya evlilik, sadece ilgili iki kişiyi değil, aynı zamanda arkadaşlar, akrabalar ve kurumlardan oluşan bütün bir sosyal ağı da ilgilendirir. Böylece, kişisel ilişkiler erkekleri ve kadınları sosyal anlamların sembolik bir döngüsüne yerleştirir. Dolayısıyla Lacan'a göre, ilgili gerçek kişiler ile erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkileri düzenleyen sembolik yapılar arasında ayrım yapmalıyız. Toplumumuzda sembolik ve bilinçdışı ilişkilerimizi tanımlayan birincil yapı Oedipus kompleksidir. Daha kesin olarak, Oedipus kompleksi, hayali alemde anne ile çocuk arasında kurulan ikili ilişkiyi bozan üçgen bir yapıyı temsil eder; ancak göreceğimiz gibi, hayali alem asla basitçe ikili bir yapı değildir – her zaman üçüncü bir unsur söz konusudur. Bebeğin en erken deneyimleri, beslenme, bakım ve şefkat gibi ihtiyaçlarını karşılayan anneye mutlak bağımlılıkla karakterize edilir. Aynı zamanda çocuk, (anne)nın arzusunun etrafındaki gizemle karşı karşıyadır – Öteki'nin arzusunda ben neyim? Çocuğun bulduğu cevaplar, Oedipus kompleksinin çözülmesi için hayati önem taşıyacaktır.

Oidipus kompleksi, imgelemsel olandan sembolik olana geçişi işaret eder. Üçüncü bir terimin, Baba'nın Adı'nın müdahalesiyle, anne ve çocuk arasındaki karşılıklı arzunun kapalı devresi kırılır ve çocuğun kendini anneden ayrı bir varlık olarak tanımlamaya başlayabileceği bir alan yaratılır. Lacan bu üçüncü terime Baba'nın Adı adını verir, çünkü bu gerçek baba olmak zorunda değildir, hatta bir erkek figürü bile olmak zorunda değildir; ancak çocuğun, annenin arzusunun nesnesinin yeri olarak algıladığı sembolik bir konumdur. Ayrıca, göreceğimiz gibi, bu konum aynı zamanda bir otorite konumudur ve çocuğun arzusunu yasaklamak için müdahale eden sembolik yasadır. Lacan için, tüm bu sürecin döndüğü ana gösterge *fall*ustur.

FALLUSUN ANLAMI

Freud'a göre, Oedipus kompleksi, çocuk cinselliğinin "Fallik Aşaması" ile eşzamanlıdır. Bu aşamadan önce Freud, tüm çocukları esasen otoerotizm yoluyla cinsel tatmin elde eden biseksüel varlıklar olarak görmüştür. Bununla kastettiği, çok küçük bebeklerin kendi bedenleri aracılığıyla cinsel uyarılma elde

etmeleridir.

Aslında cinsel bir nesne yoktur, ancak bebekler erojen bölgeleri manipüle ederek tatmin olurlar. Erogen bölge, ağız ve anüs delikleri ile cinsel organlar gibi, bebek tarafından cinsel anlam atfedilen vücudun herhangi bir bölgesi veya organıdır. Örneğin, parmak emme, vücudun belirli bir bölgesinin uyarılmasını içerdiği ve bebeğin bundan zevk aldığı anlamında otoerotik bir faaliyettir. Fallik aşamada değişen şey, cinsel uyarılmanın odak noktasının cinsel organlar haline gelmesidir. Bununla birlikte, yetişkin ve çocuk cinselliği arasında önemli bir fark vardır: bebeklik döneminde her iki cinsiyet için de "sadece bir cinsel organ, yani erkek cinsel organı dikkate alınır. Dolayısıyla burada söz konusu olan cinsel organların üstünlüğü değil, fallusun üstünlüğüdür" (Freud 1991e [1923]: 308). Çocuğu, erkeklerin ve kızların farklı olduğunu kabul etmeye zorlayan şey, penisin varlığını veya yokluğunu görmesidir. Başlangıçta Freud, her iki cinsiyetin de kadının penisinin yokluğunu inkar ettiğini ve orada olmasa bile onu gördüklerine inandıklarını öne sürdü. Ancak sonunda, yokluğunu kabul etmek zorunda kalırlar ve bu yokluğu hadım etme fikriyle açıklarlar. Erkek çocuk kadını hadım edilmiş bir erkek olarak görür ve kız çocuğu ise bir penisi olmadığını ve asla olmayacağını kabul etmek zorundadır. Freud, gerçek bir bedensel organ olarak penis ile cinsel farklılığın göstergesi olarak "fallus" arasında bir ayrım yapmamıştır. Freud'un çalışmalarında fallus, her zaman erkek cinsel organına atıfta bulunmuştur.

Lacan için, Freud'un çocuk cinselliğine dair içgörüsünün önemi, kızların penisi olup olmadığı ya da erkeklerin penisinin kesileceğinden korkup korkmadıkları değil, eksikliğin ve cinsel farkın göstergesi olarak fallusun işleviydi. Lacan teorisinde fallus, açıkça bu çağrışımları taşımasına rağmen, erkek cinsel organıyla karıştırılmamalıdır. Fallus, her şeyden önce bir göstergedir ve Lacan'ın sisteminde özellikle ayrıcalıklı bir göstergedir. Fallus, Lacan'ın üç kayıtta da – hayali, sembolik ve gerçek – işlev görür ve sistem gelişirken, anlamlandırma zincirini sabitleyen tek ve bölünmez gösterge haline gelir. Nitekim, göreceğimiz gibi, anlamlandırma sürecinin kendisini başlattığı için, fallus özellikle ayrıcalıklı bir göstergedir. Bu bölümde, fallusun imgesel ve sembolik yönlerine ve bunların baba metaforu aracılığıyla Baba'nın Adı ile nasıl ilişkili olduğuna odaklanacağız. Fallus, jouissance ve gerçeklik meselesine sonraki bölümlerde tekrar döneceğiz.

İMAGİNER FALLOS

Yukarıda gördüğümüz gibi, çocuk, annesinin arzusu başka bir yere yöneldiğinden, kendisinin annesinin arzusu ile özdeş olmadığını veya annesinin arzusu için tek nesne olmadığını yavaş yavaş fark eder. Bu nedenle, bir kez daha annesinin arzusu nesnesi olmaya ve mutluluk dolu birliğin ilk durumuna dönmeye çalışır. Böylece, anne ve çocuk arasındaki basit ikili ilişki, çocuk, anne ve annesinin arzusu nesnesi arasındaki üçlü bir ilişkiye dönüşür. Çocuk, o arzu nesnesi haline gelerek annesini baştan çıkarmaya çalışır. Lacan bu üçüncü terime hayali fallus adını verir. Hayali fallus, çocuğun, annesinin arzusunun nesnesi olabilmek için birinin sahip olması gerektiğini *varsaydığı* şeydir ve annesinin arzusu genellikle babaya yöneldiğinden, onun fallusa sahip olduğu varsayılır. Annenin arzusunu tatmin etmeye çalışırken, çocuk annenin kaybettiğini varsaydığı nesneyle özdeşleşir ve onun için o nesne olmaya çalışır. Fallus, çocuğun zihninde kaybolmuş ve geri kazanılabilecek gerçek bir nesneyle ilişkilendirildiği anlamında hayali bir nesnedir. Lacan'a göre Oedipus kompleksi, bu hayali fallusla özdeşleşmeyi bırakma ve onun bir gösterge olduğunu ve bu nedenle başından beri hiç var olmadığını kabul etme sürecini içerir. Dolayısıyla Freud'un hadım etme olarak adlandırdığı şey, bebeğin kendisinde bir şeyin – fallusun – "eksik" olduğunu kabul etmesini içeren sembolik bir süreçtir. Lacan'a göre hadım etme, erkek çocukların fallusu "gerçekte" asla sahip olamayacaklarını kabul ederek onu sembolik olarak "sahip olabileceklerini" kabul etmeleri ve kız çocukların anneleriyle olan "fallik" özdeşleşmelerinden vazgeçtikten sonra fallusa "sahip olmadıklarını" kabul etmeleri sürecini içerir (bu çok karmaşık fikri cinsel farklılık üzerine olan bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız). Lacan'da Oedipus kompleksinin işlevi budur.

SEMBOLİK FALLOS

Çocuk ile anne arasındaki hayali bütünlük, Baba'nın Adı'nın müdahalesi yoluyla bozulur. Babanın, çocuğun sahip olmadığı bir şeye sahip olduğu varsayılır ve annenin arzuladığı da budur. Ancak burada Baba'nın Adı'nı gerçek baba ile karıştırmamak önemlidir. Baba'nın Adı, çocuğun hayali dünyasına giren ve

anne ile çocuk arasındaki hayali ikiliyi bozan sembolik bir işlevdir. Çocuk, babanın annenin arzusunu tatmin eden ve fallusa sahip olan kişi olduğunu varsayar. Lacan'a göre bu anlamda Oedipus kompleksi bir ikame unsurunu içerir; yani bir göstergenin, yani annenin arzusunun, başka bir göstergeyle, yani Baba'nın Adı ile ikame edilmesini. Anlamlandırma süreci, bu ilk ikame eylemiyle başlar ve çocuk, yoksunluğun öznesi olarak sembolik düzene girer. Lacan'ın sembolizasyon sürecini 'fallik' olarak tanımlamasının nedeni de budur. Fallus, Baba'nın Adı aracılığıyla bilinçdışının merkezi düzenleyici göstergesi olarak yerleştirilir. Fallus, 'orijinal' kayıp nesnedir, ancak bu, başından beri kimsenin ona sahip olmaması ölçüsünde geçerlidir. Dolayısıyla fallus, diğer göstergeler gibi değildir; yokluğun göstergesidir ve bir şey, bir nesne ya da bedensel bir organ olarak kendi başına 'var' değildir. Buna daha yakından bakalım.

Lacan, hayali fallustan vazgeçme sürecini Freud'un hadım edilme kaygısı açıklamasıyla eşleştirir, ancak Freud'da hadım edilme sürecinin genel olarak düşünüldüğünden daha karmaşık olduğunu savunur. Kısırlaştırma, sadece penisini kaybetme kaygısını değil, aynı zamanda *eksikliğin* veya *yokluğun* farkına varılmasını da içerir. Çocuk kendi penisini kaybetmekten endişe duyar ve aynı zamanda annenin penisi olmadığını fark eder. Dolayısıyla penis kavramı, metonimik olarak *eksikliğin* farkına varılmasıyla bağlantılı hale gelir. Lacan, bu anlamda fallusun sadece penis olmadığını, *penise ek olarak yokluğun veya eksikliğin farkına varılması* olduğunu savunur. Kısırlaştırma, kızlar için penisi zaten kaybetmiş olma, erkekler için ise kaybedecek olma korkusu değil, daha çok anne için fallus olabileceği fikrinden vazgeçmenin sembolik sürecidir. Babanın müdahalesi, çocuğu anneden uzaklaştırır ve aynı zamanda fallusu sonsuza dek onun ulaşamayacağı bir yere yerleştirir. Sembolik babanın fallusa sahip olduğu kabul edilirse, çocuk ancak hayali fallustan vazgeçerek sembolik düzende bir özne haline gelebilir.

Lacan için sorun, tanım gereği orada olmayan bir şey olan 'eksikliği' sembolik olarak nasıl temsil edeceğidir. Onun çözümü 'peçe' fikridir. Peçenin varlığı, arkasında peçenin örttüğü bir nesne olduğunu ima eder, ancak bu sadece öznenin bir varsayımıdır. Bu şekilde peçe, nesnenin var olduğu fikrinin devam etmesini sağlar. Böylece, hem erkek hem de kız çocuklar, fallusun her zaman örtülü ve ulaşılamaz olduğu temelinde onunla bir ilişki kurabilirler. Fallus,

arasında hayati bir bağlantı sağlar. Sembolizasyon sürecini yönlendiren arzudur. Fallus, kaybettiğimiz ve her zaman aradığımız, ancak aslında hiç sahip olmadığımız nihai arzu nesnesidir.

Özetlemek gerekirse, bu karmaşık fikri daha ayrıntılı olarak incelemeden önce, fallus, çocuğun diğerinin, yani annenin arzusunu tanımaya zorlandığı o kopma anını temsil eder. "Çocuğun, annenin arzuladığı şey olma arzusu üzerine bir yasak getirildiği ölçüde, anne çocuğa reddedilir" (Rose 1996a: 61). Dolayısıyla fallus her zaman başka bir yere aittir; anne/çocuk ikilisini bozar ve sembolik değişim düzenini başlatır. Bu anlamda fallus hem hayali hem de semboliktir. Annenin arzusunu tatmin edeceği varsayılan nesneyi temsil etmesi bakımından hayali; aynı zamanda arzunun tatmin edilemeyeceğinin kabulünü temsil etmesi bakımından semboliktir. Hayali çifti bozarak, "fallus, öznenin kendisinin temel bölünmesini yeniden canlandıran bir bölünme anını [o "varlık eksikliğini"] temsil eder" (Rose 1996a: 63). Yokluk içindeki bir varlık, "görünüşte" bir değer olarak *fallus bir sahtekarlıktır*.

BABANIN KANUNU VE SÜPEREGO

Çocuğun, çocukluktaki bolluğun imgesel dünyasından yoksunluğun sembolik evrenine atılması, babanın müdahalesi sayesinde gerçekleşir. Oidipus kompleksi, hayali olandan sembolik olana, ya da Freud'un *Totem ve Tabu* (1991g [1913]) ve *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları* (1991f [1930]) gibi eserlerinde teorileştirdiği gibi, doğadan kültüre geçişi işaret eder. Freud için Oidipus kompleksi, medeniyetin, dinin, ahlakın ve sanatın kökenini işaret eder. Ancak annelerimize yönelik ensest arzumuzun bastırılması ve yüceltilmesi yoluyla medeniyet ve kültür gelişebilir. Dolayısıyla Lacan'ın Baba'nın Adı, ensestin yasaklanması ve sembolik yasanın yürürlüğe konmasıyla ilişkilidir. Lacan'a göre sembolik düzen ve anlamlandırma süreci 'falliktir' ve babacan metafor ile babacan yasanın dayatmasıyla yönetilir. Babanın sosyo-sembolik yasayı somutlaştırdığı görülür ve babacan metaforun işlevi, anneye duyulan arzuyu babanın yasasıyla ikame etmektir. Bu aynı zamanda Lacan için bilinçdışının kuruluş anıdır ve fallusun bilinçdışının merkezi düzenleyici göstergesi olarak yerleştirildiği noktadır.

baba metaforunun içselleştirilmesi, Freud'un *süperego* olarak adlandırdığı başka bir şey de yaratır. Lacan, süperego kavramını çok özel ve çok önemli bir şekilde geliştirmiştir.

Süper-ego, ensest tabusunun içselleştirilmesi yoluyla doğadan kültüre geçişte ortaya çıkar ve genellikle ahlaki vicdanın gelişmesiyle ilişkilendirilir. Lacan, süper-ego ile yasa arasındaki bu ilişkiyi korur ve Freud'un kendisinin geliştirmediği içsel bir paradoksa işaret eder. *Totem ve Tabu'da* Freud, ensest yasağının sonraki tüm sosyal yasaların temelini oluşturduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle, tüm insan öznelerin en temel arzusu ensest arzusudur ve bu yasağın, tüm toplumların yönetici ilkesini temsil ettiği belirtilmiştir. Lacan için süperego, sembolik düzende yer alır ve hukukla yakın ancak paradoksal bir ilişki içinde kalır. Hukukta olduğu gibi, bu yasak da yalnızca kültür alanının içinde işler ve amacı her zaman ensesti dışlamaktır:

> Freud, ensest yasağını, diğer tüm kültürel gelişmelerin sadece sonuçları ve dalları olduğu ilkel yasanın temel ilkesi olarak tanımlar. Aynı zamanda ensesti temel arzu olarak tanımlar.
>
> (Lacan 1992 [1986]: 67)

Başka bir deyişle, yasa, dışlamaya çalıştığı şeyin üzerine kuruludur; ya da başka bir deyişle, yasayı çiğneme ve ihlal etme arzusu, yasanın varlığının önkoşuludur. Bir yandan süperego, öznenin arzusunu düzenleyen sembolik bir yapıdır; diğer yandan ise ona karşı anlamsız, körü körüne bir zorunluluk vardır. Lacan'ın XX. seminerinde söylediği gibi, süperego dışında kimseyi zevk almaya zorlayan hiçbir şey yoktur: 'Süperego, jouissance'ın emridir – Zevk al!' (1998 [1975]: 3). Dolayısıyla süperego, hem yasadır hem de kendi yıkımı ya da yasayı baltalayan şeydir. Süperego, yasanın – kamu
veya toplumsal yasa – başarısız olduğu noktada ortaya çıkar ve tam da bu başarısızlık noktasında, Žižek'in ifade ettiği gibi, yasa *'yasadışı* bir zevkte destek aramaya' zorlanır (1994: 54). Süperego, bir anlamda, kamu hukukunun diyalektik zıttıdır
; Žižek'in müstehcen "gece" yasası olarak adlandırdığı,
kamu hukukuna her zaman zorunlu olarak eşlik eden karanlık alt yüzüdür. Psikanalize göre, bir öznenin

ve bu da "suçluluk" olarak kendini gösterir. Nitekim psikanalize göre, yasayı çiğneyip ensest işlersek suçlu olmakla kalmaz, aksine ensest işleme *arzusundan* dolayı her zaman zaten suçluyuzdur. Dolayısıyla süperegonun nihai paradoksu şudur: "kendimizi süperegonun emrine ne kadar çok boyun eğersek
, onun baskısı o kadar artar, kendimizi o kadar suçlu hissederiz" (Zˇizˇek 1994: 67). Bu fikirlerin pratikte nasıl işlediğini daha sonra göreceğiz, ancak önce süperego ile ilgili son bir belirsizliği açıklığa kavuşturmamız gerekiyor.

İKİ BABA

Ensest yasağı, Oedipus babasıyla özdeşleşme yoluyla içselleştirilir ve Oedipus arzusu terk edilir; Freud'a göre üstünbeni oluşturan da işte bu süreçtir. Ancak Freud'da burada tek bir baba kavramı değil, *iki kavramla* karşılaşırız. Öncelikle, Oedipus kompleksinin babası vardır; bu baba, anne ile çocuk arasındaki ilişkiye müdahale eder ve onu bozar, böylece çocuğun annenin arzusuna erişimini engeller. Bu, çocuğa yasayı – ensest yasağını – aktaran ve çocuğun arzusunu yasaya tabi kılan babadır. Ancak, bu babanın kendisinin de yasaya tabi olduğunu akılda tutmak önemlidir. İkincisi, yasanın dışında algılanan *Totem ve Tabu'nun* ilkel babasıdır. Freud'un köken mitinde ilkel baba mutlak güce sahip bir figürdür; oğullarını ve rakiplerini kovarak ilkel sürünün kadınlarını ve servetini kendine toplayan babadır. Bu zorba figürü Oedipal babadan ayıran şey, kendisinin yasaya – oğlunun sürüdeki kadınlara erişimini yasaklayan yasaya – tabi olmamasıdır. Dolayısıyla bu diğer baba – acımasız ve ahlaksız olan – yasanın ters yüzüdür. Her iki baba da psikolojik olarak süperego düzeyinde işlev görür.

İlkel babayla özdeşleşme, öznenin aynı anda otoriteyle, yasayla *ve* aynı zamanda yasayı çiğneyip zayıflatacak yasadışı arzularla özdeşleştiği belirsiz bir süreci içerir. Süperego kavramında olduğu gibi, baba da tuhaf bir şekilde paradoksal bir işlev görür. O, aynı anda hem otoritenin temsilcisidir hem de başkalarına dayattığı yasayı aktif olarak çiğneyen, yasanın dışındaki bir figürdür. Bu nedenle özne, otoriteye boyun eğme ve

arzu düzenlemesi ile karşı karşıya kalır. Psikolojik düzeyde, aşırı cezalandırıcı bir süperego ve sembolik yasaya boyun eğme, öznenin bu dayanılmaz durumu çözmesinin bir yoludur. Yine de, dolaylı olarak, bir şeyi yasaklamak için güçlü önlemler almak gerekiyorsa, suçu işlemek için buna karşılık gelen güçlü bir arzu da olmalıdır. Şimdi, Zizek'in ırkçılık ve antisemitizm analizinden yola çıkarak, bu ihlal ve ceza döngüsünün sosyal

Zizek'in ırkçılık ve antisemitizm analizinden inceleyelim.

IRKÇILIK, ANTİSEMİTİZM VE ZEVK ALMA ZORUNLULUĞU!

Irkçılık ve antisemitizm hem sosyal hem de psikolojik yapılardır. Burada bu süreçlerin bilinçdışı, psikolojik yönüne odaklanacağım, ancak bu, her ikisini de yalnızca psikolojik açıklamalara indirgeyebileceğimiz anlamına gelmemelidir. Daha spesifik olarak, ırkçılık ve antisemitizmin yukarıda ele aldığımız süperegoik yapıların nasıl örnekleri olduğunu göreceğiz. Hem ırkçılık hem de antisemitizm, doğası gereği çelişkili ideolojilerdir. Örneğin Birleşik Krallık'ta, medyada sürekli olarak göçmenlerin sosyal devletimizden bedavaya yararlanmak için ülkeyi "istila ettiklerini" duyuyor ve okuyoruz. Aynı zamanda, bu aynı göçmenler işlerimizi çaldıkları ve dolayısıyla sıradan vatandaşları işsiz bıraktıkları için saldırıya uğruyorlar. Burada açıkça bir çelişki var – eğer göçmenler devlet yardımlarıyla lüks bir hayat sürüyorlarsa, o zaman çalışmıyorlar demektir; öte yandan, eğer çok çalışıyorlar ve işlerimizi elimizden alıyorsa, o zaman açıkça devletten geçinmiyorlar, aksine devlete katkıda bulunuyorlar. Psikanalizin bu süreci anlamamıza kattığı şey, öznelerin bu çelişkili inançları nasıl sürdürdükleridir.

Irkçılık ve antisemitizm arasındaki ilişki karmaşık ve değişkendir. Z̆iz̆ek, geleneksel olarak antisemitizmin her zaman bir 'istisna' olarak görüldüğünü ve diğer ırkçılık biçimlerinden farklı bir şekilde kavramsallaştırıldığını belirtir.

. Klasik ırkçılık, sözde 'aşağı' ırkların köleleştirildiği bir ulusal üstünlük ideolojisi savunurken, antisemitizm Yahudi halkının sistematik ve organize bir şekilde yok edilmesini içerir. Dahası, Nazi propagandası soykırım ihtiyacını ideolojisinin bir başka temel unsuruyla ilişkilendirdi. Yahudiler sadece devlete bir tehdit oluşturdukları için öldürülmek zorunda değillerdi, daha da önemlisi, bu sürecin gerçekleşmesi olmadan sosyo-sembolik

düzenin kendisi – yeni Aryan devleti – bu süreç gerçekleşmeden tam olarak hayata geçirilemezdi; ve işte burada süperego kavramı devreye girer.

"Yahudi" ya da Yahudi ırkı, faşist propagandada yasayı çiğneyen ve baltalayan bir figür olarak sunulur ve bu nedenle, yeni ve uyumlu bir Aryan toplumunun ortaya çıkabilmesi için önce cezalandırılmalı ve sonunda ortadan kaldırılmalıdır. Dahası, Naziler, zenginlik ve iktidar konumlarında bulunan çok sayıda Yahudi olduğu için, devletin onlara karşı koyabilmesi için güçlü ve otoriter olması gerektiğini iddia ettiler. Bu nedenle, bir yandan faşist propagandada Yahudilerin insanlık dışı – böcek ve kemirgenler gibi – olarak tasvir edildiğini görüyoruz; böylece onların imhasını rasyonel olarak gerekçelendirmek daha kolay hale geliyor; diğer yandan ise onlara aşırı güç ve etki atfediliyor. Yani, ötekinin insanlıktan çıkarılmasına, ötekinin gücünün ve kuvvetinin abartılması eşlik eden ikili bir süreç yaşanıyor. Eğer belirli bir grup o kadar küçük ve önemsizse ki onları basitçe ortadan kaldırabiliriz, o zaman neden uğraşalım ki? O kadar da büyük bir tehdit oluşturamazlar. Öteki'ni tam da zengin, güçlü ve nüfuzlu oldukları için ortadan kaldırmalıyız. Ancak daha da önemlisi, zengin, güçlü ve nüfuzlu olmaları, *bizi* toplumdaki hak ettiğimiz konumdan mahrum bırakıyor. Antisemitizmde gördüğümüz şey, süperego aracılığıyla ifade edilen bu kısır döngüdür; burada yasa – sosyal düzeni koruyan ve düzenleyen yasak – gücünü dışladığı şeyden alır. Bir rejim ne kadar otoriter hale gelirse, ona karşı tehdidin o kadar büyük olduğu *varsayılmalıdır*. Bu nedenle Nazi ideolojisi, öznenin, Yahudi halkının bir yandan insanlık dışı olduğu ve bu nedenle "yaşam tarzımıza" sinsi bir tehdit oluşturduğu, diğer yandan ise süper insan olduğu ve dolayısıyla daha büyük bir güce, etkiye ve başarıya sahip olduğu gibi görünüşte çelişkili konumları uzlaştırmasına olanak tanıyan belirli bir fantezi yapısını içerir (fantezi hakkında bilgi için bkz. Bölüm 5). Bu ikili fantezi kavramını biraz daha ayrıntılı olarak ele alayım.

Psikanalize göre, fantezinin her zaman iyi ve kötü bir yanı vardır. Hayatımızın sıradan yönlerinin ve modern medeniyetin dehşetinin ötesinde mutluluk verici bir rüya hali vardır, ancak buna her zaman kıskançlık, öfke ve kötü niyet içeren daha karanlık bir yan eşlik eder. Totalitarizm, bu ikili yapıyı mükemmel bir şekilde örneklendirir. İlk olarak, ütopik bir yan vardır – organik olarak birbirine bağlı, uyumlu bir topluluk olarak mükemmel devletin fantezisi.

doğal olarak birbirine bağlı insanlardan oluşan bir topluluktur. Ancak bu ütopiklik, her zaman zıttıyla birlikte gelir – bu ütopyanın gerçekleşmesini engelleyen komplolar, entrikalar ve tehditler hakkındaki fanteziler. Dolayısıyla, Z̆iz̆ek'in savunduğu gibi,

bir topluluk, gerçekliğini düzenlenmiş ve uyumlu bir şekilde yapılandırılmış olarak deneyimlediği sürece, tam kalbinde yer alan içsel çatışmayı bastırmak zorundadır. Başka bir deyişle, bir ütopik fantezinin işleyebilmesi için, kendi bir parçasını inkar etmesini ve bastırmasını gerektirir ve etkinliği bunu ne kadar iyi yaptığına bağlıdır. Naziler için Yahudiler tam da bu işlevi yerine getiriyordu. 'Yahudi' figürü, anti-

; antisemitizmi ayakta tutan şey budur. Z̆iz̆ek'in

'kavramsal Yahudi' dediği şey, antisemitik ideolojinin işleyebilmesi için fantezi düzeyinde icat edilmeli ve sürdürülmelidir. İlginç bir şekilde, Z̆iz̆ek, Nazi ideolojisinin genellikle en az Yahudi'nin bulunduğu Almanya bölgelerinde en şiddetli olduğunu savunur.

. Dolayısıyla paradoksal olarak, tehdit ne kadar küçük ve mevcut Yahudi sayısı ne kadar azsa, onların gücü o kadar büyük algılanıyordu. Bu da elbette daha fazla baskı ve güç kullanımını meşrulaştırır, bu da buna karşı daha güçlü bir tehdit olduğunu varsayar. Bu, süperegonun kısır, kendini cezalandıran döngüsüdür.

Ancak burada başka bir şey daha söz konusudur. Herhangi bir otoriter rejimin var olabilmesi için, ne kadar totaliter olursa olsun, halkın aktif katılımı ve desteği gereklidir; aksi takdirde rejim çok çabuk çöker. Peki, neden herhangi bir halk açıkça baskıcı bir rejimi desteklesin ki? İşte burada babanın belirsizliği ve Lacan'ın "Zevk"e yönelik süperegoik emir dediği şey devreye girer. Bir özne bir lider/baba figürüyle özdeşleştiğinde, Oedipal güç ve otorite konumuyla özdeşleşir. Ancak aynı zamanda özne, ilkel sürünün o acımasız ve ahlaksız babasıyla da özdeşleşir. Eğer zevke ve keyfe erişemiyorsak, bunun nedeninin başka birinin konumumuzu gasp edip bizden almış olması olduğunu varsayarız. Dolayısıyla, diğer 'azınlık' gruplara atfedilen şişirilmiş güç ve

güç imgeleri ortaya çıkar. Z̆iz̆ek'e göre, bu

antisemitizmde işleyen mantık budur. 'Yahudi' figürünün etkinliği, belirli bir fazlalığın varsayımına dayanır – Yahudilerin bizim sahip olmadığımız bir şeye sahip oldukları ve bu nedenle bize reddedilen zevklere erişebildikleri varsayımı. Irkçılık ve antisemitizmin psikolojik olarak işleyebilmesi için, sözde bizden çalınan, imkansız, anlaşılmaz bir zevk

bize ait olduğu iddia edilen imkansız, anlaşılmaz bir zevk, ötekiye

atfedilmelidir. Zˇizˇek'e göre paradoksal bir şekilde, belirli bir topluluğu "bir arada tutan" şey

> topluluğun "normal" gündelik yaşamını düzenleyen kamusal ya da sembolik Yasa ile özdeşleşme değil, daha çok *Yasanın ihlali, Yasanın askıya alınmasının belirli bir biçimiyle özdeşleşmedir* (psikanalitik terimlerle, belirli bir *zevk* biçimiyle).
>
> (1994: 55)

Daha açık bir ifadeyle, toplulukları bir arada tutan şey, *aşırı* zevkin öteki ya da yabancı gruplara atfedilmesidir; örneğin, siyah erkeklerle ilişkilendirilen cinsel güçle ilgili klişeleşmiş fantezi. Öteki'ye atfedilen bu aşırı zevk, daha sonra özne için belirli bir hırsızlık biçimi olarak işlev görmeye başlar – kişinin kendi zevkinin çalınması.

Psikanaliz, bu psişik yapıların – süperego, baba ve fantezi – içsel belirsizliğinin tüm toplumsal düzenlerin gerekli ve kurucu bir parçası olduğunu ve bunların düzgün işleyişi için vazgeçilmez olduğunu savunur. Eğer tehdit gerçekte, deneysel olarak mevcut değilse, o zaman icat edilmesi gerekecektir; tıpkı Nazi ideolojisinin kendi baskıcı rejimini meşrulaştırmak için 'kavramsal Yahudi'yi inşa etmek zorunda kalması gibi. Mesele şu ki, Yahudi bu ideolojinin nedeni değil, daha çok onun etkilerinde oluşturulan bir şeydir; başka bir deyişle, Yahudi, faşist rejimin olasılık koşulu olarak geriye dönük olarak varsayılır. "Kavramsal Yahudi" kavramı, faşist ideolojinin irrasyonelliğine tutarlılık ve tutarlılık kazandıran şeydir. Irkçılık ve antisemitizm içinde, zevk, ve özellikle bir "aşırı" zevk, her zaman ötekiye atfedilir: "öteki tembel olabilir ama yine de bizden daha fazla eğleniyor; bizim sıkı çalışmamızın meyvesini yiyorlar vb." Ancak ırkçılığın yerleşmesi için bu tek başına yeterli değildir. Ötekinin zevk alması, aynı zamanda bizi kendi zevkimizden mahrum bıraktığı şeklinde de görülmelidir: 'gurur duyabileceğimiz ve içinde mutlu olabileceğimiz bir topluluk inşa etmek için çok çalışıyoruz, ancak bu hedef tembel ve beleşçi yabancılar tarafından elimizden alınmaktadır. Dolayısıyla,

çünkü onlar, keyfimizi en tam anlamıyla gerçekleştirecek olan şeyi bizden çaldılar." Z̆iz̆ek, ırkçılık ve antisemitizmin mantığını işte bu şekilde görür: *keyfin çalınması*.

ÖZET

Lacan, psikanalizin merkezi kompleksi olan Oedipus kompleksini *sembolik* bir *yapı* olarak yeniden formüle etti. Dolayısıyla Lacan'a göre, hadım etme tehdidi gerçek bir bedensel tehdit değil, sembolik bir süreçtir; zira bebek, sembolik düzende arzu eden bir özne olarak bir konum alır. Benzer şekilde, Lacan babanın rolünü de kökten yeniden formüle etmiştir. Psikanalizde babanın rolü, gerçek bir babanın varlığına değil, annenin arzusunu sembolik yasayla ikame eden bir göstergeye, yani babacan metafora bağlıdır. İmajinerin ikili ilişkisi, Baba'nın Adı'nın müdahalesi yoluyla bozulur ve fallus, orijinal kayıp nesne olarak yerleştirilir. Fallus, arzunun orijinal nesne-nedeni ve bilinçdışının merkezi düzenleyici göstergesidir. Bu fikirler, iki baba kavramı aracılığıyla, hem sembolik yasanın içselleştirilmesi hem de bu yasayı çiğneme arzusu olarak süperegonun işleviyle bağlantılıdır. Bir sonraki bölümde, arzu meselesini ve bilinçdışının öznesini daha yakından inceleyeceğiz.

4

BİLİNÇDIŞININ

Onceki iki bölümde, Lacan'ın dilin ve sembolik düzenin rolüne en büyük vurguyu yaptığı 1950'lerdeki çalışmalarına odaklandık. Ancak Lacan, iki nedenden ötürü, terimin katı anlamıyla bir Yapısalcı *değildi*. Birincisi, Yapısalcılık özneyi tamamen ortadan kaldırmayı amaçlıyordu ve özneleri yalnızca sembolik yapıların bir "etkisi" olarak görüyordu. Öte yandan Lacan, öznenin oluşumunu sembolikle ilişkili olarak konumlandırmaya çalışsa da, özneyi sadece dilin veya sembolik düzenin bir etkisine indirgenebilir bir şey olarak görmez. İkincisi, yapısalcılık için bir yapı her zaman tamdır, oysa Lacan için yapı – sembolik düzen – asla tam değildir. Her zaman geriye kalan bir şey vardır; bir fazlalık ya da semboliki aşan bir şey. Semboliki aşan şey, özne ve nesnedir.

Bu bölümde bu istisnayı özne açısından ele alacağız ve bir sonraki bölümde ise *objet petit a* ile ilişkisi içinde inceleyeceğiz. XI. Seminer'de (1964) Lacan, kendi bilinçdışı kavramını Freud'unkinden ayırmaya ve dil ile yapının *ötesindekini* daha sistematik bir şekilde formüle etmeye çalışırken, çalışmalarında önemli bir kırılma yaşadı. Ayrıca metafor ve metonimi gibi dilbilimsel kategorileri, *yabancılaşma* ve *ayrışma* gibi yeni kavramlarla değiştirdi. Göreceğimiz gibi, yabancılaşma ve ayrışma süreçleri, arzu ve dürtüye ilişkin psikanalitik kavrayışla yakından bağlantılıdır ve

bu zor kavramları anlamanıza yardımcı olmak amacıyla, Lacan'ın Shakespeare'in *Hamlet'ine* getirdiği yoruma bakacağız.

BİLİNÇDIŞININ OLUŞUMLARI

Freud için bilinçdışı, esasen erken çocukluk dönemindeki deneyimlerin ve travmaların hafıza izlerinden oluştuğu anlamında *bir temsil* niteliğindedir. Kariyeri boyunca Freud, zihnin bir dizi farklı modelini geliştirdi: bilinçdışından kaynaklanan ve bilinçte ifade bulmaya çalışan güçlü arzuların ekonomik veya dinamik modeli; bilinç, önbilinç ve bilinçdışının topografik modeli; ve son olarak id, ego ve süperegonun yapısal modeli (bu farklı modellerin açıklaması için bkz. Thurschwell (2000: bkz. 5. bölüm)). Benzer şekilde, Lacan da bilinçdışına ilişkin bir dizi farklı tanım geliştirmiştir ve kariyeri boyunca her bir kavramsallaştırmaya verdiği önem değişmiştir. Aşağıda, Lacan tarafından ortaya atılan bilinçdışına ilişkin üç özel tanımı ele alacağız:

- Bir boşluk veya kopukluk olarak bilinçdışı.
- Dil gibi yapılandırılmış bilinçdışı.
- Öteki'nin söylemi olarak bilinçdışı.

Öncelikle, bilinçdışı ile neyi kastettiğimizi ele alalım.

Lacan'a göre psikanaliz bir bilimdir. Bu, bilinçdışı öznenin bilimidir ve bu özne ilk olarak on yedinci yüzyılda modern felsefenin kurucusu René Descartes (1596–1650) ile ortaya çıkmıştır. Lacan, Freudcu bilinçdışını hem Kartezyen öznenin doğrudan mirasçısı hem de ondan türeyen tüm felsefeleri altüst eden şey olarak yorumlar. Descartes, *Meditasyonlar* (1642) adlı eserinde, inançlarımızın ve gerçeklik algımızın doğruluğunu nasıl bilebileceğimizi sormuştur. Şüphe duymamız için bir neden olan her şeyi reddedip, geriye kalanları kesin olarak doğru kabul edersek, bunu ancak bilimsel olarak yapabileceğimizi öne sürmüştür. Descartes, bu yaklaşımın zorluğunun, kişinin başlangıçtaki konumundan daha fazla zorluk ve belirsizliğe yol açabileceğini belirtmiştir. Descartes'ın ifade ettiği gibi, "dünyada hiçbir şeyin olmadığı: ne gökyüzü, ne yeryüzü, ne zihinler ne de bedenler" (1968 [1642]: 103) kabul etmek zorunda kalırdık. Descartes, o halde, kesin olarak bildiğimiz tek şeyin Tanrı'nın ve kendimizin varlığı olduğu sonucuna vardı:

> Dolayısıyla, eğer O [Tanrı] beni aldatıyorsa, benim var olduğumdan şüphe yoktur; ve beni istediği kadar aldatabilir, ben kendimi bir şey olarak gördüğüm sürece beni hiçliğe dönüştüremez. Böylece, bunu dikkatlice düşündükten ve her şeyi titizlikle inceledikten sonra, sonuç olarak şunu kesin olarak kabul etmeliyiz: *Benim var olduğum*, *var olduğum* önermesi, bunu her ifade ettiğimde veya zihnimde tasarladığımda zorunlu olarak doğrudur.
>
> (1968 [1642]: 103)

Öte yandan, Lacancı bir bakış açısıyla, Slavoj Žižek'in de ifade ettiği gibi, kişinin kesin olarak bildiği tek şey, *kendisinin var olmadığıdır*. Bunu biraz daha netleştirelim. Freud, şüpheden yola çıktığı ölçüde Kartezyen kalır; ancak Descartes şüpheden bilinçli zihnin kesinliğine doğru ilerlerken, Freud tam tersi yönde ilerler ve kesinliği destekleyen şüpheye vurgu yapar. Freud için, zihinsel yaşam ve faaliyetlerin büyük çoğunluğunun bilinçli zihne erişilemez kalması, psikanalizin temel ilkesidir. İnsan zihnini açıklamak için, buzdağının sadece bir kısmının hemen görülebilir olduğu ve çoğunluğunun yüzeyin altında kaldığı anlamında, buzdağı imgesini kullanmasıyla ünlüdür. Lacan, Freudcu bilinçdışını ciddiye alırsak, Descartes'ın formülasyonunu şu şekilde tersine çevirmemiz gerektiğini savunur: *'Şüphe duyduğum için, düşündüğümden* eminim' (1979 [1973]: 35). Bilincin kesinliği her zaman başka bir şey tarafından desteklenir: şüphe, bilinmeyen veya bilinemez olan ya da Freud'un bilinçdışı olarak adlandıracağı şey tarafından. Dolayısıyla Lacan'a göre, Freud'dan sonra kesin olarak bilebileceğimiz tek şey, "bilinçdışının öznesinin kendini gösterdiği, kesinliğe ulaşmadan önce düşündüğüdür" (1979 [1973]: 37). Bu anlamda bilinçdışı, ontolojik önceliklidir; bu, varoluş, varlık ya da yokluk meselesi değil, daha çok *gerçekleşmemiş olan*, Kartezyen şüpheye ait bilinmeyen meselesidir. Ancak burada, bilinçdışının, zaten var olan bir özneyi varsaydığı için, şüphe etme eylemi olmadığı konusunda oldukça net olmalıyız. Bilinçdışı, şüphenin ötesinde yatan bilinmeyendir.

BOŞLUK VEYA KOPUŞ OLARAK BİLİNÇDIŞI

Lacan, bilinçdışının "algı ile bilinç arasındaki kopuş deneyiminde, o zamansız mekânda, … Freud'un … başka bir sahne olarak adlandırdığı yerde kavranması gerektiğini" yazar (1979 [1973]: 56).

Freud'a göre, bilinçdışının var olduğunu biliyoruz, çünkü o, tam da bilinçli savunma mekanizmalarımızın en zayıf olduğu anlarda kendini gösterir; örneğin, uyurken gördüğümüz rüyalar aracılığıyla, aslında söylemek istemediğimiz ama çoğu zaman kastettiğimiz şeyleri söylediğimiz o tesadüfi dil sürçmeleriyle, sık sık düşündüğümüzden daha fazlasını ortaya çıkaran şakalarla ya da nihayetinde zihinsel sıkıntı ve hastalık belirtileriyle. Freud'a göre, bu örneklerin her biri, bilinçli düşüncenin ötesinde, günlük konuşma ve deneyimleri kesintiye uğratan süreçlerin varlığına işaret etmektedir. Bu, dil üzerine erken dönem metinlerindeki Freud'dur: *Rüyaların Yorumu* (1991a [1900]), *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (1991b [1901]) ve *Şakalar ve Bunların Bilinçdışıyla İlişkisi* (1991c [1905]). Seminer XI'de Lacan bu metinlere çok yakın kalır ve bilinçdışını "engelleme", "başarısızlık" ve "bölünme" terimleriyle tanımlar. Bilinçdışı, dilin başarısız olduğu ve tökezlediği noktalarda kendini gösterir. Bilinçdışı, tam da sembolik zincirdeki bu boşluk ya da kopuktur. Öyleyse Lacan, bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını hangi anlamda söyleyebilir?

BİLİNÇDIŞI, BİR DİL GİBİ YAPILANDIRILMIŞTIR

Bilinçdışının bir dil gibi yapılandırılmış olması, Lacan'ın merkezi tezidir ve muhtemelen psikanalize, edebiyat ve kültür çalışmalarına yaptığı en etkili katkıdır. Freud, bilinçdışını sözdizimi veya grameri olmayan bir alan; zamansallık veya çelişki olmayan bir alan olarak tanımlamıştır. Bu, Lacan'ın teziyle doğrudan çelişmiyor mu? Freud'a göre, tüm zihinsel durumlar ya fikirler (temsiller) ya da fikirler artı duygu (enerji)dir ve bu bakımdan o, bilinçli düşüncenin ikincil süreçlerinin ürünü olan 'kelime sunumları' ile bilinçdışının birincil süreçlerinin ürünü olan 'nesne sunumları' arasında ayrım yapmıştır. Bunlar Freud'da çok karmaşık fikirlerdir ve o, bunlarla ne demek istediğini hiçbir zaman açıkça belirtmemiştir. Birçok eleştirmen, Freud'un birincil ve ikincil süreçler arasındaki ayrımı, bilinçli düşüncenin dil ile ilgilendiği, bilinçaltının ise imgeler ve duygularla ilgilendiği anlamına geldiği şeklinde yorumlamıştır. Lacan bu fikre tamamen karşıdır.

Lacan'a göre bilinçdışı, göstergenin kurallarına tabidir; zira duyusal imgeleri

yapıya dönüştüren dildir. Bilinçdışını ancak konuşma ve dil aracılığıyla bilebiliriz; bu nedenle, bilinçdışı unsurlar, göstergeler ve diğer dil biçimleri arasında benzer türden ilişkiler vardır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, bilinçdışı, öznelerin sembolik düzende ifade edilişiyle oluşur. Lacancı bilinçdışı, Freud'un bilinçdışından bahsettiği anlamıyla bireysel bir bilinçdışı değildir; Carl Gustave Jung'un (1875–1961) tanımladığı anlamıyla, yani mitik imgelerin (arketipler) ve ırksal mirasın bir deposu veya rezervuarı olarak tanımlanan *kolektif* bir bilinçdışı da değildir. Lacancı bilinçdışı, daha çok bireyler ötesi sembolik düzenin özne üzerindeki *etkisidir*. Buradan üç ilgili tez çıkarabiliriz:

1 Bilinçdışı biyolojik değildir, ancak bir anlam *ifade* eder.
2 Bilinçdışı, birey ötesi sembolik düzenin özne üzerindeki etkisidir.
3 Bilinçdışı, bir dil gibi yapılandırılmıştır.

Fink, Lacan'cı bilinçaltının sadece bir dil *gibi* yapılandırılmış olmadığını, bilinçaltını oluşturan dil olduğu ölçüde dilin ta kendisi *olduğunu* savunur. Ancak bu, dil ile neyi kastettiğimizi yeniden düşünmemizi gerektirir. Lacan için dil, sadece sözlü konuşma veya yazılı metni değil, farklılık ilişkilerine dayanan herhangi bir anlamlandırma sistemini ifade eder. Bilinçdışı, kodlama ve kod çözme ya da şifreleme ve deşifre etmeyi içeren bir anlamlandırma süreci olması anlamında bir dil gibi yapılandırılmıştır. Bilinçdışı, simge ile simgelenen arasındaki *boşlukta*, simgelenenin simgenin altına kayması ve anlamın sabitlenememesi yoluyla sembolik düzende ortaya çıkar (bkz. Bölüm 2). Kısacası, bilinçdışı anlamlandıran ve deşifre edilmesi gereken bir şeydir.

Lacan, XX. seminerde, "dil" terimini kendi kullandığı şekliyle dilbilim arasındaki bu ayrımı, *la linguisterie adlı* yeni bir terimle ifade etmiştir. Dilbilim, dilin ve bilginin biçimlendirilmesiyle ilgilenir. *La linguisterie* ise dilbilimin görmezden geldiği dilin bir yönüdür. Bu, dilde anlamın başarısız olduğu ve çöktüğü noktalara atıfta bulunur; başarısız olan kelimenin bilimidir. Fink, *la linguisterie terimini* oldukça güzel bir şekilde "linguistricks" olarak çevirir; bu, bilinçdışının oyunbazlığını ve her zaman özneyi yanıltmaya, bilinçli düşünceye oyunlar oynamaya çalıştığını vurgular. Bu anlamda ve biçimsel dilbilim anlamında değil

bilinçdışı bir dil gibi yapılandırılmıştır. Şimdi Lacan'ın bilinçdışını Öteki'nin söylemi olarak tanımlayan üçüncü tanımına geçelim.

BİLİNÇDIŞI, ÖTEKİNİN SÖYLEMİDİR

Freud, bilinçdışından '(bir) başka sahne' – insan arzusunun değişmez alemi – olarak bahsetmiştir. Lacan ise bilinçdışından oldukça basit bir şekilde 'Öteki'nin söylemi' (1977e [1960]) olarak bahseder. Burada Lacan, küçük harfli 'öteki' ile büyük harfli 'Öteki' arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Küçük harfli 'öteki' her zaman hayali ötekileri ifade eder. Bu ötekileri bütün, birleşik veya tutarlı egolar olarak ele alırız ve kendimizin yansımaları olarak bize tam ve bütün varlıklar olduğumuz hissini verirler. Bu, bebeğin arzusunu tamamen tatmin edeceğini varsaydığı ayna evresinin ötekisidir. Aynı zamanda bebek, kendini ötekinin tek arzu nesnesi olarak görür (bkz. Bölüm 1). Öte yandan büyük Öteki, öznelliğimize asimile edemediğimiz o mutlak ötekiliktir. Büyük Öteki, sembolik düzendir; doğduğumuz ve kendi arzumuzu ifade etmek için konuşmayı öğrenmemiz gereken o yabancı dildir. Aynı zamanda, kendi arzumuzu içselleştirip şekillendirdiğimiz, çevremizdekilerin söylemleri ve arzularıdır. Psikanalizin bize öğrettiği şey, arzularımızın her zaman başkalarının arzularıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğudur. İlk etapta bunlar ebeveynlerimizin arzularıdır; zira onlar yeni doğan bebeğe müreffeh ve doyurucu bir yaşam için tüm umutlarını ve dileklerini yüklerler, ama aynı zamanda kendi gerçekleşmemiş hayallerini ve özlemlerini de çocuklarına yatırırlar. Başkalarının bu bilinçdışı arzuları ve dilekleri dil yoluyla – söylem yoluyla – bize akar ve bu nedenle arzu her zaman dil tarafından şekillendirilir ve biçimlendirilir. Arzularımızı ancak sahip olduğumuz dil aracılığıyla ifade edebiliriz ve bu dili başkaları aracılığıyla öğrenmek zorundayız. Lacan'a göre, dil olmadan bilinçdışı diye bir şey olmadığı gibi, arzu da dil aracılığıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla bilinçdışı arzu, büyük Öteki – sembolik düzen – ile ilişkili olarak ortaya çıkar. Bizler, arzularımızı başkalarının dili ve arzuları aracılığıyla ifade etmeye mahkum olduğumuz ölçüde, bu *Öteki'nin söylemidir*. Fink'in yazdığı gibi, "bilinçdışının bu tür yabancı arzularla dolu olduğunu söyleyebiliriz" (1995: 9).

Psikanalitik özne – bilinçdışının öznesi – ancak başkaları aracılığıyla ve Öteki ile ilişkisi içinde var olabilir. Lacan'ın ifadesiyle, özne Öteki'nin yerinde (locus) ortaya çıkar. Kartezyen özne gibi, bilinçdışının öznesi de kendi varoluşuyla, ya da daha kesin bir ifadeyle, varolmama durumuyla karşı karşıyadır. Ancak Kartezyen özneye kıyasla, Lacan'cı özne özbilincin kesinliğine sahip değildir – *"düşünüyorum, öyleyse varım"*; bilinçdışının Lacan'cı öznesi esasen *bir hiçtir*; varlığını yitirmiş, eksik bir özne. Lacan'da öznenin bilinçdışı ve arzu ile belirli bir eşdeğerliği olduğu da görülebilir ve bu üç kavram Lacan teorisi içinde aynı noktada ortaya çıkar. Psikanalizin ortaya koyduğu soru şudur: Hiçlikten nasıl bir şey ortaya çıkabilir? 1950'lerde Lacan, öznenin göstergelerin bir etkisi olduğunu ve metafor ve metonimi süreçleri aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürdü. XI. Seminer'de metafor ve metonimi yerine *yabancılaşma* ve *ayrışma* işlemlerini koydu. Bu iki işlem, öznenin Kendini Öteki'nde gerçekleştirme sürecini tanımlar.

YABANCILAŞMA VE AYRIŞMA

Yabancılaşma, öznenin önce göstergeyle özdeşleştiği ve ardından gösterge tarafından belirlendiği süreci ifade eder. Bu, esasen Lacan'ın seminerinin ilk on yılında üzerinde yoğunlaştığı konuşma ve dil konusudur. 1950'lerde Lacan, yabancılaşmanın iki anını tanımladı ve öznenin iki kat yabancılaştığını öne sürdü: ilk olarak, ayna aşamasında bebeğin kendini öteki içinde (yanlış) tanıması yoluyla; ikincisi ise öznenin sembolik ve dile girişi yoluyla. Yabancılaşma, egonun oluşumunun kaçınılmaz bir sonucudur ve öznelliğe doğru atılan gerekli bir ilk adımdır. Felsefe veya siyaset teorisinde terimin genel anlayışının aksine – yani, gerçek benliğin ortaya çıkması için aşılması gereken bir öz-yabancılaşma olarak yabancılaşma – Lacan için yabancılaşma kaçınılmaz ve aşılamazdır. Yabancılaşmış özne, göstergenin öznesidir; sembolik düzen ve dil tarafından belirlenen ve yapısal olarak bölünmüş veya ayrılmış özne budur. 1960'ların ortalarından itibaren Lacan artık yabancılaşmanın bu iki anından söz etmedi, bunun yerine öznenin

belirlenmesini ifade eden tek bir süreç geliştirdi. Lacancı bir bakış açısıyla "yabancılaşma kaderdir" (Soler 1995a: 49) – dilden kaçamayız ve dil bizi sembolik içinde belirli bir konuma yerleştirir.

Lacan'ın XI. seminerindeki çığır açıcı gelişme, 'ayrışma' kavramının getirilmesiydi. Ayrışma, arzu ile bağlantılıdır ve çocuğun kendisini (m)Diğer'den farklılaştırdığı ve sadece dilin bir öznesi olmadığı süreci ifade eder. Lacan'a yönelik sıkça yöneltilen bir eleştirinin – her şeyi dile indirgediği eleştirisinin – onun erken dönem seminerlerinin çok kısmi bir okumasına dayandığını, ayrışma kavramı sayesinde görebiliriz. Ayrışma, arzu alanlarında gerçekleşir ve özneye belirli bir "olmak isteme"yi, yani anlamlandırma zincirinden ayrı "olmak istemeyi" gerektirir. Ayrıca, yapının dışında, dilin ve Öteki'nin ötesinde olanı "bilmek istemeyi" de içerir. Ancak bu durumda Öteki, yabancılaşmanın Öteki'si ile aynı değildir. Daha önce Öteki'yi göstergelerden oluşan bir varlık olarak ele almıştık, ancak ayrışmanın Öteki'si her şeyden önce bir 'eksik' Öteki'dir. Lacan'ın bununla ne demek istediğini aşağıda göreceğiz, ama önce *arzudan* ne anladığımızı ele alalım.

Lacan, 'ihtiyaç' ile 'arzu' arasında çok dikkatli bir ayrım yapar. Açlık veya susuzluk gibi bir ihtiyaç karşılanabilir. Öte yandan arzu, karşılanamayan temel insan ihtiyaçlarının ötesinde bir şeye atıfta bulunur. Lacan için arzu, Freud'daki libido veya 'dilek'ten çok daha geniş ve soyut bir kavramdır; XI. seminerde Spinoza'yı takip ederek onu *'insanın özü'* olarak tanımlar (1979 [1973]: 275). Arzu, varlığımızın tam merkezinde yer alır ve bu nedenle esasen *yoksunlukla* bir ilişkidir; nitekim arzu ve yoksunluk birbirinden ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Lacan, arzuyu, *talebin* içinden *ihtiyacın* çıkarılmasıyla ortaya çıkan artı olarak tanımlar:

> Böylece arzu, ne tatmin için bir iştah ne de sevgi talebidir, ancak birincinin ikinciden çıkarılmasıyla ortaya çıkan fark, yani bunların ayrışması (*Spaltung*) olgusudur.
>
> (1977d [1958]: 287)

Arzu ve bilinçdışı, temel bir eksikliğin, yani fallusun yokluğunun fark edilmesiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla arzu, her zaman özne ve Öteki'de eksik olan bir şeyin, yani sembolik düzenin tezahürüdür. Özne, sembolik ve sosyal düzende konumunu Öteki aracılığıyla güvence altına alır. Öteki,

özneden sembolik yetkisini alır, çünkü öznenin kendi arzusu, Öteki'nin arzusu aracılığıyla kurulur:

> Çocuğun, Öteki'nin arzusunda esasen deşifre edilemeyen şeyi – Lacan'ın X, değişken veya (daha iyi bir ifadeyle) bilinmeyen olarak adlandırdığı şeyi – kavramaya çalışması sırasında çocuğun kendi arzusu kurulur; Öteki'nin arzusu, çocuğun arzusunun nedeni olarak işlev görmeye başlar.
>
> (Fink 1995: 59)

Bebeğin en erken deneyimleri, beslenme, bakım ve şefkat gibi ihtiyaçlarını karşılayan (m)Anne'ye mutlak bir bağımlılıkla karakterize edilir. Bu senaryoda bebek, (m)Anne'nin tüm ihtiyaç ve arzularını karşılayabileceğini hayal eder ve ilgi odağı olduğu için, annenin arzusunu da eşit ölçüde karşıladığını varsayar. Yavaş yavaş bebek, annenin kendisine, kendisinin anneye olduğu kadar bağımlı olmadığını ve annesinin arzularının bir kısmının başka bir yere yöneldiğini fark eder. Bu ikilemle karşı karşıya kalan Lacan, çocuğun kendine bir dizi soru sorduğunu öne sürer: Annem benden ne istiyor? Ben onun için neyim? O ne arzuluyor? Bebek, sadece kendisinin bölünmüş ve eksik bir özne olduğunu değil, aynı zamanda (m)Diğer'in de arzulayan bir özne olduğunu ve dolayısıyla bir şeyden yoksun olduğunu kabul etmek zorunda kalır. (m)Diğer asla mükemmel değildir ve bebeğin sevgi talebi, ihtiyaçlarını karşılayan nesnelerin *ötesine* geçer. Lacan'a göre, arzuyu oluşturan şey, talebin bu indirgenemez 'ötesidir'.

Özne gibi, Öteki de eksiklik içindedir; Öteki de 'engellenmiştir'. Öteki'nin özneye yönelik arzusunda, esasen anlaşılmaz bir şey kalır. Lacan'ın ayrışma olarak adlandırdığı şey, Öteki'deki eksiklikle ve sadece eksiklikten öte 'olmak isteme' ile karşılaşmadır. Ayrışma, iki eksikliğin çakışmasını veya üst üste binmesini içerir: özne ve Öteki'deki eksiklik. Bu iki eksiklik arasındaki etkileşim, öznenin oluşumunu belirleyecektir. Dolayısıyla ayrışma, tam da öznenin şu soruyu formüle edebildiği noktada gerçekleşir: Öteki'nin arzusunda ben neyim? ve böylece kendini Öteki'nin arzusundan ayırt edebilir. Öteki'nin arzusu her zaman özneyi aşsa da ya da öznden kaçsa da, yine de öznenin geri kazanabileceği ve böylece "arzu *varlığı olarak* varlığını sürdürebileceği" (Fink 1995: 61) ya da arzulu bir özne olarak kalabileceği bir şey kalır. Bu kalan parça, arzu nesnesi olan *objet petit a*'dır (bkz. Bölüm 5).

LACANCI ÖZNE

Lacancı özne, bu nedenle, iki hareket aracılığıyla oluşur: ilki dil yoluyla yabancılaşma sürecine, ikincisi ise arzunun ayrışmasına karşılık gelir. Ancak Lacan, öznenin ortaya çıktığı noktayı hiçbir zaman kesin olarak belirtmez, çünkü özne hiçbir zaman bu şekilde ortaya çıkmaz. Lacancı psikanalizde öznenin kalıcılığı veya sürekliliği yoktur. Lacan, özneye her zaman gelmekte olan ya da yeni gelmiş olan; her zaman ya çok erken ya da çok geç olan olarak atıfta bulunur. Öznelerin nihayetinde istikrarlı ve tam bir varlık olarak ortaya çıktığı söylenebilecek bir zaman noktası asla yoktur. Özneler, belirli bir zaman anında değil, özneleştirme – yabancılaşma ve ayrışma – sürecinin bir parçası olarak anlık bir şekilde ortaya çıkarlar. Paul Verhaeghe bu süreci şöyle özetler:

> Öteki'nin arzusunun gizemiyle karşı karşıya kalan özne, bu arzuyu sözlü hale getirmeye çalışır ve böylece, özne ile Öteki arasındaki boşluğu asla doldurmayı başaramadan, Öteki'nin alanındaki göstergelerle özdeşleşerek kendini oluşturur. Dolayısıyla, öznenin sırayla ortaya çıkıp kaybolduğu, göstergeden göstergeye sürekli bir hareket söz konusudur.
> (1998: 168)

Burada belirleyici olan, öznenin sembolik düzen içinde bir konum *alması* ve böylece hareket edebilmesidir. Özne, yalnızca yapı tarafından belirlenmez. Özne olabilmek için, Öteki'nin arzusuna göre bir konum almak gerekir. Bebek, kendini Öteki'nin arzusundan ayırmalıdır. Sembolik olanın kaçınılmaz belirleyiciliğinin ötesinde, değişim imkânını sağlayan şey işte bu seçim unsurudur. Lacan buna 'gelecek geçmiş' – 'future anterior' – adını vermiştir. Özne, geleceğini belirleyecek bir seçim yapar; ancak paradoksal bir şekilde bu seçim, bilinçdışının ve arzunun belirsizliğine dayanır. Özne, bir anlamda, 'olacak özne' ile Öteki'nin alanı arasında, sürekli bir tereddüt veya solma halinde asılı kalır; ancak hiçbir zaman somut bir şekilde mevcut değildir. Peki, özne kalıcı veya tutarlı değilse ve sadece dilin veya söylemin bir etkisi değilse, nedir? Dilin ve sembolik olanın ötesinde, özneyi göstergenin öznesinden daha fazlası yapan nedir? Bu son derece temel sorunun cevabı, *dürtüye* ilişkin psikanalitik anlayışta bulunur. Dürtüden ayrı bir özne yoktur.

DÜRTÜ

Freud'un dürtü teorisi, kariyeri boyunca kapsamlı bir şekilde revize edildi. Dürtü, ya da İngilizce'de genellikle çevrildiği şekliyle içgüdü, somatik (bedensel) ile zihinsel arasındaki sınırda var olan bir kavramdır. Bir miktar enerjiden ve onun psişik temsilinden oluşur (bilinçdışının temsil olduğu konusunda yukarıda söylediklerimizi hatırlayın). Jean Laplanche ve Serge Leclaire, Freudcu dürtüyü "organik kaynaklardan yayılan, biyolojik nitelikteki sabit bir güç; her zaman, dürtünün kaynağında işleyen gerilim durumunun ortadan kaldırılması yoluyla kendi tatminini amaçlayan" olarak tanımlarlar (1972 [1965]: 140). Freud'a göre, dürtünün dört özelliği vardır: 'basıncı', 'amacı', 'nesnesi' ve 'kaynağı' (1984c [1915]: 118). Freud, basınçtan dürtünün motor faktörünü, yani "temsil ettiği kuvvet miktarını veya iş talebinin ölçüsünü" kastetmektedir (1984c [1915]: 118). Basınç uygulamak, tüm dürtülerde ortak bir özelliktir ve dürtünün özünü temsil eder. Dürtünün amacı kendi tatminini aramaktır ve bunu uyarının kaynağını ortadan kaldırarak başarır. Dürtünün nesnesi, dürtünün amacına ulaşmak için bağlandığı şeydir. Freud, dürtü ile nesnesi arasındaki özellikle yakın bağı 'sabitlenme' olarak adlandırır. Son olarak, dürtünün kaynağı 'bir organda veya vücudun bir bölümünde meydana gelen ve uyarısı zihinsel yaşamda bir içgüdü ile temsil edilen somatik süreçtir' (1984c [1915]: 119). Kısacası, dürtü, vücut içinde ortaya çıkan ve ruhsal yaşamda bir temsil olarak ifade bulmaya çalışan bir şeydir. Freud, öncelikle dürtülerin amaçları ve bunların nasıl tatmin aradıklarıyla ilgilenir. Burada Freud'un farklı dürtü teorilerini ayrıntılı olarak ele alamayız, ancak içgüdü ile dürtü arasındaki ayrımı kabul etmek çok önemlidir. İçgüdü, tatmin edilebilen bir ihtiyacı ifade eder. Freud'un genellikle verdiği örnekler, yukarıda kullandığım açlık ve susuzluk örnekleridir. Bu ihtiyaçlar, vücutta tatmin edilebilen ve nötralize edilebilen bir uyarılmaya yol açar. Öte yandan, dürtü tatmin edilemez ve bilinç üzerinde uyguladığı baskının sürekliliği ile karakterize edilir. Freudcu dürtü modeli, *libido* – cinsel enerji – ya da 'istek' veya 'arzu' olarak da çevrilen şeydir. Laplanche ve Leclaire'e göre, ihtiyaç ve arzu arasındaki ayrımı belirleyen, dürtünün ihtiyaç alanına girmesidir: "dürtü, ihtiyaç alanına

: ihtiyaç, libido ile ikame edilecektir" (1972 [1965]: 140). Libido, insanlığın temel itici gücüdür; tüm insan düşüncesinin, eyleminin ve sosyal ilişkilerinin düzenleyici ilkesi olan bilinçdışı arzudur. Freud, kariyeri boyunca dürtülerle ilgili dualist bir teoriyi sürdürdü. *Bilimsel Psikoloji Projesi'nde* (1954 [1895]) bağlı ve bağlanmamış enerji arasında ayrım yaptı. *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme'de* (1991d [1905]) Freud, libido ile ego içgüdüleri, yani kendini koruma dürtüsü arasında ayrım yaptı. Son olarak, kendini koruma dürtüsünün de doğası gereği cinsel olduğu yönündeki meslektaşlarının eleştirilerini kabul etmeye başladığında, *Zevk İlkesi'nin Ötesinde* (1984b [1920]) adlı eserinde Eros (zevk ilkesi) ve Thanatos (ölüm dürtüsü) üzerine son büyük mitopoetik teorisini formüle etmiştir. Lacan için, Freud'un dürtü kavramı muhtemelen psikanalizin insan psikolojisi alanına ve öznelliği anlamamıza yaptığı en önemli tek katkıdır. Lacan, Freud'un dürtü ile içgüdü arasındaki ayrımı korumak gerektiği konusunda ısrar etti ve erken dönem çalışmalarında dürtü, arzu ile yakından ilişkilendirilir. Her şeyden önce, dürtü, arzu ile hiçbir zaman amacına ulaşamama özelliğini paylaşır. Dürtü her zaman nesnesinin etrafında döner, ancak ona ulaşmanın tatminini asla elde edemez. Dolayısıyla dürtünün amacı, tıpkı arzunun amacının arzulamak olması gibi, sadece kendi tekrarlayan kompulsif hareketini sürdürmektir. Ancak Lacan'ın dürtü teorisi, iki önemli açıdan Freud'unkinden farklıydı. Freud, cinselliğin oral, anal ve fallik aşamalar olarak tanımladığı bir dizi kısmi dürtüden oluştuğunu savunmuştur. Bu aşamalar, Oedipus kompleksinin çözülmesinden sonra tek ve bütün bir genital dürtüye entegre olur. Freud'un aksine Lacan, özne içinde dürtülerin tek ve bütünsel bir uyumlu çözüme kavuşmadığı anlamında tüm dürtülerin kısmi olduğunu savunur. Dahası, kısmi bir dürtü, tekil ve birleşik bir dürtünün bir *parçasını* temsil etmez; daha ziyade cinselliğin yeniden üretilmesindeki dürtünün *kısmi niteliğini* temsil eder (bkz. Bölüm 6). Lacan, Freud'un dürtü teorisini bir başka önemli açıdan da geliştirdi. Her şeyi tek bir itici güce indirgemekten ziyade, Freud'un dualizmini korumak gerektiğini düşünse de, Freud'un Eros ve Thanatos olarak adlandırdığı iki ayrı dürtü kavramını reddetti. Lacan için her dürtü doğası gereği cinseldir ve aynı zamanda her dürtü bir ölüm dürtüsüdür. Lacan için temelde tek bir dürtü vardır – ölüm dürtüsü – ve göreceğimiz gibi bu dürtü giderek gerçek ve *jouissance* ile ilişkilendirilecektir. XI. seminerden itibaren Lacan

dürtü ve jouissance'ı arzu ile karşı karşıya getirecek ve öznenin erişebildiği o küçük gerçek parçası – jouissance – *objet petit a* olarak adlandırılacaktır (bkz. Bölüm 5). Bunlar çok zor kavramlardır ve bunları daha iyi anlamanıza yardımcı olmak için, Lacan'ın Shakespeare'in *Hamlet'ini* yorumlaması aracılığıyla Öteki'nin arzusu ile ilişkili olarak özne kavramına bir göz atalım.

HAMLET VE ARZUNUN TRAJEDİSİ

Sofokles'in *Oedipus Rex'i* ile birlikte *Hamlet*, psikanaliz için merkezi bir edebi referans olmuştur. *Rüyaların Yorumu'nda* Freud, insanlığın duygusal yaşamındaki bastırmanın seküler ilerleyişi temelinde bu iki oyunu birbirinden ayırarak ilk psikanalitik edebiyat eleştirisini ortaya koymuştur:

> *Oedipus'*ta, oyunun temelini oluşturan çocuğun arzulu fantezisi, bir rüyada olduğu gibi açığa çıkar ve gerçekleşir. *Hamlet'te ise* bu fantezi bastırılmış kalır; ve – tıpkı nevroz durumunda olduğu gibi – biz onun varlığını ancak engelleyici sonuçlarından anlarız. Garip bir şekilde, daha modern trajedinin yarattığı ezici etki, insanların kahramanın karakteri konusunda tamamen karanlıkta kalmış olmaları gerçeğiyle uyumlu olduğu ortaya çıktı.
>
> (Freud 1991a [1900]: 366–7)

Freud ve daha sonra Ernest Jones (1949) için, Hamlet'in harekete geçip amcasının elinde ölen babasının intikamını almadaki tereddütleri, annesine yönelik bastırılmış Oedipal arzusu ile açıklanabilirdi. Hamlet'in babasını öldürüp annesiyle evlenerek, amcası Hamlet'in kendi bilinçdışı arzusunu gerçekleştirmişti ve bu nedenle Hamlet onu öldürememişti. Öte yandan Lacan için *Hamlet*, bastırılmış Oedipal senaryolarla ilgili bir oyun değil, daha çok öznellik ve arzunun bir dramasıdır (1982). *Hamlet*, arzunun trajedisidir; arzusu, Öteki'nin arzusu ile ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olduğu için arzunun yolunu kaybetmiş bir adamın trajedisidir. Elizabeth Wright'ın yazdığı gibi, Lacan *Hamlet'i* "hem engellenmiş arzunun hem de onu açığa çıkaran yas tutma eyleminin bir alegorisi olarak" kullanır (1999: 77). Freud, "Yas ve Melankoli" (1917) adlı eserinde, yas sürecinin, ölen sevilen kişiden libidonun kademeli olarak çekilmesini içerdiğini öne sürmüştür. Bu süreç yavaşça gerçekleşir ve bu sırada "kaybedilen nesnenin [kişinin] varlığı

"psikolojik olarak uzar" (1984d [1917]: 253) ve öznenin arzu, yitirilmiş nesneye sabitlenmiş halde kalır. Yas süreci tamamlandığında özne, arzusunu başka bir yöne yöneltmekte özgürdür. Lacan'a göre Hamlet, annesi amcasıyla erken bir evlilik yaparak sembolik babanın yerini aldığı için ölen babasının yasını tam olarak tutamamıştır. Dolayısıyla anne, Hamlet arzusunu geri çekip başka bir yere yöneltemeden kayıp nesneyi yenisiyle değiştirmiştir. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, asıl kayıp nesne fallustur ve Lacan'ın öne sürdüğü şey, Hamlet'in kendi arzusunun hareketini başlatacak olan fallusun kaybını yaslayamadığıdır. Bu durumda Freud, yasın melankoliye dönüştüğünü öne sürmüştür. Yas ile melankoli arasındaki temel fark şudur: "Yas sürecinde yoksul ve boş kalan dünyadır; melankolide ise ego'nun kendisidir" (Freud 1984d [1917]: 254). Melankolide yas tutma eylemi narsistik bir şekilde kendine yönelir ve özne kendi egosunu kaybedilen nesneyle özdeşleştirir. Dolayısıyla melankoli, yas tutmanın doğal sürecini engelleme ve özneyi zamanda dondurma etkisine sahiptir.

Lacan, narsisizmi imgesel düzenle (bkz. Bölüm 1) ve anne/çocuk ikilisiyle ilişkilendirir. Lacan'a göre Hamlet'in ikilemi, (m)Öteki'nin talebinden kendini nasıl ayıracağı ve kendi arzusunu nasıl gerçekleştireceğidir. Dolayısıyla Lacan, Hamlet'in babasının ölümünün intikamını almak için harekete geçmedeki meşhur tereddütünü, Öteki'nin arzusunun bir tezahürü olarak yorumlar. Hamlet, kendi arzusu ile Öteki'nin arzusu arasında seçim yapamaz. Ancak burada şunu netleştirmemiz gerekir: Hamlet'i engelleyen, annesine *duyduğu* arzu değil, annesinin arzusu *içindeki* saplantısıdır. Hamlet, kendi arzusunu annesinin arzusundan ayırt edemez. Hamlet, kendi arzusunu karıştırır ve çarpıtır; arzusunu Öteki ile ilişkili olarak değil, Öteki ile aynı olarak görür.

Bu karışıklık, Hamlet'in Ophelia ile olan ilişkisinde de görülebilir. Lacan, Ophelia'yı arzunun nesnesi – Hamlet'in arzunun *objet petit a'sı* ya da nesne-nedeni – olarak yorumlar. Oyunun başında Hamlet, Ophelia'dan uzaklaşmıştır. Kendisini ondan, sevdiği nesneden uzaklaştırır, ancak bunu yaparken özne ile nesne arasındaki hayali ilişkileri ortadan kaldırır. Özne ile nesne arasındaki sınırı ortadan kaldırarak Hamlet, kendi öznelliğini gerçekleştiremez. Tüm varlığı, arzu nesnesini reddetmekle meşguldür ve bu nedenle, paradoksal bir şekilde, Öteki'nin arzusu içinde hapsolur.

Ophelia, ancak öldüğünde, yani bir kez daha ulaşılamaz hale geldiğinde, Hamlet'in arzusunun nesnesi haline gelebilir. Lacan'a göre Hamlet'in trajedisi, Öteki'nin zamanında askıda kalan bir öznenin trajedisidir. Hamlet, son ana kadar ya çok erken (Polonius'u öldürmesi gibi) ya da çok geç (kilisede Claudius'u öldürememesi ya da arzu nesnesini tanıyamaması gibi) hareket eder. Ancak oyunun en sonunda, Hamlet ölümcül bir yara aldığında, özne olarak konumunu alır.

ÖZET

Lacan'a göre bilinçdışının ne *olduğunu* bilemeyiz. Aslında, bilinçdışı bir şey değil, bir hipotezdir; bilinçdışını bilemeyiz, ancak bir öznenin söyleminden çıkarsayabiliriz. Başka bir yerde var olan bir 'bilgi', bir X olduğunu çıkarsayabiliriz. Bu anlamda, bilinçdışı sembolik düzende kendini gösterir ve öznenin trans-bireysel sembolik düzenle karşılaşmasıyla ortaya çıkar. Öteki olmadan bilinçdışı olamaz. Bilinçdışı, Öteki'nin varlığına bağlıdır – yazıtlarını deşifre edebilecek bir muhatap, okuyucu veya analist. Benzer şekilde, bilinçdışının öznesi, arzunun öznesi, bireysel bir insanla aynı değildir, ancak gösterge ile gösterilen arasındaki boşlukta oluşturulan bir şeydir. Özne, dil tarafından işaretlendiği ölçüde, göstergenin öznesidir. Aynı zamanda özne, gösterge zincirindeki *bir gediktir* – sembolik ile gerçek arasında açılan ve dürtünün kendini gösterdiği boşluktur. Bu fikirleri bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

5

GERÇEK

Gerçek, Lacan'ın en zor ve aynı zamanda en ilginç kavramlarından biridir. Gerçeği anlamanın zorluğu, kısmen onun bir 'şey' olmaması gerçeğinden kaynaklanır; o, dünyadaki maddi bir nesne, insan bedeni ya da hatta 'gerçeklik' değildir. Lacan'a göre, gerçekliğimiz sembollerden ve anlamlandırma sürecinden oluşur. Dolayısıyla, gerçeklik dediğimiz şey, sembolik düzen ya da 'sosyal gerçeklik' ile ilişkilidir. Gerçek, bu sosyo-sembolik evrenin sınırında var olan ve onunla sürekli gerilim içinde olan bilinmeyendir. Gerçek aynı zamanda çok paradoksal bir kavramdır; sosyal gerçekliğimizi destekler – sosyal dünya onsuz var olamaz – ama aynı zamanda o gerçekliği de baltalar. Gerçeği anlamanın bir başka zorluğu da, Lacan'ın bu kavramla ilgili anlayışının kariyeri boyunca radikal bir şekilde değişmiş olmasıdır. Gerçeğin gelişimini, nispeten az gelişmiş bir kavram olarak kaldığı 1950'lerden, Lacan'ın bu kavramı imgesel ile sembolik arasındaki ilişkiye dair anlayışını yeniden formüle etmek için kullandığı 1964'ten 1970'lerin başlarına kadar olan kritik döneme, ve gerçeğin düşüncesinin merkezi kategorisi haline getirildiği geç dönem çalışmalarına kadar takip edeceğiz. Lacan, öğretiminin her aşamasında, önceki tanımları ve işlevleri de devralmakla birlikte, "gerçek" kavramına farklı bir vurgu yapmıştır. Dolayısıyla, Lacan'ın birçok kavramında olduğu gibi, "gerçek" kavramını ele almak, onun çalışmalarına dair önceki anlayışımızı yeniden değerlendirmemizi ve yeniden formüle etmemizi gerektirir. Lacan'ın geç dönemindeki "gerçek",

fantezinin, *objet petit a'nın* ve *jouissance'ın* rolünün anlaşılmasından ayrılamaz. Roland Barthes'ın muhteşem son kitabı *Camera Lucida* aracılığıyla "gerçek"in işlevini açıklamadan önce, bu önemli kavramların her birine sırayla bakacağız.

GERÇEK HER ZAMAN YERİNDE

1950'lerden 1960'ların başlarına kadar Lacan'ın yaratıcı enerjisi, göstergenin ve sembolik düzenin rolünü detaylandırmaya odaklanmıştı. Bu dönemde gerçek, onun sisteminde önemli bir işlev görüyordu, ancak nispeten az gelişmişti. Lacan, 1930'larda yayınlanan ilk makalelerinde "gerçek" terimini kullanmıştı, ancak bu erken metinlerde bu terim esasen "mutlak varlık" ya da "kendinde varlık" anlamına gelen felsefi bir kavramdı. Dolayısıyla gerçek, ayna evresinin imgesel dünyasına zıt olarak kavramsallaştırılmıştı. "Kendinde varlık" olarak gerçek, görünüş ve imgelerin ötesindeydi.

Ancak 1954–55 yıllarında düzenlenen Poe seminerinde bu kavram önemli bir revizyondan geçti ve üç düzenin birine yükseltildi. "Yerinde kalan şey" olarak gerçek, hem imgelemsel hem de sembolik ile zıtlık oluşturuyordu. Lacan'ın bu dönemde gerçek'e atfettiği nispeten düşük statü, onun burada gerçek'i, sokakta tükürülen sakız gibi kişinin topuğuna yapışıp kalan bir şey olarak tanımlamasından anlaşılabilir (Lacan 1988c [1956]: 40). Öğretiminin bu erken aşamasında, gerçek "somut" olarak tanımlanır – sembolizasyondan önce var olan, görünmez, ham bir maddiyattır. Klinik bir bakış açısıyla, gerçek, açlık gibi bir ihtiyaç biçiminde her zaman yerine dönen ham, sembolizm öncesi gerçekliktir. Gerçek, bu nedenle sembolizasyonundan önceki bedenle yakından ilişkilidir, ancak burada akılda tutulması gereken önemli nokta, gerçekliğin açlığı tetikleyen *ihtiyaç* olduğu, onu tatmin eden *nesne* olmadığıdır. Bir bebek açlık hissettiğinde, bu açlık emzirme veya biberonla beslenme yoluyla geçici olarak tatmin edilebilir, ancak meme ve biberon açlığın *nesneleridir* ve Lacancı psikanalizde bu nesneler, bebeğin talebini asla tam olarak karşılayamadıkları için hayali nesnelerdir. Gerçek, bu ihtiyacın kaynaklandığı *yerdir* ve onu sembolize etmenin hiçbir yolu olmadığı anlamında ön-semboliktir. Gerçeğin var olduğunu biliyoruz çünkü onu deneyimliyoruz ve bir işaret olarak söyleme giriyor – bebeğin ağlaması gibi; ancak kaynaştığı yer sembolizasyonun ötesindedir. Dolayısıyla gerçek, bir nesne, bir şey değil, bastırılmış

ve bilinçdışı işlev gören, ihtiyaç biçiminde sembolik gerçekliğimize giren bir şeydir. Gerçek, sembolizasyon süreciyle özneler olarak kendimizi ondan ayırmamız gereken, her yerde bulunan, farklılaşmamış bir kütledir. 'Sosyal gerçeklik', gerçeği ortadan kaldırma, sembolize etme süreciyle yaratılır. Kısacası, *gerçeklik mevcut değildir*; zira varlık, düşünce ve dilin bir ürünüdür ve gerçeklik dilden önce gelir. Gerçeklik, 'sembolizasyona mutlak surette direnen şeydir'.

SEMBOLLEŞTİRMENİN SINIRI OLARAK GERÇEK

1964'ten itibaren gerçek, Lacan'ın düşüncesinde dönüşür ve biyoloji veya ihtiyaçla olan her türlü bağlantısını yitirir. Kavram, kaba maddeyle olan ilişkisini sürdürür, ancak bu dönemde Lacan'da baskın anlamı, sembolize edilemez olandır. Gerçek, sembolik ve imgeselin ötesinde olan ve her ikisi için de bir sınır görevi gören şeydir. Her şeyden önce gerçek, *travma* kavramıyla ilişkilendirilir.

Tıpta travma, her türlü kesik veya yaradır, ancak bugün muhtemelen psikolojik travma kavramına çok daha aşinayız. Örneğin, medyada tren kazaları, savaşlar veya diğer insani felaketler gibi *travmatik* olaylar hakkında çok şey duyuyor ve okuyoruz. Bu olayların orada bulunan veya sadece izleyen insanlar üzerindeki etkisinin travmatik ve psikolojik olarak rahatsız edici olduğu söylenir. Bu travmaları aşmak için mağdurlar genellikle bir tür danışmanlık veya terapiye ihtiyaç duyar. Günümüzde en yaygın psikolojik travma türü, ensest gibi fiziksel veya cinsel istismar olarak görülmektedir. Ancak psikanaliz için travma, mutlaka bir kişinin 'gerçekte' başına gelen bir şey değildir. Bunun yerine, genellikle *psişik* bir olaydır. Psişik travma, dışsal bir uyaran ile öznenin bu uyarılmaları anlama ve kontrol etme konusundaki yetersizliği arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Bu tür çatışmalar en sık, öznenin cinsellikle erken yaşta karşılaşması ve neler olup bittiğini kavrayamaması sonucu ortaya çıkar. Bu olay, öznenin bilinçaltında daha sonraki yaşamında yeniden su yüzüne çıkacak bir psikolojik yara izi bırakır. Freud için travma kavramı, çocuğun kavrayamadığı gerçek ya da hayali bir deneyim yaşadığı ilkel sahneyle bağlantılıdır. Bu sindirilemeyen anı, daha sonraki, belki de önemsiz bir olay onu bilince geri getirene kadar unutulur ve bastırılır.

Travma kavramı, anlamlandırma sürecinde belirli bir tıkanıklık veya sabitlenme olduğunu ima eder. Travma, sembolizasyonun hareketini durdurur ve özneyi gelişimin daha erken bir aşamasında sabitler. Örneğin, bir anı kişinin zihninde sabitlenir ve ona yoğun zihinsel rahatsızlık ve acı verir; bu anıyı ne kadar rasyonalize etmeye ve ifade etmeye çalışırsa çalışsın, anı geri dönmeye ve acıyı tekrarlamaya devam eder. Lacan'ın Freud'un travma kavramına eklediği şey, travmanın sembolize edilemez kaldığı ve öznenin tam kalbinde kalıcı bir yerinden edilme olduğu ölçüde *gerçek* olduğu düşüncesidir. Travma deneyimi, gerçekliğin sembolik olana, sosyal gerçekliğe asla tamamen emilemeyeceğini de ortaya koyar. Acımızı ve ıstırabımızı ne kadar sık dile getirmeye, sembolize etmeye çalışırsak çalışalım, her zaman geriye bir şeyler kalır. Başka bir deyişle, dil aracılığıyla dönüştürülemeyen bir kalıntı her zaman vardır. Bu fazlalık, Lacan'ın "X" olarak adlandıracağı şey, gerçektir. Göreceğimiz gibi, Lacan gerçekle karşılaşmanın *imkansızlığını* giderek daha fazla vurguladıkça, gerçek böylece ölüm dürtüsü ve *jouissance* ile ilişkilendirilir. Ama önce, bir nesnenin nasıl var olamayacağı, ancak aynı zamanda hayatlarımızı derinden etkileyebileceği konusunda bir şeyler söyleyelim.

DAS DING (NESNE)

Lacan'ın öğretisinin ikinci aşamasında, gerçek, onun önceki kavrayışında koruduğu 'nesnellik' duygusunu yitirir. Psikanalizin etiği üzerine seminerinde (1959–60) Lacan, Freud'un bilinçdışı tanımını ve özellikle de neyin bastırıldığı sorusunu açıklığa kavuşturmaya çalıştı. Freud'a göre bastırma olmadan bilinçdışı olamaz, ama tam olarak ne bastırılır: kelimeler, imgeler, duygular? Bu soru pek çok tartışmaya yol açmıştır ve psikanalizin bu kadar çok farklı ekolünün olmasının nedenlerinden biridir. Lacan'a göre, bastırılan imgeler, kelimeler ya da duygular değil, çok daha temel bir şeydir. Freud, *Rüyaların Yorumu'nda*, rüyanın yorumlanamayacak kadar sert ve aşılmaz bir çekirdeği olduğunu – rüyanın "göbeği" olarak adlandırdığı şeyi – öne sürdüğünde bu konuya değinmiştir. Lacan'a göre bastırılan şey, işte bu sert, aşılmaz çekirdektir. Sembolik olandan her zaman eksik olan bir gerçeklik çekirdeği vardır ve diğer tüm temsiller, imgeler ve göstergeler, bu boşluğu doldurmaya yönelik girişimlerden ibarettir. VII. Seminer'de Lacan, bu bastırılmış unsuru, *temsilin temsilcisi* ya da *das Ding* (Şey) olarak tanımlamıştır.

Şey, gösterilenin ötesindedir – kendi içinde bilinemez olandır. Sembolizasyonun ötesinde bir şeydir ve bu nedenle gerçekle ilişkilidir, ya da Lacan'ın ifadesiyle, "sessiz gerçekliğindeki şey"dir (1992 [1986]: 55). Şey, sürekli yeniden bulunması gereken kayıp bir nesnedir. Ancak daha da önemlisi, o "hiçbir yerde ifade edilmeyen bir nesnedir; kayıp bir nesnedir, ama paradoksal olarak, kaybolacak bir nesne olarak başından beri orada olmayan bir nesnedir" (1992 [1986]: 58). Şey, "en temel insan tutkusunun nedenidir" (1992 [1986]: 97); arzunun nesne-nedenidir ve ancak geriye dönük olarak oluşturulabilir. Şey, "nesnel" olarak konuşursak *hiçbir* şeydir; onu oluşturan arzuyla ilişkili olarak bir şeydir. 1959–60 seminerinden sonra *das Ding* kavramı Lacan'ın çalışmalarından tamamen kayboldu ve 1964'te *objet petit a* fikriyle yer değiştirdi. Burada gerçek ile ilgili olarak akılda tutulması gereken önemli nokta, Şey'in *hiçbir şey* olmadığı ve ancak öznenin arzusu aracılığıyla bir şey haline geldiğidir. Şeyi yaratan, özne ve sembolik olanın merkezindeki boşluğu veya hiçliği doldurma arzusudur; bunu bulma arzusunu yaratan, orijinal bir Şeyin kaybı değildir. 4. Bölümde, Lacan'ın bu süreci nasıl *ayrışma* olarak adlandırdığını gördük. Lacan, sonraki çalışmalarında ayrışma fikrini fantezi kavramıyla ve *temel fanteziyi aşma* olarak tanımladığı şeyle tamamladı.

BİLİNÇDIŞI FANTASİ

Psikanaliz, öncelikle toplumsal gerçeklikle değil, bilinçdışı arzularımızın ve isteklerimizin gerçekliğiyle ilgilenir. Bu bilinçdışı arzular, fantezi yoluyla ortaya çıkar. Fantezi, öznenin başrolü oynadığı hayali bir sahnedir ve her zaman bir arzunun (son tahlilde, bilinçdışı bir arzunun) yerine getirilmesini, savunma süreçleri tarafından az ya da çok çarpıtılmış bir biçimde temsil eder. Fantezi, cinselliğin ayrılmaz bir parçasıdır ve psikanalizin temel ilgi alanlarından biridir. Daha sonra göreceğimiz gibi, fanteziler asla tamamen özel bir mesele değildir; aksine film, edebiyat ve televizyon gibi mecralar aracılığıyla kamusal alanda dolaşır. Dolayısıyla fanteziler, hem evrenseldir hem de özeldir. Fantezi senaryolarında sürekli olarak tekrarlanan sınırlı sayıda tema veya birincil anlatı vardır, ancak bunlar öznenin gündelik yaşamındaki tesadüfi materyaller aracılığıyla sonsuz şekilde yeniden işlenebilir.

Fanteziler genellikle bilinçli ve bilinçdışı unsurların bir kombinasyonudur ve gerçeklik ile hayal gücü kutupları arasında yer alır. Freud için esasen üç tür gerçeklik vardır:

1 maddi veya fiziksel gerçeklik

2 psikolojik gerçeklik, ya da ara düşüncelerimizin gerçekliği

3 psikolojik gerçeklik ya da bilinçdışı arzuların gerçekliği, yani fantezi.

(Laplanche ve Pontalis 1986 [1968]: 8)

Freud'un psişik gerçeklik kavramı, çoğu zaman düşüncelerimizin ve kişisel dünyamızın gerçekliğinden biraz daha fazlasını ifade etmez, ancak yine de maddi gerçeklik kadar gerçektir. Fantezi, bu *psişik gerçeklik* alanında var olur. Laplanche ve Pontalis, iki tür fantezi ayırt eder: *orijinal* veya *ilkel* fanteziler ile *ikincil* fanteziler. İkincil fantezi, gündüz rüyaları ve hazır senaryoların yeniden işlenmesiyle ilgilidir ve burada doğrudan ilgilendiğim konu değildir. Öte yandan, orijinal ya da ilkel fantezi daha karmaşık bir konudur. Orijinal, ilkel fanteziler evrenseldir ve sayısı sınırlıdır; örneğin Oedipus kompleksi, bu şekilde evrensel bir fantezi yapısı olarak işlev görür. İlkel fanteziler, sonraki tüm fantezilerin kaynağı oldukları anlamında orijinal değildir; daha ziyade *köken fantezileridir* – örneğin Freud'un *Totem ve Tabu'da* detaylandırdığı fantastik kökenlerin sahnesidir. İlkel fanteziler, öznenin sonraki psişik yaşamının kalıbını belirler ve bu anlamda sabit bir içeriği temsil etmekten ziyade 'yapılandırıcı'dır. Bu yapılandırmanın cinsel farklılıkla ilişkili olarak nasıl gerçekleştiğini 6. Bölümde göreceğiz.

Fantezi, "otoerotizm"den ve dürtünün halüsinasyonel tatmininden kaynaklanır. Laplanche ve Pontalis, "gerçek bir nesnenin yokluğunda," derler, "bebek, orijinal tatmin deneyimini halüsinasyonel bir biçimde yeniden üretir" (1986 [1968]: 24). Böylece, en temel fantezilerimiz, arzunun doğuşu ve çözülüşüne dair en erken deneyimlerimizle bağlantılıdır. Buradaki önemli nokta, fantezi ile arzu arasındaki ilişkinin doğasıdır; "fantezi, *arzunun nesnesi değil, onun* sahnesidir" (1986 [1968]: 26, italikler benim). Fantezi, öznelerin arzularını yapılandırma veya düzenleme biçimidir; arzunun dayanağıdır. Önceki bölümde, öznenin Öteki'nin arzusu gizemiyle nasıl karşı karşıya kaldığını ve kendisine şu gibi sorular sormaya zorlandığını gördük: 'Öteki'nin arzusu içinde ben neyim?' Fantezi, bu soruya verilen bir yanıttır. Arzuyu nasıl

Zizek'in yazdığına göre, fantezi alanı "boş bir yüzey, arzuların yansıtılması için bir tür ekran işlevi görür" (1992: 8). Burada, Lacanizm'in sinema çalışmaları için çekici olmasının bir
Lacancılığın sinema çalışmaları için neden çekici olabileceğinin bir nedenini açıkça görebiliriz. Fantezi, arzunun nesnesi değildir, belirli nesnelere yönelik bir arzu da değildir; arzunun sahnesi ya da *mise-en-scène'sidir*. Fanteziden aldığımız zevk, amacının, nesnesinin gerçekleştirilmesinden değil, öncelikle arzunun sahnelenmesinden kaynaklanır. Fantezinin tüm anlamı, asla gerçekleşmemesi veya gerçeklikle karıştırılmamasıdır. Fantezi ile gerçek arasında aracılık eden kilit terim, *objet petit a*'dır.

FANTASİ VE *OBJET PETIT A*

Lacan, en erken çalışmalarından 1970'lerdeki son seminerlerine kadar *objet petit a* kavramını sürekli olarak yeniden formüle etmiştir. *Objet a*, Lacan'ın üç düzeninin hepsinde yer alır. Cebirsel *a* işareti, Lacan tarafından ilk kez 1955'te L şemasıyla bağlantılı olarak ortaya atılmıştır; burada, büyük Öteki'nin büyük harfli A'sının aksine, küçük öteki'yi, *autre'yi* belirtir. *Objet a*, Öteki'nin eksikliğini, eksik olan belirli bir nesne anlamında değil, eksikliğin kendisi olarak temsil eder. Lacan bununla ne demek istiyor? Arzu, tam anlamıyla, bir nesneye sahip değildir. Arzu her zaman eksik olan bir şeye duyulan arzudur ve bu nedenle eksik nesnenin sürekli arayışını içerir. Özne ile Öteki arasındaki kopukluk sayesinde, çocuğun arzusu ile annenin arzusu arasında bir boşluk açılır. Arzunun hareketini ve *objet petit'in* ortaya çıkışını başlatan da bu boşluktur
'nın ortaya çıkışını başlatır. Fantezi yoluyla özne, Öteki ile birliğin yanılsamasını sürdürmeye ve kendi bölünmüşlüğünü görmezden gelmeye çalışır. Öteki'nin arzusu her zaman özneyi aşsa veya öznenin ötesine geçse de, yine de öznenin geri kazanabileceği ve böylece kendini ayakta tutabileceği bir şey kalır. Bu şey, *objet a'dır*.

Objet a, bu nedenle, kaybettiğimiz bir nesne değildir, çünkü o zaman onu bulabilir ve arzumuzu tatmin edebilirdik. Daha ziyade, özneler olarak hayatımızda bir şeyin eksik olduğunu veya kaybolduğunu hissettiğimiz sürekli bir duygudur. Her zaman tatmin, bilgi, mülkiyet ve sevgi arayışındayız ve bu hedeflere ulaştığımızda her zaman arzuladığımız başka bir şey daha vardır; tam olarak ne olduğunu belirleyemeyiz ama orada olduğunu biliriz. Bu, Lacan'ın gerçek kavramını, varlığımızın merkezinde bulunan ve

sürekli doldurmaya çalıştığımız boşluk ya da uçurum olarak anlayabileceğimiz bir anlamdır. *Objet a* hem boşluktur, hem de sembolik gerçekliğimizdeki bu boşluğu anlık olarak dolduran herhangi bir nesnedir. Burada akılda tutulması gereken önemli nokta, *objet a'*nın nesnenin kendisi değil, eksikliği maskeleme işlevi olduğudur. Parveen Adams'ın yazdığı gibi:

> Nesne, anlamlandırma zincirinin bir parçası değildir; o zincirdeki bir 'deliktir'. Temsil alanındaki bir deliktir, ancak temsili basitçe mahvetmez. Mahvederken aynı zamanda onarır. Hem bir delik üretir hem de eksikliğin yerine gelerek onu örter.
>
> (1996a: 151)

Lacan'ın pek çok kavramında olduğu gibi, arzunun paradoksu da geriye dönük işlev görmesidir. *Das Ding'*de olduğu gibi, *objet a* da 'nesnel' anlamda hiçbir şeydir. O, kendisini ortaya çıkaran arzuyla ilişkili olarak bir şey olarak var olur. Aşık olmayı düşünürseniz, bu Lacan'ın ne demek istediğini anlamanıza yardımcı olacaktır. İlk kez aşık olduğunuzda, karşıdaki kişiyi idealize edersiniz ve birlikteyken kendinizi mükemmel hissedersiniz. Bu, aşık olmanın hayali boyutudur. Ayrıca, "bir çift" olmanın ve eksiklikleri olan başka bir özneyle ilişki içinde olmanın sembolik boyutu da vardır. Ancak daha fazlası da vardır; yeni partneriniz güzel, zeki, eğlenceli ve harika bir dansçı olabilir, ama diğer herkes de öyledir. Peki, yeni partnerinizi özel kılan nedir? Onlarda anlaşılması zor, elle tutulamaz, fazladan bir şey vardır ve bunu tam olarak kavrayamaz ya da ifade edemezsiniz, ama orada olduğunu bilirsiniz. Onları bu yüzden seversiniz. Bu, arzu nesneniz olan *objet a'*dır. *Objet a*, sembolik düzenin etrafında yapılandırıldığı boşluk, aralık, eksiklik ve bu eksikliği maskelemeye ya da örtmeye gelen şeydir. *"Nesne (a), bir nesneyi oluşturma sürecinin artığıdır; sembolizasyonun kavrayışından kaçan* artıktır" (Fink 1995: 94). Başka bir deyişle, *objet a*, gerçekliğin artığıdır; sembolizasyondan kaçan ve temsilin ötesinde olan şeydir. Lacan'ın terimleriyle, fantezi, öznenin *objet a* ile olan 'imkansız' ilişkisini tanımlar.

GERÇEĞİN İMKANSIZLIĞI VE *JOUISSANCE*

Lacan'ın 1970'lerdeki öğretisinin son aşamasını domine edecek olan, gerçekliğin imkansız bir karşılaşma olduğu yönündeki bu algıdır. Nitekim, o giderek

psikanalizin tüm deneyimini bu imkansız travmatik karşılaşma etrafında dönen bir süreç olarak görmeye başlar. Bu aşamada Lacan'ın yaptığı temel ayrım, ego ile özne, imgesel ile sembolik ya da hatta yabancılaşma ile ayrışma arasında değil, gerçek ile gerçeklik arasındadır. Lacan'ın fanteziyi gerçekliğin dayanağı olarak ele alması, gerçeğin gündelik deneyimimize sızmasına karşı bir savunma işlevi görür. Lacan bu sürece "fanteziyi aşmak" adını vermiştir. Fanteziyi aşmak, öznenin gerçekliğin travmasını özneleştirmesini içerir. Başka bir deyişle, özne travmatik olayı kendi üzerine alır ve o *jouissance'ın* sorumluluğunu üstlenir. *Jouissance,* Lacan'da çok karmaşık bir kavramdır ve İngilizceye doğrudan çevrilemez. Bu terim genellikle "zevk" olarak çevrilir ancak göreceğimiz gibi, zevk ve acının birleşimini, ya da daha doğrusu acı *içindeki* zevki içerir. *Jouissance*, hastaların kendi hastalıklarından ya da semptomlarından zevk alıyor gibi göründükleri o paradoksal durumu ifade eder. Fransızcada bu kelime aynı zamanda cinsel çağrışımlara sahiptir ve cinsel zevkle ilişkilendirilir. Ancak Lacan'ın genellikle verdiği *jouissance* örneği, dini ya da mistik bir coşku deneyimidir.

Lacan, *jouissance* terimini 1953 gibi erken bir tarihte kullanmış olsa da, bu terim ancak 1960'larda, dürtü ve gerçek ile ilişkilendirildiğinde çalışmalarında öne çıkan bir kavram haline gelmiştir. *Zevk İlkesi Ötesinde* (1984b [1920]) adlı eserinde Freud, zevk ilkesinin üstünlüğünü savunan, yani insan olarak temel motivasyonumuzun zevk veya arzunun tatmin edilmesi olduğunu öne süren önceki dürtü teorisini revize etmek zorunda kalmıştır. Klinik deneyimler, Freud'a, deneklerin zevk ilkesinin üstünlüğüyle doğrudan çelişen şekilde acı verici veya travmatik deneyimleri kompulsif bir şekilde tekrarladıklarını gösterdi. Freud, zevkin ötesindeki bu durumu 'ölüm dürtüsü' olarak adlandırdı ve yaşamın birincil amacının ölüme giden doğru yolu bulmak olduğunu öne sürdü. Lacan, ölüm dürtüsünü tekrarla ilişkilendirme konusunda Freud'u takip etti, ancak ölümün bizi ölümün kendisine değil, ölüm *tarafından* yönlendirdiğini savundu. Hayatı arzu yoluyla yönlendiren kayıptır; ancak Ellie Ragland-Sullivan'ın ifade ettiği gibi, insanlar sembolik olanın tanıdıklığından çıkıp gerçek olanın travmasına ve boşluğuna düşmektense, ne kadar acı verici olursa olsun herhangi bir deneyime razı olurlar (1995: 94). Ragland-Sullivan, *jouissance'ı* "hayata değer katan öz veya nitelik" olarak tanımlar (1995: 88). Kendini tatmin etmek için sürekli bir göstergeden diğerine geçen arzunun aksine, *jouissance* mutlak ve

kesindir (tüm dürtülerin birincil ve belirleyici özelliğinin tutarlılık olduğunu hatırlayın

basıncın tutarlılığı olduğunu unutmayın). Bu nedenle Lacan, *jouissance'ı* arzu ile karşılaştırmış ve arzunun *jouissance'ın* tutarlılığında tatmin aradığını öne sürmüştür. Hoşumuza gitse de gitmese de sembolik, ölüm dürtüsü tarafından yönetilir. Ölüm, zevkin ötesidir, erişilemezdir, yasaktır – aşılamayacak nihai sınırdır; ve bu nihai sınır aynı zamanda *jouissance* ile de ilgilidir.

Jouissance hakkında konuşmanın zorluğu, onun ne olduğunu aslında söyleyememizdir. Onu daha çok yokluğu ya da yetersizliği aracılığıyla deneyimleriz. Özne olarak doyumsuz arzular tarafından yönlendiriliriz. Arzularımızı gerçekleştirmeye çalışırken kaçınılmaz olarak hayal kırıklığına uğrarız – elde ettiğimiz tatmin asla tam olarak yeterli olmaz; her zaman daha fazlası olduğu, kaçırdığımız bir şey olduğu, sahip olabileceğimiz daha fazlası olduğu hissine kapılırız. Yaşadığımız yetersiz zevkin ötesinde bizi tatmin edecek ve doyuracak bu "daha fazlası", *jouissance'dır*. Ne olduğunu bilmiyoruz ama sürekli tatminsiz olduğumuz için orada olması gerektiğini varsayıyoruz. Fink'in ifade ettiği gibi, sonunda "daha iyi bir şey olması gerektiğini düşünürüz, daha iyi bir şey olması gerektiğini söyleriz, daha iyi bir şey olması gerektiğine inanırız" (2002: 35), öyle ki ona tutarlılık kazandırırız; geriye dönük olarak hiçbir şeyi bir şeye dönüştürürüz. Dahası, onun orada olduğunu ve bizim ondan yoksun olduğumuzu varsayarken, genellikle onu Öteki'ye atfederiz. Öteki'nin, bizim deneyimimizin ötesinde bir zevk düzeyi yaşadığına inanılır. Buradaki önemli nokta, bu hiç bitmeyen *jouissance'ın* var olmamasıdır:

> [O], bir ideal, bir fikir, düşüncenin bize hayal etmemizi sağladığı bir olasılık olarak *ısrar eder*. [Lacan'ın] terminolojisinde, o 'dışarıda var olur': ısrarla devam eder ve sanki dışarıdan belirli bir ısrarla taleplerini hissettirir. Dışarıda derken, bunun bir dilek [arzu] değil, "Hadi *bunu* tekrar yapalım!" değil, daha çok "Yapabileceğin başka bir şey, deneyebileceğin farklı bir şey yok mu?" olması anlamında.
>
> (Fink 2002: 35)

Öteki'nin aşırı *zevkine* dair bu inanç, fantezi yoluyla sürdürülür. Fantezi, kendi *zevkimizden* duyduğumuz tatminsizliği ve gerçekliğin imkânsızlığını kabullenmemizi sağlayan yollardan biridir. Fantezi yoluyla, gerçekliğin çözümsüzlüğüne bir cevap olarak sosyal gerçekliğimizi inşa ederiz. Bu aynı zamanda, fark etmiş olacağınız üzere, daha önce özetlediğim ırkçılık ve antisemitizmin yapısıdır; Yahudi, siyah, çingene veya eşcinsel olsun, Öteki'nin bizden çaldığını varsaydığımız şey, bizim *jouissance'ımızdır*. Bir sonraki bölümde

, *jouissance* meselesini daha ayrıntılı olarak ele alacağız ve Lacan'ın 'eril' ve 'dişil' *jouissance* arasında yaptığı ayrımı inceleyeceğiz, ancak önce kültürel çalışmalar alanından gerçek ve *objet a* kavramlarının bir uygulamasını sunmama izin verin.

ROLAND BARTHES'IN *CAMERA LUCIDA*

Camera Lucida, ölüm ve kayıp üzerine güzel ve dokunaklı bir çalışmadır; Barthes'ın eserler dizisi içindeki tesadüfi yeri, bu çalışmayı daha da anlamlı kılar. Annesinin ölümünden sonra ve kendi ölümünden kısa bir süre önce yazılan bu kitap, Barthes'ın son kitabıdır ve bu nedenle, Barthes'ın son sözü olarak bir sonluluk hissi taşır. Barthes'ın son sözü söylediği hissi, metnin üslubu tarafından pekiştirilir. *Camera Lucida*, fotoğrafın *özü* üzerine son derece öznel bir meditasyon olarak karşımıza çıkar. Bu, Barthes'ın ifadesiyle, "fotoğrafın 'kendinde' ne olduğunu, hangi temel özelliği sayesinde görüntü topluluğundan ayrıldığını" keşfetmeye yönelik bir arayış, bir içsel yolculuk, bir "ontolojik" arzudur (1984 [1980]: 3). *Camera Lucida*, bu bağlamda, Barthes'ın "Anlatının Yapısal Analizine Giriş" (1977a [1966]) adlı çalışmasında metnin gramerini detaylandırmaya yönelik daha önceki semiyotik girişimini, ayrıca *Metnin Zevki* (1990 [1973]) ile ilişkilendirilen daha parçalı, oyunbaz ve çılgın üslubunu terk etmiş gibi görünür. Sartre'a ithaf edilmesi ve "kendinde şey"e yönelik fenomenolojik vurgusuyla, bu kitap bir kökenlere dönüşü, Barthes'ın kendi fenomenolojik köklerine ve metinlere daha insancıl bir yaklaşıma dönüşü işaret ediyor gibi görünür. Ancak bu tür açıklamalara varmakta acele etmemeliyiz. *Camera Lucida* şöyle başlar: "Bir gün, epey bir süre önce, Napolyon'un en küçük kardeşinin bir fotoğrafına rastladım, . . ." (1984 [1980]: 3). Böylece kitap, başlangıçta kendisini bir teori eseri olmaktan çok bir kurgu eseri olarak ilan eder. Bu metindeki "ben", diğer herhangi bir kurgusal metindeki "ben" kadar metinsel bir kurgudur ve "gerçek" Roland Barthes ile karıştırılmamalıdır. *Camera Lucida*, Barthes'ın son sözü gibi bir izlenim veriyorsa, Barthes'ın tüm yaşamının, nihai bir sözün olamayacağı fikrine adandığını hatırlamalıyız. Barthes'ın "Yazarın Ölümü" (1977b [1968]) adlı yazısında bize öğrettiği gibi, bir metin kamu malı haline geldiğinde, yazar artık metnin anlamının hakemi değildir. Bu nedenle, bu metinde başka bir şeylerin de işlediğine dikkat etmeliyiz ve onu fotoğrafın özüne dair bir teori olarak değil,

daha çok bir "otobiyografik roman" olarak değerlendirebiliriz (Burgin 1986: 88).

STUDIUM VE *PUNCTUM*

Barthes'ı fotoğrafa çeken şey, belirli fotoğraflar ile referansları arasındaki ilişkidir; fotoğraf, diye yazar, "kelimenin tam anlamıyla referansın bir yayılımıdır" (1984 [1980]: 80). Dil doğası gereği kurgusalken, fotoğraf bir kesinlik ve özgünlük hissi verir. O halde Barthes'a göre, belirli bir fotoğraf asla referansından ayırt edilemez. Fotoğraf, referansını kendi içinde taşır ya da başka bir deyişle, referans fotoğrafa yapışık görünür (ya da Lacan'ın deyişiyle, fotoğrafın topuğuna yapışır). Barthes, fotoğrafın özünün bu olduğunu savunur. Her fotoğrafta iki gerekli unsur vardır; Barthes bunlara *studium* ve *punctum* adını verir. *Studium*, fotoğrafın uyandırdığı genel kültürel ilgi alanıdır. Bu, kültürel anlamın ortak veya paylaşılan zemini; belirli bir fotoğrafı beğenip beğenmemek fark etmeksizin, fotoğrafın izleyicilerde yarattığı *ortalama* etkidir. Öte yandan *punctum*, daha özel ve kişisel bir deneyimdir; *studiumu* vurgulayan ve fotoğrafa yönelik özel ilgimizi uyandıran şeydir. *Punctum*, fotoğrafta dikkatimizi çeken o tesadüfi, rastlantısal unsurdur. Barthes'ın dediği gibi, beni diken diken eden, ama aynı zamanda inciten ve içimi burkan şeydir. Eğer *studium* fotoğrafın genel anlamını ifade ediyorsa, o zaman *punctum*, fotoğrafın pürüzsüz yüzeyini bozan detaydır. Kişiyi fotoğrafa çeken ve Barthes'ın "kısmi" bir nesneye benzettiği detaydır. *Punctum*, insanı bir çağrışımdan diğerine götürdüğü için belirli bir genişletici, metonimik güce sahiptir. Bu nedenle *punctum* aynı zamanda geriye dönük olarak da işler. Fotoğrafta sahnelenebilecek veya yerleştirilebilecek bir şey değildir; daha çok, fotoğrafın önünde olmadığımızda ve onu düşündüğümüzde hatırladığımız detaydır.

GERÇEĞİN YASINI

Camera Lucida, oldukça açık bir şekilde bir yas eseridir, ancak bu düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olan özel olay, eski bir fotoğrafın keşfi olmuştur:

> [Barthes şöyle yazıyor] Sevdiğim yüzün gerçeğini arıyordum. Ve onu buldum. Fotoğraf çok eskiydi. Albüme yapıştırılmış olduğu için köşeleri yuvarlanmıştı, sepya baskı solmuştu ve fotoğrafta, o zamanlar Kış Bahçesi olarak adlandırılan camla çevrili bir serada, küçük ahşap bir bankın ucunda yan yana duran iki çocuk zar zor görünüyordu

> camla çevrili bir serada, o zamanlar Kış Bahçesi denilen yerde, yan yana duran iki çocuğu zar zor gösteriyordu. Annem o zamanlar (1898) beş yaşındaydı, kardeşi yedi.
>
> (1984 [1980]: 67)

Bu fotoğraf, fotoğrafçılık, psikanaliz, yaşam ve ölüm üzerine bir dizi düşünceyi ortaya çıkarır, ancak fotoğrafın kendisini aslında hiç görmeyiz. Başka bir deyişle, *Camera Lucida*, yok olan bir merkez etrafında yapılandırılmıştır (Iversen 1994). Metin, bu yokluğun etrafında sürekli döner ve orijinal kaybın bıraktığı boşluğu dolduran bir dizi ikame fotoğraf üretir, ancak o orijinal deneyimin kendisine asla geri dönemeyiz. Metin, Barthes'ın aradığı Gerçeği, şeyin kendiliğini, özü asla üretmez, hatta üretemez. Annesinin yok olan fotoğrafı, psikanalitik anlamda, başından beri hiç orada olmamış bir kayıp nesne işlevi görür. Barthes, sevdiği yüzün gerçeğini asla geri kazanamaz, çünkü ondan geriye kalan tek şey, o imkânsız karşılaşmanın artıkları olarak kalan temsillerdir.

Peki bu durumda, fotoğrafın özünün referantla olan ilişki olduğu yönündeki Barthes'ın argümanı ne durumda kalır? Fotoğrafik referant, diğer işaret sistemlerinin referantı değildir; o, "bir görüntünün ya da işaretin atıfta bulunduğu, *isteğe bağlı olarak* gerçek bir şey değil, lensin önüne yerleştirilmiş, onsuz fotoğrafın var olamayacağı *zorunlu olarak* gerçek bir şeydir" (1984 [1980]: 76). Resim veya dilden farklı olarak, fotoğrafçılık geçmişini, yani nesnenin var olduğunu ve kameranın önünde bulunduğunu asla inkar edemez; ancak bu gerçeklik, fotoğrafın kendisi ortaya çıktığı anda kaybolur. Ve işte bu, fotoğrafçılığın özüdür – onun *noemi*, yani "olmuş olan"ı ya da ele geçirilemezliği. Bunun bir başka adı da tam Lacancı anlamıyla "gerçek"tir. Lacan, XI. Seminer'de bize psikanalizin özünde, bizden kaçan gerçekle bir karşılaşma olduğunu söyler (1979 [1973]: 53) ve bu karşılaşmayı tanımlamak için kullandığı terim *tuché'dir*. Barthes'ın metni bu karşılaşmanın peşini bırakmaz – fotoğrafın "olmuş olan" özüyle, gerçekliğin ele geçirilemezliğiyle ve kendi ölümlülüğünü kavramakla karşılaşma. *Tuché*, travma biçiminde kendini gösterir; yani öznenin tahammül edemeyeceği ve özümseyemeyeceği şey. Barthes'in metnini ve fotoğrafın özüne dair kavrayışını yapılandıran, öznelliğin kalbinde yer alan, aşılmaz sert çekirdek olarak bu travma kavramıdır. Victor Burgin'in işaret ettiği gibi, 'travma' Yunanca 'yara' anlamına gelen kelimeden türemiştir; Latince karşılığı ise 'punctum'dur (1986: 86).

Başka bir deyişle, Barthes'ın bizi delip geçen, yaralayan ve fotoğrafın *studium'unu* (sembolik yönünü) bozan detayı, o geçici bakış ya da *objet petit a* olarak gerçekle karşılaşmadır.

ÖZET

Lacan'ın "gerçek" kavramı, en büyüleyici kavramlarından biridir. Gerçek kategorisi, başlangıçta marjinal bir statüden, Lacan'ın sonraki çalışmalarının merkezi kategorisi haline gelmiştir. Gerçek, sembolleşmeye direnen şeydir; öznelliğin ve sembolik düzenin merkezinde yer alan travmatik çekirdektir. Gerçek, bu nedenle, insan varoluşunun nihai, tarif edilemez sınırı olarak ölüm dürtüsü ve *jouissance* ile ilişkilendirilir. *Zevk*, arzunun karşıtıdır – arzumuzun başarısızlığıyla yaşadığımız tatminsizliktir – ve özne, bu imkansız senaryoda kendini fantezi ve *objet petit a* aracılığıyla ayakta tutar. Lacan, bu kavramlarla psikanaliz pratiğinde ve diğer disiplinler üzerindeki etkisinde devrim yaratmıştır. Şimdi Lacan'ın son seminerlerinden birine ve teorisinin en tartışmalı alanlarından birine, yani Lacan'ın cinsel farklılık açıklamalarına geçeceğiz.

6

CİNSEL FARKLILIK

Son olarak, Lacan psikanalizinin şüphesiz en tartışmalı ve itiraz edilen alanını ele alalım: kadın cinselliğinin kavramsallaştırılması. Lacan'ın "kadın diye bir şey yoktur" ve "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" gibi kışkırtıcı sloganları, öfke ve tepkiyle karşılandığı kadar, uzun süreli ve tutkulu savunmalara da konu olmuştur. Lacan'ın kadın cinselliği üzerine düşüncesi iki ana aşamayla ayırt edilir: ilk olarak, o, fallusa dayalı cinsel farklılığı ayırt etmekle ilgilenmiştir ve burada Lacan, Freudcu düşünceye ilişkin önemli bir yenilik getirir. Freud için cinsel farklılık meselesi, "kısırlaştırma kompleksi" etrafında, yani bir kişinin penisi "olup olmadığı" etrafında dönüyordu. Öte yandan Lacan için kısırlaştırma, kişinin penisinin değil, *jouissance'ının* kesilmesi ve eksikliğin kabul edilmesini içeren sembolik bir süreçtir. Bu eksikliği temsil etmek için öznenin iki olası alternatifi vardır: fallusu "sahip olmak" ya da "fallus olmak" (Adams 1966b). Lacan'a göre, erkeklik fallusa sahip olma duruşunu ya da iddiasını içerirken, kadınlık fallus olma maskaralığını içerir. Lacan'ın cinsel farklılık üzerine düşüncesinin ikinci aşaması, geç dönem seminerlerinden biri olan XX. Seminer – *Encore: Kadın Cinselliği, Aşkın ve Bilginin Sınırları 1972–1973* –'den gelir ve "cinsiyetlendirme yapıları" ile ilgilidir. Bu geç aşamada Lacan, erkeklik ve kadınlığı,

hem erkekler hem de kadınlar için mevcut olan ve kişinin biyolojisiyle ilişkili olmayan yapılar olarak ele almaya devam eder; ancak artık erkeksi ve kadınsı yapıyı belirleyen şey, kişinin ulaşabildiği *jouissance* türüdür – Lacan'ın fallik *jouissance* ve Öteki *jouissance* olarak adlandırdığı şey. Aşağıda, Lacan'ın bunlarla ne demek istediğini, saray aşkı şiir geleneği biçiminde bir örnek sunmadan önce, bu oldukça tartışmalı fikirleri inceleyeceğiz.

FREUD VE KADIN CİNSELLİĞİNİN BİLMECESİ

Freud, Oedipus kompleksi ve çocuk cinselliği teorisini erkek çocukların deneyimlerine dayandırdı ve ilk başta aynı sürecin kız çocuklarına da tersine uygulanabileceğini düşündü. Ancak zamanla Freud, kendi klinik deneyimlerinin ve meslektaşlarının araştırmalarının ağırlığı altında, bunun savunulamaz bir görüş olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Burada iki faktör devreye girdi. Birincisi, Oedipus kompleksinin son aşaması olan çözülme aşamasında, meselenin cinsel organların kendisi değil, erkek cinsel organının, yani penisin varlığı ya da yokluğu olduğu farkına varılmasıydı. Ikincisi, Freud'un bir dizi takipçisi, bir bebeğin hayatındaki Oedipus öncesi aşamaya ve özellikle anne-çocuk ilişkisinin önemine çok daha yakından bakmaya başladı. Freud, gelişimin bu erken Oedipus öncesi aşamasının önemini kabul etmeye başladı, ancak bu, Oedipus kompleksine ilişkin ilk kavramını revize etmesi gerektiği anlamına geliyordu. Oedipus öncesi aşamada her iki cinsiyet de ilk aşk nesnesi olarak anneye eşit derecede bağlıdır ve Freud'un açıklaması gereken şey, Oedipus kompleksinin başlayabilmesi için kızların aşk nesnesi olarak annelerinden babalarına nasıl geçtikleri idi.

Oedipus kompleksi erkekler için oldukça basittir; erkekler başlangıçta annelerini bir aşk nesnesi olarak görürler, ancak yavaş yavaş annelerinin aynı zamanda babalarının da aşk nesnesi olduğunu fark ederler. Böylece baba, anne için bir rakip haline gelir ve erkek çocuk, babasının penisini keseceğinden korkar. Erkek çocuk, bu ikilemi, annesini bir aşk nesnesi olarak bırakıp babasıyla özdeşleşerek çözer. Annesinden vazgeçmesinin telafisi olarak, erkek çocuk gelecekte başka kadınları aşk nesnesi olarak seçebilecektir. Ancak kızlar için Oedipus kompleksi, kızların ilk aşk nesnesinden (anne) vazgeçme sürecini de açıklamak zorundadır. Dolayısıyla kızlar için Oedipus kompleksi, fazladan ve daha erken bir aşama içerir. Kız, sevgisini anneden babaya aktarır,

çünkü Freud'un "penis kıskançlığı" olarak adlandırdığı süreçte, ne kendisinin ne de annesinin penisi olmadığını fark eder. Anne bu noktada sevgi nesnesinden, babanın sevgisini kazanmak için bir rakibe dönüşür. Kız ilk başta annesini penisi olmadığı için değersiz görür, ardından da kendisini de aynı duruma düşürdüğü için ona kızar. Freud için sorun, bir kızın neden babayı aşk nesnesi olarak bırakıp anneyle yeniden özdeşleşmesi gerektiğini açıklayamamasıydı.

Kısırlaştırma kompleksi, erkekler için Oedipus kompleksinin sonunu ve çözümünü işaret eder; yani erkekler, aşk nesnesi olarak diğerinden vazgeçerler. Öte yandan kızlar için ise Oedipus kompleksine yol açan kısırlaştırma kompleksidir ve bunun tatmin edici bir çözümü yoktur. Kız, arzusunu babasına aktarmak için penisi olmadığını kabul etmek zorundadır, ancak bunu yaparken bu kaybı bir tür telafi olmadan kabul etmez. Freud, bu telafinin babadan bir bebek isteme şeklinde gerçekleştiğini ve kadın Oedipus kompleksinin doruk noktasının hadım olma tehdidi değil, babadan bir bebek armağanı alma arzusu olduğunu öne sürdü. Böylece kızlar, aşk nesnesi olarak diğerinden asla tamamen vazgeçemedikleri için Oedipus komplekslerini tam olarak çözemezler. Görüldüğü gibi, kızlar için Oedipus kompleksi erkeklerinkinden çok daha karmaşık bir meseledir ve aynı zamanda bir kavram olarak da son derece yetersizdir.

Freud'un kadın Oedipus kompleksi üzerine spekülasyonları, onu kadın cinselliğinin doğasını keşfetmeye yöneltmiş, ancak sonuçta sadece bir dizi cevapsız soru ortaya çıkarmıştır. Freud, hayatının sonuna kadar kadın cinselliğinin gizeminden şaşkına dönmüştü. Kadınlığı 'karanlık kıta' olarak tanımladı ve 'kadın ne ister?' sorusunu hiçbir zaman çözemedi. 1920'lerde, psikanalizin kadın cinselliğinin gelişimini yeterince açıklayamaması, kadın cinselliği üzerine ilk büyük tartışma olarak adlandırılan tartışmayı doğurdu. Bu tartışma, Freud'un en yakın çalışma arkadaşlarından biri olan Ernest Jones'un (1879–1958) bir makalesiyle başlatıldı ve bu makale, Karen Horney (1885–1952), Melanie Klein (1882–1960) ve Joan Riviere (1883–1962) de dahil olmak üzere dönemin en önde gelen kadın psikanalistlerinden yanıtlar aldı (bu tartışmanın bir özeti için bkz. Juliet Mitchell'in *Feminine Sexuality [Kadın Cinselliği]* kitabının giriş bölümü (Mitchell ve Rose 1982)). Lacan'ın kadın cinselliği üzerine çalışmaları, 1920'ler ve 1930'lardaki bu tartışmaların bir devamı niteliğindedir ve daha sonra 1970'ler ve 1980'lerde "ikinci büyük tartışma"yı

doğurmuştur (bkz. Brennan 1989).

FALLOS'A SAHİP OLMAK MI, FALLOS OLMAK MI?

Psikanalize yönelik feminist eleştiri, Freud'un düşüncesinin özellikle sorunlu iki yönüne odaklanmıştır. İlk olarak, feministler psikanalizi, kişinin anatomisinin – penisi olsun ya da olmasın – cinsel kimliğini belirlediği anlamında bir tür biyolojik özcülüğü yaymakla suçlamıştır. Ve bunda gerçekten de azımsanmayacak kadar gerçeklik payı vardır. Örneğin Marie Bonaparte (1882–1962), "biyoloji kaderdir" diye iddia edecek kadar ileri gitti ve Jones, Bonaparte ve Horney'in Freud'un "fallosmerkezciliğini" revize etme girişimleri, paradoksal bir şekilde, cinsel gelişim konusunda çok daha deterministik ve özcü teorilerle sonuçlanmıştı. Feminizmin ileri sürdüğü ikinci eleştiri, psikanalizin kadınları her zaman erkeklere göre olumsuz bir şekilde tanımladığıdır. Freud için erkekler aktif aktörler olarak görülürken, kadınlar pasiflik açısından tanımlanır. 1960'lar ve 1970'lerin başlarına gelindiğinde bu iki eleştiri feminizm içinde sağlam bir şekilde yerleşmiş ve yaygın olarak kabul görmüştü (bu eleştirilerin net bir ifadesi için bkz. Kate Millet'in klasik feminist metni *Cinsel Siyaset* (1977 [1969])); sonuç olarak, cinsel farklılığa dair psikanalitik açıklama, toplumsal bir kurgu olarak cinsiyet çalışmasıyla yer değiştirdi. Lacan'ın cinsel farklılığa dair kendine özgü formülasyonları bu bağlamda karşılandı. Lacan'ın, sabit ve değişmez bir kimlik kavramının biyolojik olarak verilmiş olmaktan ziyade bir kurgu olduğu konusundaki ısrarı, feministlere cinsel farklılığa dair özcü olmayan bir psikanalitik teori olasılığını sunduğu görüldü.

Lacancı bir bakış açısıyla, bilinçdışı,
ve buna istikrarlı bir cinsel kimlik de dahildir. Erken dönem Lacan için cinsel farklılık bir biyoloji meselesi değil, bir anlamlandırma meselesidir; erkeklik ve kadınlık anatomik olarak verilmiş değildir, ancak gösterge olarak fallus ile olan ilişkileri aracılığıyla tanımlanan özne konumlarıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Lacan için fallus, penisle ilişkili ancak doğrudan eşdeğer olmayan bir göstergedir ve Jacqueline Rose'un işaret ettiği gibi, fallusun gösterge olarak önemi tam da "insan cinselliğinin gelişimindeki statüsünün doğanın açıklayamadığı bir şey olmasıdır" (1996a: 63). Fallus, yoksunluğun göstergesidir. Fallus başlangıçta hayali bir nesne olarak işlev görür – annenin arzusunu tatmin edeceği varsayılan bir nesne. Daha sonra, arzunun tatmin edilemeyeceği ve bir nesne olarak ulaşılamaz kalacağı kabulüyle sembolik olarak işlev görür. Anne ile çocuk arasındaki hayali birliğin kopması

, arzunun hareketini ve aynı zamanda anlamlandırma sürecini başlatır. Fallus böylece, öznenin temel bölünmesini yeniden canlandıran bir kopma veya bölünme anını temsil eder. Bu anlamda, her iki cinsiyet de sembolik olarak hadım edildiğinden, fallus hem erkekler hem de kızlar için eksikliği temsil eder. Lacan için hadım etme, Freud'un detaylandırdığı süreçten çok farklı bir süreçtir ve her iki cinsiyet için de temel bir kaybı, yani kişinin *jouissance'ının* bir kısmından vazgeçilmesini içerir. Arzulu özneler olarak var olabilmek için, *jouissance'ımızın* tam olarak tatmin edilmesinin imkansızlığını kabul etmek zorundayız. Kısırlaştırma, fallusun göstergesi olduğu bu temel kaybı ifade eder. Bu terimleri karıştırmamak ve daha da önemlisi, bunları gerçek fiziksel organla karıştırmamak için burada akılda tutmamız gereken şey, *jouissance'ın* dürtü ve gerçek ile ilişkili olduğu, fallusun ise bir gösterge olduğu ve sembolik ile ilişkili olduğudur. Dolayısıyla, erkek ve kadın kastrasyon kompleksi arasındaki "fark", öznenin bu ilkel eksikliği veya kaybı nasıl temsil ettiğidir ve Oedipus kompleksinin asimetrisi işte burada ortaya çıkar. Erkek çocuklar fallusa *sahipmiş gibi* "davranabilirken", kızlar fallus *olmak* zorundadır. Bu ne anlama gelir? Fallusa sahip olmak ve fallus olmak, bu ilkel eksikliği örtbas eden iki özdeşleşme biçimini temsil eder. Oidipus kompleksi aracılığıyla erkek çocuklar annenin arzusunu ve eksikliğini fark ederler. Ardından, babada fallus olduğunu varsayarak, annenin arzu nesnesini babayla özdeşleştirirler. Kısacası, erkek çocuk, eksik olan bir öteki olarak anneden, fallusun sahibi olarak babaya geçer. Böylece erkek çocuklar, Öteki'nin (kadınların) arzu nesnesine sahipmiş gibi *davranırlar*. Ancak bu sadece bir "rol"dür, çünkü başından beri fallusa sahip olmadılar; fallus her zaman başka bir yerdedir.

Öte yandan kadınlar, anneyle özdeşleşip böylece Öteki'nin (erkeklerin) arzu nesnesi haline gelmeden önce, fallusu "sahip olmak" kavramından vazgeçmek gibi oldukça karmaşık bir süreçten geçmek zorundadır. Lacan, kadınların fallus *olmak* için kendilerinin önemli bir parçasından vazgeçmek zorunda oldukları bu süreci, maskeli balo kavramıyla ilişkilendirmiştir:

> Bu ifade ne kadar paradoksal görünse de, bir kadının, fallus, yani Öteki'nin arzusunun göstergesi olmak için, kadınlığının önemli bir parçasını, yani maskeli balodaki tüm özelliklerini reddedeceğini söylüyorum. Sevilmek kadar arzulanan olmak istediği şey, kendisinin olmadığı şeydir.
>
> (Lacan 1977d [1958]: 289–90)

Bir kadının fallusu "olmaması", maskaralık yoluyla fallus "olmaya" dönüşür.

MASKELİ BALO OLARAK KADINLIK

Lacan, Joan Riviere'nin "Masquerade Olarak Kadınlık" (1986 [1929]) başlıklı makalesinden yola çıkarak "masquerade" kavramını geliştirdi. Bu, Ernest Jones'un "Kadın Cinselliğinin Erken Gelişimi" (1927) başlıklı daha önceki makalesine bir yanıt niteliğindeydi. Jones, kadın cinsel gelişiminin iki türünü birbirinden ayırmıştı: sözde "normal" heteroseksüel gelişim ve eşcinsel gelişim, yani erkeklikleri için erkeklerin onayını arayan kadınlar. Riviere, kadınlık üzerine psikanalitik düşüncelere yeni bir kadın türü sokmakla ilgileniyordu – Freud ya da Jones'un daha önce ele aldıklarından çok daha fazla çağdaş kadına hitap eden belirli bir karakter türü, yani "entelektüel kadın". Riviere'ye göre, bu yeni kadın türü, erkeklerde uyandırdıkları kaygıyla nasıl başa çıkılacağı gibi zor bir sorunu gündeme getiriyordu. "Eril" ya da entelektüel uğraşlara yönelen kadınlar, iş arkadaşı ve işbirlikçisi olmak istedikleri erkeklerde korku ve kaygı uyandırıyordu. Bu nedenle, "erkeklik arzulayan kadınlar, erkeklerden korkulan kaygıyı ve misillemeyi önlemek için kadınsılık maskesi takabilirler" (Riviere 1986 [1929]: 35). Ancak Riviere'in kadınsılığın bir maske olarak giyildiğine dair önerisi, entelektüel kadınların durumundan çok daha geniş bir anlam taşıyor gibi görünüyor. O, kadınsılığın "hem erkekliğe sahip olduğunu gizlemek hem de sahip olduğu ortaya çıkarsa beklenen misillemeleri önlemek için bir maske olarak üstlenilip takılabileceğini" (1986 [1929]: 38) yazmaktadır; ancak gerçek kadınsılık ile maskeleme olarak kadınsılığı ayıran şeyin ne olduğunu sorarsak, bunlar aynı şey gibi görünmektedir. Appignanesi ve Forrester'ın yazdığına göre, Riviere'in tutumundaki radikal olan şey, "kadınlık söz konusu olduğunda, onun için maske ile özün bir bütün olmasıdır" (1993: 363).

Riviere, maskeleme kavramını kadın cinsel gelişim teorisine önemli bir katkı olarak görmüş ve bunun kadın Oedipus kompleksinde işlediğini tespit etmiştir. O, hem annenin hem de babanın küçük kızın rakipleri ve sadist öfkesinin hedefleri olduğunu savunur:

> Bu korkunç durumda, kızın tek güvenliği annesini yatıştırmak ve suçunu [kadının bedenini yok etmek] telafi etmektir.

> Annesiyle olan rekabetten çekilmeli ve mümkünse ondan çaldığını geri vermeye çalışmalıdır. Bildiğimiz gibi, kendini babasıyla özdeşleştirir; ve sonra bu şekilde elde ettiği erkekliği annesinin hizmetine sunarak kullanır. Baba olur ve onun yerini alır; böylece onu anneye 'geri verebilir'.
>
> (1986 [1929]: 41)

Ancak babanın da yatıştırılması ve sakinleştirilmesi gerekir ve bu, onun için kadınsı bir kılığa bürünerek, yani ona karşı "sevgisini" ve suçsuzluğunu göstererek başarılabilir. Riviere'ye göre, küçük kız annesini yatıştırmakla babasını yatıştırmak arasında bir ikilem içindedir, ancak bu hiçbir şekilde simetrik bir ilişki değildir: "Kadının intikamından kendini korumak, erkekten korunmaktan daha zordur; annesinin hizmetine penisini geri kazandırıp kullanarak onu yatıştırma ve telafi etme çabaları asla yeterli olmamıştır" (1986 [1929]: 42). Dolayısıyla, kadınların kimliği ve cinsel gelişimi açısından, önce babayla özdeşleşmeli, ancak ondan sonra anneyle özdeşleşmelidir. Bu nedenle kadınlar için sorun, kadınlık maskesini takıp takmamak değil, *maskenin ne kadar iyi oturduğudur*. Kısacası, *kadınlık bir maskelemedir*.

Riviere'in maskaralık kavramı, kadın cinselliği ile ilgili önemli ve zor sorular ortaya atar. Maskeyi takmak, arkasında gizli bir şeyin olduğunu ima eder. Başka bir deyişle, maskaralığın yapaylığının arkasında gerçek, otantik kadın yatmaktadır. Ancak Riviere için kadın cinselliğinin görünüşü ile özü bir ve aynıdır. Lacan'ın üzerinde durduğu ikilem, gerçek kadınlık ile maskaralığın birleşmesidir. Lacan, maskaralık kavramında 'kadınsı cinsel tavrın' en mükemmel örneğini görür; başka bir deyişle, bu maske ya da peçe 'kadınsı libidinal yapının kurucu unsurudur' (Heath 1986: 52). Başka bir deyişle, "maskelenme kadınsılığın bir temsilidir, ancak kadınsılık da bir temsildir, kadının temsilidir" (Heath 1986: 53). Maskeli balo kavramının ön plana çıkardığı şey, kadınların *özsel* kimliği değil, bu kimliğin *kurgusal* doğasıdır: "Maskeli balo, kadının var olduğunu söylerken, aynı zamanda bir maskeli balo olarak kadının var olmadığını da söyler" (Heath 1986: 54).

KADIN YOKTUR

"Kadın yoktur" (Lacan 1998 [1975]: 7) ya da kadının "bütün olmadığı" fikri, genellikle Lacan'ın kadın cinselliği hakkındaki en rahatsız edici ifadeleri olarak görülmüştür; ancak fallus kavramında olduğu gibi, bu okuma da Lacan'ın temel bir yanlış yorumlanmasına dayanmaktadır. Tıpkı fallusun "boş" bir gösterge olması gibi – bir eksikliğin göstergesidir ve olumlu bir içeriği yoktur – "kadın" göstergesinin de olumlu ya da ampirik bir gösterilen yoktur. "Kadın" göstergesinin atıfta bulunduğu evrensel bir kadın kategorisi yoktur. Dolayısıyla, kadınları homojen bir grup olarak ele almak, hayali ve dolayısıyla illüzyonel bir kimliğe başvurmak anlamına gelir. Dahası, Lacan varoluştan bahsettiğinde, sembolik düzeydeki bir şeye atıfta bulunur. Kadın var olsaydı, sembolik düzeyde var olması gerekirdi ve bunun bir dizi sonucu vardır. Birincisi, sembolik tanım gereği fallik olduğundan, Freud'un kadınlığı penise sahip olmamakla tanımladığı gibi, kadınlığı fallusa tabi kılacaktı. İkincisi, bu, kadınlığın tamamen söylemsel bir kurgudan ibaret olduğu ve cinsel kimliğin tamamen sosyal – sembolik – olarak kurgulandığı anlamına gelir. Ancak Lacan, "deneyimde yer bulamayan, dolayısıyla sembolik düzende var olduğu söylenemeyen bir şeyin – kadınsı bir *jouissance*'ın – var olma olasılığını açık bırakır" (Copjec 1994a: 224). Kadının "bütün olmayan" olduğunu söylemek, onun bir şekilde eksik olduğunu ve erkeğin sahip olduğu bir şeyden yoksun olduğunu söylemek değil, daha ziyade onun "tamamen sınırlandırılmamış olarak tanımlandığını" söylemektir. Bir kadın, bir erkekle aynı şekilde bölünmüş değildir; yabancılaşmış olsa da, tamamen sembolik düzene tabi değildir (Fink 1995: 107). Lacan bunu oldukça karmaşık bir çift olumsuzlukla ifade eder ve bu da kadının 'tam olmayan' olduğu konusundaki birçok yanlış anlaşılmaya yol açmıştır:

> [V]e asıl mesele de budur, kadının o fallusa yaklaşma ve onu kendine saklama konusunda farklı yolları vardır. Fallik işlevde tam olarak yer almaması, onun orada hiç bulunmadığı anlamına gelmez. O, orada hiç bulunmuyor *değildir*. O, tam olarak oradadır. Ancak daha fazlası da vardır.
>
> (1998 [1975]: 74)

Kadın tam olarak var olmadığı ve 'tam' olmadığı için erkeklerden daha fazlasına (encore) erişebilir.

ENCORE: CİNSİYETLEŞME TEORİSİ

Cinsel farklılık üzerine erken dönem yazılarında Lacan, Freud'un hadım etme ve penis kıskançlığı anlayışını eksikliğin göstergesi olarak fallusa aktararak, psikanalizi özcülükten ve normatif, heteroseksüel önyargılardan kurtarmaya çalışmıştı. Maskaralık kavramı, kadınların temsilini analiz etmek açısından olağanüstü verimli olsa da (bkz. "Lacan'dan Sonra"), kadınsı arzu sorusunu tamamen cevapsız bırakmıştır. 1972–73 yıllarında Lacan, *Encore* seminerinde bu konuya – kadınsı arzu hakkında ne söylenebilir – geri döndü. Bu seminerde Lacan, erkeklik ve kadınlığın biyolojik olarak belirlenmiş olmadığı, ancak hem erkekler hem de kadınlar için geçerli olan iki "cinsiyetli" özne konumunu işaret ettiği fikrini daha da geliştirdi. Bu seminerde önemli olan nokta, erkeklik ve kadınlığın sadece fallusla ilişkili olarak değil, her bir konumda ulaşılabilir olan *jouissance* türü aracılığıyla tanımlanmasıdır. Dolayısıyla cinsel farklılık, iki ayrı cinsiyet arasındaki bir farklılık olarak değil, *jouissance* ile ilişkili konumun bir sonucu olarak belirlenir.

Encore genellikle Lacan'ın kadın cinselliği üzerine son sözü olarak okunur Cinsel farklılık, doğaya da kültüre de indirgenemez, ancak bunların kesiştiği noktada ortaya çıkar. Bu, cinsel kimliğin doğal (biyolojik) ve kültürel (anlamlandır*ıcı*) unsurların toplamı olduğu anlamına gelmez; aksine, Cinsel farklılık ne doğaya ne de kültüre indirgenebilir, ancak bunların kesiştiği noktada ortaya çıkar. Bu, cinsel kimliğin doğal (biyolojik) ve kültürel (anlamlandırıcı) unsurların toplamı olduğu anlamına gelmez; aksine, bu unsurların birliğinden dışarıda kalan şeydir. Lacan'ın burada işaret ettiği şey, ister özne ister sembolik olsun, tüm yapıların zorunlu olarak eksik olduğudur; her zaman dışarıda bırakılan, kuralın bir istisnası olan bir tür tesadüfi unsur vardır. Dolayısıyla, Seminer XX, Lacan'ın Seminer XI'de, *objet petit a'yı* gerçekliğin artığı olarak detaylandırmaya başladığı projenin bir devamı olarak okunmalıdır. *Encore*, göreceğimiz gibi, VII. seminerin ve Lacan'ın orada ortaya koyduğu saray aşkı tartışmasının da bir devamıdır. Lacan'ın geç dönemlerinde, dürtü giderek istisna ve sınırla ilişkilendirilir; öznenin tamamen sembolik tarafından belirlenmediğini ve özne üzerindeki göstergenin sınırını belirleyen, dürtü kavramıdır. Dürtü aynı zamanda cinselliğin sahnelendiği alandır.

ERKEKLİK

Bu giriş bölümünde gördüğümüz gibi, psikanalizin bize verdiği ders, ya da psikanalizin trajedisi olarak adlandırabileceğimiz şey, öznenin doğası gereği bölünmüş olduğu ve asla tatmin olamayacağıdır. Dahası, bilgimiz her zaman bilinçdışı dediğimiz o bilinmeyen tarafından sınırlandırılır. Özne olarak, *jouissance'ımız* – yani zevkimiz ya da keyfimiz – asla yeterli olmayacağına dair bir kaygıdan muzdaripiz. Başka bir deyişle, içsel bir tatminsizlik ve yetersizlik duygusu tarafından yönlendiriliyoruz. Sürekli olarak *daha fazlasının* olduğu hissine kapılıyoruz; bunun ne olduğunu bilmiyoruz, ama orada olduğunu hissediyoruz ve onu istiyoruz. Fink'in "önemsiz" *jouissance* (2002: 36) olarak adlandırdığı şey budur ve bu, Lacan'ın fallik jouissance olarak tanımladığı *jouissance* biçimidir. "Fallik jouissance, bizi hayal kırıklığına uğratan, bizi hayal kırıklığına uğratan jouissance'dır. Başarısızlığa açıktır ve temelde partnerimizi ıskalar" (Fink 2002: 37).

Fallik *jouissance*, çoğumuzun çoğu zaman deneyimlediği zevk biçimidir; yani, tam da arzu nesnemize sahip olduğumuzu düşündüğümüz anda – bu başka bir kişi, yeni bir mülk ya da hatta kavrayabilmek için uğraştığımız zor bir fikir olsa bile – hâlâ tatminsizizdir; hayal kırıklığına uğrarız ve arzumuzun tam olarak tatmin edilmediğini hissederiz. Her zaman bir eksiklik hissi bırakan bu (tatsız) tatmin duygusu, tam da Lacan'ın fallik *jouissance* olarak adlandırdığı ve erkeksi yapıyı tanımlayan şeydir. Eril yapı, Öteki'yi bir *objet a'ya* dönüştürmek ve bu nesnenin arzumuzu tam olarak tatmin edebileceğini yanlış bir şekilde düşünmekle karakterize edilir. Ancak burada akılda tutulması gereken önemli bir nokta, fallik jouissance'ın sadece erkeklerin deneyimleyebileceği anlamında erkeksel olmadığıdır; bu hem erkekler hem de kadınlar tarafından deneyimlenir ve başarısızlıkla karakterize olduğu ölçüde fallik olarak tanımlanır.

KADINLIK

Öte yandan, kadınsı yapı, Öteki ve *jouissance* ile olan farklı bir ilişkiyle tanımlanır – Lacan'ın Öteki *jouissance* dediği şey. Ancak bu Öteki *jouissance* hakkında konuşmanın sorunu, onun hakkında konuşulamayacak olmasıdır. Söz, sembolik düzene bağlıdır ve bu nedenle falliktir. Eğer bu Öteki *jouissance* hakkında konuşabilseydik, o zaman tanım gereği, sembolik düzen fallik olduğu için, o da *fallik* olurdu. Öteki *jouissance*, tam da kişinin deneyimleyebileceği ama hakkında hiçbir şey söyleyemediği

ve bu nedenle tanımlanması imkansızdır. Açıkçası bu, Lacan'a giriş konusunda bizi pek ileriye götürmez, öyleyse bu özel zevk biçimi hakkında söyleyebileceğimiz şeyleri söylemeye çalışalım. Fink, Lacan'da Öteki *jouissance* kavramının oldukça belirsiz olduğunu ve bir dizi olası yoruma açık olduğunu belirtir: bu, 'Öteki'nin bizden aldığı *jouissance*', ya da 'Öteki'nden aldığımız zevk', ya da 'Öteki olarak aldığımız zevk' anlamına gelebilir (2002: 38). Bunların hepsi Lacan'ın formülünün olası yorumlarıdır. Fink ayrıca, bu Öteki *jouissance'ın* neden dişil olarak tanımlanması gerektiği konusunda da net bir açıklama getirmemektedir (2002: 40).

Seminer XX'den "Öteki *jouissance"ın* en iyi bilinen örneği, İtalyan Barok heykeltıraş Lorenzo Bernini'nin (1598–1680) "Azize Teresa'nın Ekstazı" adlı heykelidir. Bu eser, Azize Teresa'nın, üzerinde duran bir meleğin okuyla delindiği sırada ekstaz içinde baygın bir halde olduğunu gösterir. Lacan şöyle yorumlar:

> [S]an Teresa için durum böyledir – Roma'ya gidip Bernini'nin heykelini görmeniz yeterlidir, onun orgazm olduğunu hemen anlarsınız. Buna hiç şüphe yoktur. O neyden zevk alıyor? Mistiklerin temel tanıklığının, bunu deneyimlediklerini ama bunun hakkında hiçbir şey bilmediklerini söylemekten ibaret olduğu açıktır.
>
> (1998 [1975]: 76)

Bu tarif edilemez coşku deneyimi, Lacan'ın Öteki ya da kadınsı *jouissance* olarak adlandırdığı şeydir. Öteki *jouissance* kavramı, Öteki *jouissance'ın* fallik *jouissance'tan* "daha fazlası" olması bakımından Freud'un fallosmerkezciliğine göre bir ilerleme olarak görülür; bu, sembolik ve öznenin ötesindedir ve dolayısıyla "bilinçdışının dışındadır" (Soler 2002: 107). Hem erkekler hem de kadınlar fallik ya da Öteki *jouissance'ı* deneyimleyebilir ve bir kişinin erkeksi mi yoksa kadınsı bir yapıya sahip olup olmadığını belirleyen şey, deneyimledikleri *jouissance* türüdür. Ancak Lacan'a göre erkekler ve kadınlar arasında çok önemli bir fark vardır; o da kadınların *her iki jouissance* biçimini de deneyimleyebilmeleriyken, erkeklerde ise ya biri ya da diğeri yaşanır (bkz. Fink 2002: 40–1). Lacan'a göre, kadınlar erkeklere göre olumsuz bir şekilde tanımlanmamaktadır; bir kadın erkek *değildir* ve bu nedenle erkeklerin sahip olduğu bir şeyden yoksundur – bir penisten. Aksine, kadınlar erkeklerden daha

fazlasına erişebilirler – bir fazla *jouissance'a*.

CİNSEL İLİŞKİ GİBİ BİR ŞEY YOKTUR

Saray aşkı örneğine geçmeden önce, Lacan'ın cinsellik üzerine yaptığı en sapkın ve skandal niteliğindeki sözlerden birine değinmek istiyorum: "Cinsel ilişki diye bir şey yoktur." Lacan'ın bu ifadesi, yanlış bir şekilde de olsa, eski ABD Başkanı Bill Clinton'ın Monica Lewinsky ile "cinsel ilişkiye girmediğini" söylediği ve başkanlığını neredeyse sona erdirecek olan skandal sözlerine benzer bir şekilde anlaşılır. Bill Clinton, bu bağlamda "cinsel ilişki"yi tamamen sınırlı ve kelimenin tam anlamıyla genital sekse uyguladı ve böylece, kendisi için şans eseri, diğer her türlü cinsel aktiviteyi dışladı. Lacan bu anlamda cinsel ilişkiden bahsetmiyor ve insanların birbirleriyle, hangi biçimde olursa olsun, cinsel ilişkiye girmediklerini ima etmiyor. Lacan bundan çok daha temel bir ilişkiye atıfta bulunuyor – iki kişi arasında mükemmel bir cinsel birleşmenin imkansızlığına. Belki de bugün sahip olduğumuz en yaygın kültürel fantezilerden biri, mükemmel partnerimizi bulmak ve "diğer yarımız"la tamamen uyumlu ve cinsel açıdan tatmin edici bir ilişki yaşamaktır. Nitekim, günümüzde birçok psikoterapi, aileler içinde, insanlar arasında ve her şeyden önce cinsiyetler arasında uyum ve denge sağlama arzusuyla şekillenmektedir. Lacan için bu zararlı bir fantezidir ve psikanalizin rolü, herhangi bir uyumlu ilişkinin temelde imkansız olduğunu ortaya çıkarmaktır. Erkeklik ve kadınlık, Öteki ile farklı ilişkilerle tanımlanan, birbirini tamamlamayan iki yapıyı temsil ettiği için, cinsel ilişki diye bir şey olamaz. Herhangi bir ilişkide yaptığımız şey, ya öteki kişiyi arzuladığımız şeye dönüştürmeye çalışmak ya da kendimizi öteki kişinin arzuladığı şeye dönüştürmektir, ancak bu asla öteki kişinin arzusuna tam olarak uymayacaktır. Başka bir deyişle, "erkek ve kadın öznelerin en büyük sorunu, partnerlerinin kendilerinde neye ilişki kurduğuna ilişki kurmamalarıdır" (Salecl 2002: 93). Bir anlamda, diğerinde hedeflediğimiz şeyi her zaman ıskalarız ve arzumuz tatmin edilmez kalır. Lacan'ın dediği gibi, asla Bir olamayız. Fallus ve *objet a* ile ilişkili olarak erkeklik ve kadınlığın bu asimetrisi, cinsel ilişki diye bir şeyin olamayacağı anlamına gelir. En azından Lacan'a göre, erkeksi ve kadınsı *jouissance* türleri *uzlaşmazdır*. Şimdi bu bölümü, Lacan'ın kadınların varolmadığını ve

cinsel ilişkinin başarısızlığı üzerine bir örnekle – ortaçağ saray aşkı şiir geleneği – bu bölümü sonlandırayım.

SARAY AŞKI

Saray aşkı, 11. yüzyılın sonlarında ve 12. yüzyılın başlarında Güney Fransa'nın Provence bölgesinde gelişen ve Orta Çağ'da tüm Batı Avrupa'ya yayılan bir lirik şiir geleneğidir. Bu gelenek, bütün bir aşk felsefesini somutlaştırır ve 'aristokrat' aşıklar arasındaki ilişkileri düzenleyen ayrıntılı bir davranış kuralları dizisini temsil eder; aşkın daha bedensel ve erotik yönlerini manevi bir deneyime ve en yüce tutkuya dönüştürür. Saray aşığı, sevgilisini hem idealize eder hem de onun tarafından idealize edilir ve kendini tamamen onun arzularına teslim eder. Ancak, saray aşkı yapısının kendisinde, aşkın gerçekleşmesinin önünde bir engel, içsel bir imkansızlık vardır. Gelişimi sırasında, saray aşkı genellikle bekar bir şövalye ile evli bir kadın arasındaki aşkı ifade ederdi. İngiliz edebiyatında bunun en ünlü örneği, Kral Arthur ve Yuvarlak Masa Şövalyeleri'ndeki Lancelot ile Guinevere arasındaki aşktır. Bu aşk fiziksel anlamda tamamlanamaz ve eğer tamamlanırsa, felaket ve ölümle sonuçlanır. Bu nedenle saray aşkı, gerçekleşmemiş aşkın ıstırabını içerir, ancak aşık sevgilisine sadık kalır ve davranış kurallarına sarsılmaz bir bağlılıkla onurunu ve kararlılığını gösterir.

Lacan'ın bu şövalye romanlarında ilgi çekici bulduğu şey, öncelikle sembolik yönüdür. Saray aşkı, "gerçekte somut bir karşılığı olamayacak bir dizi geleneksel, idealize edici temayla oynamanın bir yolu olan şiirsel bir alıştırmadır" (1992 [1986]: 148). Bununla birlikte, bu sembolik geleneklerin gerçek somut etkileri vardır ve hatta "çağdaş insanın duygusal bağlarını" düzenlemeye devam ederler (1992 [1986]: 148). Bunların başında, gerçekte karşılığı olmayan, imkansız derecede idealize edilmiş bir figür olan "Leydi" gelir. Lacan şöyle yazar:

> Söz konusu nesne, yani kadınsı nesne, tuhaf bir şekilde yoksunluk ya da erişilemezlik kapısından tanıtılır. Bu rolü üstlenen kişinin sosyal konumu ne olursa olsun, nesnenin erişilemezliği bir başlangıç noktası olarak kabul edilir.
>
> (1992 [1986]: 149)

Leydi, *objet a'dır* (ya da Lacan'ın bu seminerde adlandırdığı şekliyle *das Ding*) – arzunun hareketini başlatan, arzunun imkansız nesne nedenidir

. Öyleyse, en önemlisi, o sadece ulaşılamaz değil, aynı zamanda başından beri hiç var olmamıştır; o, gerçekte karşılığı olmayan idealize edilmiş bir imgedir. Zˇizˇek, *The Metastases of Enjoyment* (Zevkin Metastazları) adlı eserinde şunu belirtir

Lacan burada Leydi'yi 'yüce' ruhsallaştırılmış bir nesnenin statüsüne yükseltmemeye özen gösterir; o daha çok bir 'soyut karakter'dir – bir otomat ya da makine gibi işlev gören 'soğuk, mesafeli, insanlık dışı bir partner': "Böylece Leydi, her türlü arındırılmış maneviyattan olabildiğince uzaktır: O, ihtiyaçlarımız ve arzularımızla tamamen ölçülemez olan radikal Ötekilik anlamında insanlık dışı bir partner olarak işlev görür" (1994: 90).

Eğer saray aşkı Leydisinin, erkek aşıkların idealize edilmiş imgelerini ve fantezilerini yansıttıkları bir ayna görevi gördüğü söylenebilirse, bu ancak ayna zaten oradaysa gerçekleşebilir. Bu yüzey, yani Leydi, "gerçeklikte bir tür kara delik, ötesine erişilemeyen bir sınır

ötesine erişilemeyen bir sınır olarak işlev görür" (Zˇizˇek 1994: 91). Başka bir deyişle, o tam da

hiçbir şekilde empatik bir ilişki kurulamayacak türden bir figürdür. O, Lacan'ın Şey ya da Gerçek olarak adlandırdığı o travmatik Ötekiliktir.

Bu, çağdaş izleyicilerde yankı bulmaya devam eden şövalye aşkı yapısıdır ve Zˇizˇek bunun bir örneği olarak Neil Jordan'ın 1993 yapımı *The Crying Game* filmini gösterir. *The Crying Game*,

Londra'da kaçak olan IRA üyesi Fergus ile güzel bir kuaför olan Dil arasındaki 'aşk' ilişkisi etrafında döner. Fergus Dil'e aşık olurken, Dil ise 'ona karşı belirsiz, ironik ve egemen bir mesafe korur' (1994: 103). Sonunda Dil, Fergus'un ısrarlarına boyun eğiyor, ancak sevişmeden önce Dil başka bir odaya çekiliyor ve yarı saydam bir gecelik giyiyor. Kamera, Fergus'un bakışını yavaşça takip ederek Dil'in vücudunu şehvetle aşağı doğru kaydırırken, son zamanların sinemasındaki en şaşırtıcı anlardan birinde, aniden "onun" penisini görüyoruz. Dil bir travestidir. İğrenen Fergus, onu itip uzaklaştırıyor ve kusuyor. Bu başarısız cinsel karşılaşmanın ardından ilişkilerinin dengesi tersine döner ve Dil, Fergus'a takıntılı bir şekilde aşık olurken, Fergus ona karşı mesafeli kalır. Dolayısıyla burada gördüğümüz şey, Lacan'ın tüm cinsel ilişkilerde tanımladığı "sevgilinin sevdiğinde gördüğü ile sevdiğin kişinin kendisinin ne olduğunu bildiği" arasındaki asimetridir (1994: 103). Lacan'a göre bu, tüm cinsel ilişkilerin kaçınılmaz çıkmazıdır. Dil'in Fergus'a olan aşkı o kadar

mutlak ve koşulsuzdur ki, Fergus ona karşı duyduğu tiksintiyi yavaş yavaş aşar. IRA, Fergus'u faaliyetlerine geri çekmeye çalışırken, Dil

, Fergus'un eski sevgilisi ve IRA ajanı Jude'u vurarak öldürür. Fergus cinayetin sorumluluğunu üstlenir ve hapse girer. Film, Dil'in yine kışkırtıcı ve baştan çıkarıcı bir kadın kılığına girerek Fergus'u hapishanede ziyaret etmesiyle sona erer. Artık cam bölme
ve fiziksel temas kurmalarını engelliyor. Zˇizˇek'e göre bu senaryo cinsel ilişkinin imkansızlığını özetler.

ÖZET

Cinsel farklılık meselesi, muhtemelen Lacan teorisinin en karmaşık ve tartışmalı alanıdır. Lacan'ın cinsel farklılık hakkındaki düşüncesi iki ana aşamaya ayrılabilir. Birincisi, cinsel farklılığı fallusla ilişkili olarak tanımlar: erkeklik, fallusa sahip olmakla tanımlanırken, kadınlık, fallus olmakla tanımlanır. Bu pozisyonla ilgili olarak önemli olan, fallusun bir 'sahtekarlık' olmasıdır; erkekler, kadınların fallus olamayacağı kadar, fallusa sahip olamazlar. Lacan'ın çalışmalarının ikinci aşamasında, erkeklik ve kadınlığı hem erkeklere hem de kadınlara açık yapılar olarak ele almaya çok daha fazla odaklanır. Bu anlamda, önceki teorisinin "fallosmerkezciliğinden" uzaklaşır ve kadınların arzusunu açıkça açıklamaya çalışır. Böylece, geç dönem Lacan'da erkeklik ve kadınlık, kişinin ulaşabildiği *jouissance* türüyle ilişkili olarak tanımlanır. Erkeklik, her zaman başarısız olan fallik bir *jouissance* ile tanımlanırken, kadınlık ise fallik *jouissance'ın* ötesinde, ifade edilemez bir Öteki *jouissance'a* erişimle tanımlanır. "Lacan Sonrası" bölümünde, bu fikirlerin feminizm ve kadın çalışmalarında nasıl ele alındığını ve bunlara yöneltilen kapsamlı eleştirileri göreceğiz.

LACAN'DAN SONRA

1970'lerin sonlarına doğru psikanalitik teori, üniversiteler içinde büyük ölçüde itibarını yitirmişti. Psikanaliz, özellikle indirgemeciliği, yani tüm toplumsal ve kültürel olguları psikoseksüel açıklamalara indirgemesi nedeniyle eleştiriliyordu. Lacan ve etkisi hakkında ne düşünülürse düşünülsün, onun "Freud'a dönüş"ünün gücü, bilinçdışı ile kültür arasındaki, ruh ile toplum arasındaki ilişkiyi radikal ve yenilikçi bir şekilde yeniden düşünmemizi sağlamıştır. Şimdi, Lacan'dan esinlenen çalışmaların ortaya çıkardığı en önemli eserlerden bazılarını kısaca inceleyeceğiz; önce sosyal teori ve feminizm alanlarında, ardından edebiyat ve sinema çalışmalarında.

SOSYAL TEORİ

1964'te Althusser, "Freud ve Lacan" başlıklı çığır açıcı bir deneme yayınladı (bkz. 1984a). Bu deneme, "ortodoks" Marksist çevrelerde psikanaliz konusunda on yıllardır süren sessizliği sona erdirdi ve modern psikanalitik fikirlerin siyaset, ideoloji ve öznellik üzerine düşünmede bir rol oynadığının kabulünü işaret etti. Althusser'e göre, Marksizm ve psikanaliz belirli bir sorun üzerinde, yani belirli bir *yanlış tanıma yapısı üzerinde* birleşir. Marksizm için bu, bireylerin tarihi yarattığına dair yanlış tanımadır; psikanaliz için ise, öznelerin kendilerini merkezde yer alan özerk egolar olarak yanlış tanımalarıdır.

Althusser'e göre, bu iki yanlış tanıma anı arasındaki temel bağlantı ideolojidir (1984b [1971]).

Marksizm içindeki önceki ideoloji kavramları, onu ya 'yanlış bilinç' ya da 'sınıf aidiyeti' olarak görmüştür. Ancak Althusser, ideolojinin bilinç meseleleriyle hiçbir ilgisi olmadığını savunmuştur. Nitekim ideoloji, onu ideolojik olarak tanıdığımız anda işlevini yitirdiği anlamında derinden *bilinçdışıdır*. İdeoloji, bir dizi fikir ya da inanç sistemi değildir; öznelerin indoktrine edildiği bir siyasi program da değildir. İdeoloji, daha çok bir *temsil* sistemi, bir imge, kavram ve her şeyden önce *'yaşanmış'* 'yapılar' sistemidir. Kısacası, ideoloji, bir öznenin gerçek varoluş koşullarıyla olan hayali ilişkisini temsil eder. Althusser'in çalışmasının önemi, ideoloji meselelerini temsil üzerine *ve öznenin temsil sistemi içindeki ideolojik özne olarak oluşumu üzerine* odaklamış olmasıdır. Bu, genel olarak edebiyat, sinema ve kültür çalışmaları için de önemli hale gelir, çünkü bu disiplinler her şeyden önce temsil sistemleriyle ve dolayısıyla ideoloji meseleleriyle ilgilenir.

Althusser'in ideolojiyi varoluşun 'gerçek' koşullarıyla 'hayali' bir ilişki olarak kavraması, Lacan'ın teorisiyle açıkça örtüşmektedir. Ancak Marksizm'in temel ilgisi *toplumsal* gerçekliğin temsilindeyken, psikanaliz ise *psişik* gerçekliğin temsilini ele alır. Dahası, psikanaliz, Marksist ideoloji teorilerinin dayandığı öncülü, yani temsil edilenin (nesnenin) her zaman temsilden önce var olduğu öncülünü doğrudan sarsan bir temsil teorisi içerir. Althusser'in eleştirmenleri bu nedenle, psikanalizin onun önerdiği şekilde Marksizmle birleştirilemeyeceğini belirtmişlerdir.

SOSYAL-İDEOLOJİK FANTASİ

1970'lerin ortalarında Althussercilik, kendi teorik çelişkileri ve sınırlamalarının ağırlığı altında çökmüştü. Ancak Slavoj Žižek, Althussercilik'in ideoloji konusunda nihai ve yanlış bir söz değil, sadece bir ilk adım olduğunu savunmaya devam etmiştir. Z̆iz̆ek'e göre, ideoloji üzerine herhangi bir gerçek psikanalitik teori, fantezinin kurucu rolünü, ya da onun *sosyal-ideolojik fantezi* olarak adlandırdığı şeyi dikkate almalıdır. Z̆iz̆ek, *The Sublime Object of Ideology* (1989) adlı eserinde, ideolojinin yalnızca gerçekliğin yanlış ya da hayali bir temsili olmadığını, aksine "ideolojik" olanın gerçekliğin kendisi

'ideolojik' olduğunu savunur. İdeolojinin 'yanlış' bilinç olduğu fikri, gerçekliğin 'gerçek' bilincine ulaşabileceğimizi, yani gerçekliğin temsilimizin temsil ettiği şeyle özdeş (veya ideolojik olmayan) olabileceğini varsayar. Psikanalizin bilinçdışı arzu ve fantezi kavramları aracılığıyla bize öğrettiği şey, bunun doğası gereği imkansız olduğudur; her zaman kaçan bir şey olacaktır – gerçekliğin kalıntısı olarak *objet a*. Sosyal-ideolojik fantezinin işlevi, toplumun kendisinin bu *içkin eksiklikten* oluştuğu gerçeğinin yarattığı travmayı maskelemektir.

4. Bölümde gördüğümüz gibi, sadece özne eksiklik yoluyla oluşmaz, Öteki – sembolik düzen – de öyle. Öteki'nin eksik olduğunun farkına varılması özne için travmatik bir andır ve fantezinin işlevi bu travmayı maskelemek ve onu özne için bir şekilde katlanılabilir hale getirmektir.

bir şekilde katlanılabilir hale getirmektir. Lacan bu travmatik anı, gerçekle olan imkansız karşılaşmamız olarak tanımlamıştır. Sosyal açıdan bakıldığında, Zˇizˇek bu travmatik anı, tüm toplumların kökündeki temel *antagonizm*

. Toplumumuzun zaman içinde ve halkın demokratik konsensüsüyle doğal ve uyumlu bir şekilde geliştiğini düşünmek isteriz. Zˇizˇek için durum böyle değildir: *tüm* toplumlar

bir sosyal çatışma anına dayanır ve sosyal-ideolojik fantezi bu kurucu antagonizmi maskeler. Zˇizˇek'in yazdığı gibi, 'ideolojik' tam da *'varlığı, katılımcılarının özü hakkında bilgi sahibi olmamasını ima eden bir sosyal gerçekliktir*

katılımcılarının özü hakkında bilgi sahibi olmamalarını gerektiren bir sosyal gerçekliktir" (1989: 21). Bu "öz", bir toplumun

bir toplumun 'doğal', barışçıl ve demokratik olarak gelişen bir devlet olarak meşruiyet iddiasında bulunabilmesi için bastırılması gereken barbarlık, çatışma ve antagonizmanın anıdır. Zˇizˇek, 1990'lar boyunca Balkanlar'daki çatışmalara ilişkin analizinde bunu çok iyi bir şekilde ortaya koymuştur. Birçok 'Batı'

yorumcu, Balkanlar'da patlak veren sözde etnik şiddeti, 50 yıllık komünizm tarafından bastırılmış eski 'kabile' çatışmalarının ve nefretin geri dönüşü olarak açıklamıştır. Öte yandan Zˇizˇek, Balkanlar'da tanık olduğumuz şeyin, gerçek olanın sembolik olana patlamasından başka bir şey olmadığını öne sürer. Eski komünist ideolojinin ve Yugoslav devletinin sembolik ağı parçalanırken, yeni 'demokratik'

toplumların temelini oluşturan toplumsal antagonizmle karşı karşıya kaldık (bkz. Zˇizˇek 1993: 200–37). Dahası, bu yeni mikro-

Devletler bağımsızlıklarını kazandıklarında, yeni ulusal kimlik mitleri oluşturma sürecine başladılar; ancak bunu yapabilmek için öncelikle, kuruluş dönemlerindeki kanlı çatışmalar ve etnik temizlikle ilgili bilgileri bastırmak zorundaydılar. Dolayısıyla, ideolojinin işlevi,

Zˇizˇek, "bize gerçekliğimizden bir kaçış noktası sunmak değil, bazı travmatik, gerçek çekirdeklerden bir kaçış olarak bize sosyal gerçekliğin kendisini sunmaktır" (1989: 45).

Zˇizˇek'in sosyal-ideolojik fantezi kavramı, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin etkili eseri *Hegemony and Socialist Strategy* (1985)'e dayanmaktadır. 1960'lardan bu yana ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin deneyimlerinden – kadın hareketi, ekoloji, siyah bilinç, eşcinsel hakları vb. – yararlanarak Laclau ve Mouffe, geleneksel anlamda parti siyaseti olarak anılan siyasetin sona erdiğini ve *siyaseti*, toplumun ve hayatımızın her yönüne nüfuz eden bir şey olarak yeniden düşünmemiz gerektiğini savunmuşlardır. Mouffe'ye göre, "siyaset belirli bir kurum türüyle sınırlandırılamaz ya da toplumun belirli bir alanını veya düzeyini oluşturduğu şeklinde düşünülemez. Siyaset, her insan toplumuna içkin olan ve ontolojik durumumuzu belirleyen bir boyut olarak kavranmalıdır" (1993: 3). Laclau ve Mouffe'nin 1990'larda diğer sosyal teorisyenlerden ayrıldığı nokta, Lacan'ı takip ederek hem öznenin hem de toplumun *eksiklik* yoluyla oluştuğu konusundaki ısrarlarıydı. Yeni sosyal hareketlerin mücadelelerini karakterize eden şey, "tek bir ajanı oluşturan özne konumlarının tam da çokluğudur" (Mouffe 1993: 12). Başka bir deyişle, bizler sadece belirli bir sosyal sınıfa, etnik veya cinsiyet grubuna mensup değiliz; öznelliğimiz, bir dizi farklı kimlikle iç içe geçmiştir. Herhangi bir anda, cinsiyet, ırk, cinsel tercih, mesleki statü ve ailevi konum aracılığıyla kazınmış, birbiriyle kesişen bir dizi özne konumunu işgal ederiz. Bu nedenle, radikal demokratik siyasetin yenilenmesi, bireyi toplumdan bağımsız olarak var olan, kendi içinde bütünlüklü bir varlık olarak görme anlayışını reddetmemizi ve onu "çok sayıda sosyal ilişkiye kazınmış, birçok topluluğun üyesi ve çok sayıda kolektif kimlik biçimine katılan 'öznel konumlar' bütünlüğünden oluşan bir alan" (1993: 97) olarak kavramamızı gerektirir.

Lacan'ın "cinsel ilişki diye bir şey yoktur" fikrini topluma uyarlayan Laclau ve Mouffe, "toplum diye bir şey olamaz" derler. Lacancı bir bakış açısıyla, söylemsel oluşumundan önce bir kimlik yoktur. Tüm kimlikler, "bir ilişkiler sistemindeki farklı bir konuma" eşdeğerdir ya da başka bir deyişle, "tüm kimlikler söylemseldir" ve farklılığa dayanır (Laclau 1990: 217). Bireysel kimlik kadar toplumsal kimliğin de, nesnesiyle olan nihai bir öz-kimliğe dayandığı söylenemez;

kendini tam olarak oluşturma, isterseniz nesnel olarak verilmiş ve bilinebilir olma kapasitesine dayanır. Her zaman bir fazlalık vardır; ideolojik olarak sabitlemeye yönelik girişimden kaçan bir şey. Başka bir deyişle, sosyal olan 'imkansız bir nesnedir'.

Lacancı psikanalizin sosyal teori ve demokrasi anlayışımız üzerindeki etkileri, Yannis Stavrakakis tarafından *Lacan and the Political* (1999) adlı eserinde daha kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu fikirler, özellikle Homi Bhabha'nın çalışmaları aracılığıyla (bkz. *The Location of Culture* (1994)), postkolonyal teoriyi de etkilemiştir. Aşağıda göreceğimiz gibi, "özne konumlandırma" fikri, *Screen* dergisiyle ilişkili psikanalitik film teorisi üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Daha yakın zamanda, Lacan'cı psikanaliz, sosyal ve kültürel teoride etik yönelimine ve özellikle de farklılık veya ötekilik etiğine karşı çıkmak için kullanılmıştır (bkz. Badiou 2002).

FEMİNİZM

Lacancı cinsel farklılık anlayışı, Anglo-Amerikan feminizmi üzerinde oldukça çelişkili olsa da, geniş kapsamlı bir etki yaratmıştır. Siyasi teori, sosyal normların özneler tarafından nasıl başarılı bir şekilde içselleştirildiğini açıklamaya çalışıyorsa, bilinçdışına dair psikanalitik bir anlayışın bizi kabul etmeye zorladığı şey, bu içselleştirmenin kaçınılmaz olarak nasıl başarısız olduğudur. Jacqueline Rose'a (1996c) göre, psikanaliz ile feminizm arasında özel bir yakınlık yaratan şey, psişik yaşamın merkezinde yer alan herhangi bir sabit kimliğe karşı bu direncidir. Kimliğin doğasında var olan istikrarsızlık, siyasi kimlik ve dayanışmaya dair geleneksel kavramları sarsar, ancak aynı zamanda norm dışı öznellik teorileri için bir olasılık yaratır. Lacancı psikanalizle bu karşılaşmanın feminist siyaset üzerindeki etkileri, *m/f* dergisinin sayfalarında en kapsamlı şekilde ele alınmıştır (bkz. Adams ve Cowie 1990).

m/f, açılış başyazısında kendisini 'kadın hareketine' adanmış bir dergi olarak ilan etmiştir, ancak aynı zamanda bu hareketin birçok kesiminin benimsediği özcülüğe karşı çıkmıştır. Böylece dergi, cinsiyet ve cinsel farklılık kategorilerini sistematik olarak sorgulamaya ve bu kimliklerin önceden belirlenmiş değil, karmaşık sosyal ve psişik yatırımlar yoluyla üretildiğini göstermeye koyulmuştur. Örneğin, "kadınsı" kategorisi kişinin anatomisi tarafından belirlenen bir şey değil, Lacan'ın gösterdiği gibi, ne

biyoloji ne de

sosyal süreçlerle açıklanamayan psikolojik süreçlerin sonucudur. Kadınların toplumdaki eşitsiz konumunun sadece cinsel farklılık veya cinsiyetle açıklanabileceğini öne sürmek, psikanalizin savunulamaz olduğunu ortaya koyduğu "kadınsı" kavramına sabit ve değişmez bir öz atfetmektir. "Kadın" kategorisinin var olduğu söylenemez, çünkü bu terimin uygulandığı doğuştan gelen bir kadınsı doğa veya sabit bir kimlik yoktur. Bu nedenle, Lacancı feminizmin sonuçlarından biri, kadın hareketinin dayandığı erkekler ve kadınlar arasındaki sınırı ortadan kaldırmak oldu:

> Tek bir özne konumu yoksa, kadın özneler ile erkek özneler arasında *cinsel bir ayrım* olamaz; zira cinsel ayrım her zaman, cinsel olarak zaten farklılaşmış, yani iki tekil gruba ayrılmış tam özneler gerektirir.
>
> (Adams ve Cowie 1990: 29)

Sabit kimliklere dayalı, erkekler ve kadınlar arasında doğuştan gelen bir cinsel ayrım olmadığına göre, feminizm için önemli olan, sosyal pratikler yoluyla ve sosyal ilişkiler içinde *cinsel farklılığın* örgütlenmesidir. Chantal Mouffe'nin özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, *m/f'nin* mirası, "kadınların ezilmesine dair genel bir teoriyi geçmişte bırakmaktı" (1990: 4). Diğer feministler için de bu, Lacan-ciliğin ve "kadın" kategorisinin yapısökümünün temel sorunu olmuştur. Eğer kadın kavramı artık mevcut değilse, o zaman feminist bir siyaset hangi temeller üzerine inşa edilebilir? Luce Irigaray ve Julia Kristeva'nın çalışmalarıyla Lacan'a dair daha eleştirel bir yaklaşım geliştirilmiştir.

IRIGARAY VE KADINSAYI HAYAL DÜNYASI

Luce Irigaray, Lacan'ın *École Freudienne*'inde psikanalist olarak eğitim gördü, ancak 1974'te doktora tezi *Speculum of the Other Woman*'ın (bkz. 1985a) yayınlanmasıyla okuldan atıldı. Margaret Whitford, Irigaray'ın, kadınsı bir imgelemin ifade edilmesi yoluyla sembolik düzeni değiştirmeyi önerdiği anlamında, bir Lacancı feministden çok bir post-Lacancı olduğunu savunur. Irigaray, hem Lacancı psikanalize borçludur hem de ona karşı son derece eleştireldir. "Psikanalizin Yoksulluğu" adlı yazısında üç ana eleştiri hattı geliştirir: ilk olarak, hem psikanaliz hem de kadınlara karşı tutumu tarihsel olarak belirlenmiştir; disiplin bunu kabul etmediği için doğası gereği fallosantriktir; ikincisi, sembolik düzen,

annenin kabul edilmeyen bir şekilde dahil edilmesine dayanmaktadır; ve son olarak, psikanaliz, özellikle kadınlara ilişkin olarak, egemen kültürel fanteziler tarafından yönetilmekte ve bunları sürdürmektedir; bu fantezileri kabul etmediği için, teorinin kendi içinde işleyen bir bastırma ve savunma mekanizması görebiliriz (Whitford 1991: 31). Kısacası, Irigaray, dişil olanın psikanalizin ve genel olarak Batı kültürünün kabul edilmeyen bilinçdışı olduğunu savunur.

Irigaray için sorun, ataerkil kalıplara hapsolmadan kadınsılığı nasıl tanımlayacağıdır. Cinsel farklılığın psikanalitik anlayışı, farklılığın *görünürlüğüne* dayanır ve bu nedenle kadınlık her zaman erkek normunun yokluğu veya olumsuzlanması olarak algılanır. Sonuç olarak, kadınlar temsilden dışlanır. Irigaray, sosyal teorisyen ve Lacan eleştirmeni Cornelius Castoriadis'in (1987) çalışmalarından yararlanarak, imgelemin daha olumlu ve yaratıcı bir kavramını geliştirir. Lacancı illüzyon ve yanlış tanıma alanından farklı olarak, Castoriadis ve Irigaray için imgesel, bilinçdışı bir fantezidir. Irigaray için imgesel aynı zamanda *cinsiyetlidir* ve bu nedenle o, kimlik, rasyonalite ve fallosentrizmden oluşan erkek imgeseli ile çokluk, akışkanlık ve değişkenlikten oluşan kadın imgeseli arasında ayrım yapar. Irigaray, kadınların irrasyonel olduğunu değil, aksine rasyonalitenin kendisinin tarihsel olarak kadınsı olanın kaçınılmaz olarak bastırılacağı şekilde inşa edildiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla Irigaray için kadınsı olan, yaratılması ve sembolik bir biçim verilmesi gereken bir şeydir ve o, bunu "kadın olarak konuşmak" yoluyla gerçekleştirme stratejisi önerir. Whitford (1991), bu stratejiyi en az üç farklı anlamda anlayabileceğimizi öne sürer: ilk olarak, kadınlık, beden ve anne ile olan Oedipal öncesi ilişkiye bir geri dönüşü içeren, bir tür doğal ve aracısız ifade haline gelir; ikinci olarak, bu, bilinçdışının ifade edilmesidir; ve üçüncü olarak, bu, belirli bir psişik yapıdır. Burada akılda tutulması gereken önemli nokta, Irigaray'ın hayal edilemeyeni hayal etmeye ve cinsel farkın ötesini düşünmeye çalıştığıdır. Bir anlamda kadınsı imgelem, Lacan'ın gerçek kavramına çok yakındır. Ancak Irigaray, ona olumlu bir içerik verir ve bunun ifade edilebileceğini söyler.

This Sex Which is Not One (1985b [1977]) adlı eserinde Irigaray, cinsel farkın göstergesi olarak fallusun tekilliğine, vajina, dudaklar, klitoris, göğüsler ve rahim gibi kadınsı cinselliğin çokluğunu karşı koyar. Dudakların ikiliği – bir değil iki, cinsel organlar ve ağız – kadınsı cinselliği simgelemeye başlar. Irigaray'ın çalışmalarına

Lacan'ın tepkisi

Irigaray'ın çalışmasına, onun, dişilin bir tür önceden verilmiş libidoyu temsil ettiği ve ayrıca sembolik hadımı reddettiği anlamında bir özcü olduğu şeklindedir. Whitford (1991) ise, Irigaray'ın öncelikle dürtülerle değil, sembolik ve temsil ile ilgilendiği için Lacan'ın eleştirisinin asıl noktayı kaçırdığını savunur. Irigaray, Lacan'ı sembolik bir determinist olarak görür ve asıl mesele, sembolik olanın olduğu gibi içinde çalışmak değil, yapının kendisini değiştirmektir; başka bir deyişle, dişiliğin eksiklik ya da bir 'delik' olarak değil, başka şekillerde temsil edilebileceği yollar bulmaktır. Feminist kültürel çalışmalar içinde özel bir yankı bulan, çalışmalarının işte bu yönüdür.

KRISTEVA VE SEMİYOTİK

Fransız feminizminden gelen ikinci büyük etki, Julia Kristeva ve özellikle semiyotik üzerine yaptığı erken dönem çalışmalarıdır. Irigaray'ın *Speculum'u* yayınladığı aynı yıl, Kristeva da *Şiirsel Dilde Devrim'i* (1984 [1974]) yayınladı. Kristeva, "anlamlandırma süreci"ni "semiotik" ile "sembolik" arasındaki diyalektik bir etkileşim olarak tanımlar. Semiotik ve sembolik, bazen Lacan'ın imgesel ile sembolik arasındaki ayrımının yeniden işlenmesi olarak kabul edilir, ancak semiotik aslında gerçek olanın birçok özelliğine sahiptir. Kristeva'ya göre sembolik, dilin biçimsel yapısıdır; semiyotik ise Ödip öncesi birincil süreçlerle bağlantılıdır. Dolayısıyla semiyotik, Kristeva'nın *chora'da* (Yunanca'dan genellikle kapalı alan veya rahim olarak çevrilir) konumlandırdığı beden ve dürtüyle bağlantılıdır. Ancak *chora* sabit bir yer değil, sembolik olanın altında yer alan sonsuz bir hareket ve nabızdır. Semiotik, sembolik üzerinde yıkıcı bir baskı işlevi görür ve dilin boşlukları, anlamsızlık eğilimi ve kahkaha aracılığıyla izlenebilir. *Şiirsel Dilde Devrim'de* Kristeva, bu tür bir dili avangart şiir ve edebiyatla özdeşleştirir.

Kristeva'nın feminizm ve kadınlar hakkındaki görüşleri, Lacan'ınkiler kadar şok edicidir. Kristeva, "Birinin 'kadın' olduğuna inanmak," diye yazar, "birinin 'erkek' olduğuna inanmak kadar absürt ve gericidir" (Moi 1985: 163'ten alıntı). Kristeva'ya göre, "kadın" bir toplumsal kurgu olduğu için kimse kadın *olamaz*. Kristeva, "kadın"ı temsilin dışında kalan, dile getirilemeyen şey olarak tanımlar. Ancak Irigaray'dan farklı olarak, kadınların fallosantrik düzene göre konumunun olumsuzluğunu vurgular;

Kadınların toplumdaki diğer ezilen gruplarla ortak noktası, egemen ideoloji ve dil karşısında marjinal bir konumda olmalarıdır. Kadınlar ve diğer marjinal gruplar, egemen söylemin dışında ve ona göre marjinal olan varlıklar olarak bu bakımdan semiyotikle ilişkilendirilir.

FALLUSU QUEERLEŞTİRMEK

Cinsel farklılığa ilişkin Lacan'ın açıklaması, Queer teorisi perspektifinden de eleştirilmiştir. Judith Butler (1993), *Bodies That Matter* adlı eserinde, cinsel farklılığa ilişkin psikanalitik açıklamayı, heteroseksüel çiftlerin normalleştirilmesine dayandığı ve diğer cinsel ilişki biçimlerini dikkate almadığı gerekçesiyle sorgular. Michel Foucault'nun (1926–84) söylem kavramından yola çıkan Butler, ruh ve toplumun bir süreklilik olarak görülmesi gerektiğini ve cinsel farkın kendisinin söylemsel olarak oluşturulduğunu savunur. Etkileyici bir metin analizinde Butler, Lacan'ın "Ayna Aşaması" ve "Fallusun Anlamı" adlı metinlerini Freud'un "Narsisizm Üzerine" adlı makalesiyle karşılaştırarak, psikanalitik fallus kavramının doğasında var olan istikrarsızlığı ve koşulluluğunu vurgular. Burada önemli olan, Butler'ın fallus kavramını reddetmemesi, ancak psikanalitik teori içindeki ayrıcalıklı statüsünü reddetmesidir. Butler'a göre, Freud'un metninde görebileceğimiz şey, teorisinin tam merkezinde yer alan belirli bir ambivalanstır; zira "fallus hiçbir vücut parçasına ait değildir, ancak temelde aktarılabilirdir ve en azından bu metin içinde, erojenik aktarılabilirliğin tam da ilkesidir" (1993: 62). Dolayısıyla paradoksal bir şekilde, Freudcu psikanalizin öğrettiği ders, tek bir ayrıcalıklı göstergenin varlığı değil, daha ziyade anatominin gösterge zincirini sabitleyen istikrarlı bir referans sağlayamadığıdır. Butler'a göre bedenlerimiz her zaman edinilmiş oldukları için kendiliğinden kabul edilemezler. Butler burada bedenlerimizin sadece dilsel kurgular olduğunu öne sürmüyor, ancak bedenlerimiz dil üzerinde etkili oldukları ölçüde, anlamlandırıldıkları süreçten asla tam olarak kaçamazlar.

Bu bakış açısıyla Butler, Lacan'ı ayna aşamasındaki beden kavramı nedeniyle eleştirir. Lacan'ın bedeni hayali bir işlev olarak ele almasında iki temel sorun vardır. Birincisi, bu şema esasen erkeksidir ve Lacan'cı söylem içinde daha geniş kapsamlı bir erkeksi epistemolojinin temeli haline gelir. İkincisi, 'Ayna Aşaması'nda bedenin,

daha sonra "Fallusun Anlamlandırılması"nda, anlamlandırmayı kontrol eden şey olarak fallus biçiminde yeniden ifade edilir (1993: 73). Ancak Butler'a göre, fallusun diğer göstergelere göre ayrıcalıklı bir statüye sahip olduğunu iddia etmek, bu ayrıcalığın etkilerini *performatif olarak* üretir. Başka bir deyişle, fallus, sırf biz öyle diyoruz diye ayrıcalıklı statüsünü kazanır. Irigaray'ı takip eden Butler, tek bir hayali şema değil, alternatif şemalar – kadın, erkek, heteroseksüel, biseksüel, eşcinsel vb. – olduğunu ve bu şemaların her birinde fallusun farklı işlev göreceğini savunur. Daha spesifik olarak, Butler, penis'ten diğer vücut parçalarına bir gösterge olarak yer değiştirmesine bağlı olan ve böylece psikanalizin hadım etme kaygısı ve penis kıskançlığı konusundaki fallosentrik görüşünü altüst eden bir lezbiyen fallus'u savunur. Lezbiyen fallus, "ilişkili olduğu normatif heteroseksüellik sahnesinden önemli ölçüde farklı olan, kimlik ve arzunun ambivalanslı bir mekanı" oluşturur (1993: 85). Bu anlamda lezbiyen fallus, aktarılabilir bir fantezidir; tek bir vücut parçasıyla ilişkili değildir ve 'gerçek' bir şey değildir. Böylece fallus, ayrıcalıklı gösterge olma özelliğini yitirir ve diğerleri arasında sadece bir gösterge haline gelir; ne orijinal göstergenin statüsüne ne de söylem dışındaki söylenemezliğe sahiptir. Lezbiyen fallusundan söz etmek, alternatif bir imgelem sunmak ve cinsel farklılığın 'heteronormatif' anlatımından kopmaktır. Ancak Butler'a göre bunu yapmak için fallusu yeni bir vücut parçasıyla değiştirmemiz gerekmez; heteroseksüel farklılığın egemen sembolizmini yerinden oynatmalı ve erojenik zevk alanlarını oluşturmak için alternatif imgelem şemaları ortaya çıkarmalıyız.

Butler'ın çalışmaları, psikanalizin fallosmerkezciliğine ve 'heteronormatif' önyargısına yönelik bir eleştiri sunma konusunda son derece etkili olmuştur, ancak cinselliğin söylemsel inşasına dair görüşü, Lacancı çevreler içinde de sorgulanmıştır (bkz. Copjec 1994a). Dahası, Lacancı psikanalizde beden üzerine yaptığı eleştiri, bedenin yalnızca bir yönüne – ayna evresinin hayali bedenine – odaklanırken, beden Lacan'ın üç kayıtının her birinde farklı işlev görür. Lacan'a göre "beden bir gerçektir" (Soler 1995b: 7), ancak bununla bedenin önceden verilmiş olduğunu kastetmez. Lacan'a göre, biz bedenle doğmuyoruz, aksine Butler'ın da belirttiği gibi bedenlerimizi sonradan ediniyoruz. Lacan, bedene ilk olarak ayna evresinin parçalanmış beden kavramı üzerinden yaklaştı – bu, bebeğin aynadaki bütünleşmiş imgeye bakarken yaşadığı bedensel deneyimdir. 1950'lerde beden kavramını radikal bir şekilde

vücut kavramını kökten değiştirdi ve vücut ile görüntüsü arasında temel bir kopukluk olduğunu öne sürdü. Böylece odak noktası, sembolik düzlemde gösterge ya da gösterilen beden olarak temsil edilen bedene yöneldi. Kariyerinin son aşamasında Lacan, dikkatini çok daha fazla bedenin gerçek olduğu, yani sembolize edilemez olduğu kavramına yöneltti. Lacan'a göre beden, sembolik öncesi olduğu için değil, 'gösterge aracılığıyla kavranmasının imkansız olması' nedeniyle gerçektir (Soler 1995b: 30). Lacan'ın beden kavramının tam etkisi, kültürel çalışmalar tarafından henüz ele alınmamıştır.

EDEBİYAT TEORİSİ

Klasik psikanalitik eleştiri ya da uygulamalı psikanaliz, edebi eserlerin "içeriğine" ve yazarın ya da karakterlerin psikolojisine odaklanmıştır. Lacan'ın yorumları ise metinlerin "biçimine" ve yapısına odaklanır. Lacan'a göre edebiyat, herhangi bir bireyin bilinçaltının içeriğinden ziyade, psişik yapıların bir örneğidir. *Literature and Psycho-analysis* (ilk olarak 1977'de *Yale French Studies* serisi kapsamında yayınlanmış ve 1982'de kitap olarak yeniden basılmıştır) adlı eserinde Shoshana Felman, Lacan'cı psikanalitik okumanın olağanüstü bir örneğini sunar. Geleneksel olarak psikanaliz, egemen söylemin konumunu üstlenirken, edebiyata ise yoruma muhtaç bir metinler kümesi olarak ikincil bir konum atfedilir. Ancak Felman'a göre edebiyat, psikanalizin dışında ayrı bir söylem değildir; aksine, başlangıcından beri – yani Freud'un Sofokles'in *Oedipus Rex'iyle* karşılaşmasından beri – edebiyat, psikanalizin kavramlarını ve gerçeklerini ifade edebileceği dili sağlar. Bu nedenle Felman, *uygulama* kavramını *ima* kavramıyla değiştirmemiz gerektiğini önerir.

Bunun pratikte ne anlama gelebileceğine dair bir örnek olarak, Felman'ın Henry James'in sansasyonel hayalet öyküsü *The Turn of the Screw'a* yaptığı kapsamlı okumayı ele alabiliriz. James'in kendi deyimiyle "para kazanmak için yazdığı" bu küçük öykü, uzak bir kır evinde Miles ve Flora adlı iki küçük çocuğa bakan bir mürebbiyenin hikâyesini anlatır. Çocukların vasisi, onların bakımıyla ilgilenmediği için ortada yoktur ve mürebbiyeye bir hizmetçi, Bayan Grose yardım etmektedir. Eve geldikten çok kısa bir süre sonra mürebbiye, bir erkek ve bir kadının hayaletlerini görmeye başlar; Bayan Grose'dan öğrendiğine göre bunlar, her ikisi de gizemli koşullarda ölen önceki

mürebbiye ve onun sevgilisi, ahırcıdır. Mürebbiye, çocukların hayaletlerle gizli bir iletişim içinde olduğuna inanır

ama başka kimse onları görmüyor gibi görünmektedir. Sonunda mürebbiye, Flora'yı Bayan Grose ile birlikte uzaklara gönderir ve Miles'ı hayaletlerle yüzleşmeye zorlar; bu da trajik sonuçlar doğurur. James'in öyküsü ilk yayınlandığında büyük bir öfke fırtınasıyla karşılandı; eleştirmenler öyküyü 'kötü' ve 'iğrenç' olarak nitelendirdiler (bkz. Felman 1982: 96–7). Bu skandal, yaklaşık 30 yıl sonra Edmund Wilson'ın metnin "Freudcu bir yorumunu" yayınlamasıyla (1965) tekrarlanacaktı. Wilson, *The Turn of the Screw*'un aslında bir hayalet hikayesi değil, bir nevroz vaka çalışması olduğunu savundu. Wilson'ın makalesi, Freudcu indirgemeciliği nedeniyle yoğun eleştirilere maruz kaldı ve Wilson daha sonra makalesini birkaç kez revize etti, ancak her seferinde psikolojik açıklamasını korudu. Bu kısa öykü üzerine yapılan eleştirel tartışma, hayaletlerin gerçekten var olup olmadığı ve dolayısıyla mürebbiyenin çocukları kötülükten kurtarmaya çalıştığı mı yoksa sadece deli olduğu mu sorusu etrafında dönüyor.

Felman'ı ilgilendiren, çeşitli yorumlardan hangisinin doğru olduğu değil, tartışmanın kendisinin yapısı, James'in öyküsünün yayınlandığında nasıl bu kadar sansasyon yarattığı ve eleştirinin sonraki tarihçesinde bunun tekrarlanmasıdır. Eğer Wilson'ın metne yönelik Freudcu yorumu o kadar da isabetsizse, o zaman neden sonraki pek çok eleştirmen bunu çürütme gereği duymuş ve bu bağlamda, Wilson neden onların eleştirilerine sürekli yanıt vermiştir? Burada psikanalitik olarak nitelendirilebilecek şey, öykünün içeriği – çocukların eski mürebbiye ve sevgilisi tarafından yasak cinsel bilgilere maruz kalıp kalmadıkları ya da gerçekten de onlar tarafından cinsel istismara uğrayıp uğramadıkları – değil, metnin sergilediği tekrarlama yapısıdır. Metin, ifade edilmeyi ısrarla talep eden bir göstergedir, ancak aynı zamanda herhangi bir sabit ya da kesin anlamı sürekli olarak altüst eder. Okuyucu, bu metnin kesin ve nihai bir yorumuna karar veremez, çünkü metnin yapısı böyle bir olasılığa direnir. Okuyucu ya mürebbiyeyi inanır ve böylece hizmetçi gibi hayaletlere safça inanır ya da hayaletlerin varlığına şüpheyle yaklaşır ve böylece mürebbiye gibi nevrotik olur. Bunlar, metnin bize sunduğu ve eleştiri tarihinde sürekli tekrarlanan iki olası okuma pozisyonudur ve ikisi de özellikle tatmin edici değildir.

Felman bu ustaca okumada, bu iki pozisyonun metnin içine kazınmış olduğunu ve eleştirmen ile okuyucunun da hikayedeki karakterler kadar bu pozisyonların içinde sıkışıp kaldığını gösterir. Dolayısıyla o, metnin "ne" anlama geldiğiyle değil, "nasıl" belirli etkiler yarattığıyla ve okuyucunun arzusunun bir anlamlandırma

zincirinde nasıl yakalandığıyla ilgilenir

anlamlandırma zincirine nasıl kapıldığıyla ilgilenmektedir. Elizabeth Wright (1998), Felman'ın yorumuyla ilgili, *aktarım* meselesine odaklanan bir dizi cevapsız soruyu vurgulamaktadır; hem yazarın aktarımı hem de eleştirmen/okuyucunun aktarımı.

AKTARIM VE METİN

Çağdaş psikanalitik eleştiride en verimli gelişmelerden biri, okuyucular ve metinler arasındaki ilişkiyi açıklamak için 'aktarım' kavramının kullanılması olmuştur. Psikanalizin "aktarım" olarak adlandırdığı şey bir direnç biçimidir ve geçmişteki bir ilişkinin zaman ve mekan içinde bilinçdışı bir şekilde günümüze taşınmasını içerir. Yani, önceki çocukluk veya erken dönem ilişkileri, analiz eden ile analiz edilen arasındaki ilişki aracılığıyla, analitik durumda yer değiştirir ve bir anlamda yeniden sahnelenir. Aktarım her zaman ikircikli bir durumdur; hem sevgi (pozitif aktarım) hem de nefret (negatif aktarım) ilişkisi olup, bu nedenle doğası gereği istikrarsızdır. Aktarım, analist ile analiz edilen kişi arasındaki ilişkide, durumun gerçekliğiyle açıklanamayan güçlü duyguların uyandırılmasını içerir. XI. Seminer'de Lacan, Freud'un aktarım kavramını, "bilmesi beklenen özne" olarak adlandırdığı kavramı da içerecek şekilde yeniden formüle etmiştir. Analiz edilen kişi, analisti tüm cevaplara sahip, her şeyi bilen bir uzman konumuna yerleştirir ve böylece analistini idealize eder. Ancak Lacan'ın formülasyonunda vurgu, "bilme"nin değil, "varsayılan"ın üzerine konulmalıdır; analist bilmez ve tüm cevaplara sahip değildir. Aktarımın bu formülasyonu, okuyucu ile metin arasındaki ilişki için önemli sonuçlar doğurur; çünkü okuyucular olarak metnin "bildiğini" ve metnin tüm cevaplara sahip olduğunu varsayarız. Lacan'ın aktarım anlayışının işaret ettiği şey, herhangi bir metnin anlamını metnin kendi içinde değil, okuyucu ile metin arasındaki bir yeniden yapılandırma olarak görmemiz gerektiğidir.

Peter Brooks, "Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Fikri" (1987) adlı makalesinde, zihnin psikanalitik kavrayışı ile edebiyat arasında doğrudan bir karşılık olduğu için, edebiyat teorisi için bir model olarak psikanalizin kullanılmasının keyfi olmadığını savunur. Hem psikanaliz hem de edebiyat, özne ve temsil meselesinde birleşir. Aktarım da işte burada ortaya çıkar. Aktarım, "sanki-sanki"nin hüküm sürdüğü bir alandır; burada geçmişten gelen duygular

'sanki' alanıdır; başka bir deyişle, aktarım 'geçmişin bir temsilidir' (1987: 9). Aktarım, ne geçmiş ne de şimdiki zaman, ne iç ne de dış, ne kurgu ne de gerçeklik olan bir ara bölge yaratır. Kısacası, aktarım doğası gereği metinseldir. Tüm metinlerin örtük ya da ima edilen bir muhatabı vardır – bir okuyucu. Dolayısıyla metin, yapısı gereği doğası gereği diyalogsaldır. Metne, okuma eylemi aracılığıyla müdahale ederiz, tıpkı metnin okuyucu olarak arzularımızı yönlendirip manipüle ettiği gibi. Dolayısıyla okuma süreci, bir anlamda hem aktımsal hem de karşı-aktımsaldır. Okuma ile aktımsal süreç arasındaki bu karşılaştırmanın yararı, okuyucu ile metin arasındaki karmaşık karşılaşmayı aydınlatmasıdır; bu karşılaşma, aynı zamanda arzunun gerçek yatırımlarının gerçekleştiği yer olan yapay bir alanda – sembolik bir alanda – gerçekleşir. Bizi edebiyat okumaya ve incelemeye motive eden şey, aslında okuyucu ile metin arasındaki dinamiklerde ortaya çıkan çok yoğun bir arzudur – edebiyat sevgisi.

SİNEMA TEORİSİ

1. Bölümde Lacan'ın film teorisi üzerindeki etkisini inceledik. Bilindiği üzere, Aparat ya da *Ekran* teorisi, sinemayı esasen izleyicileri ideolojik olarak inşa eden bir makine olarak görüyordu. Bu teori aynı zamanda Constance Penley'in (1989) oldukça isabetli bir şekilde *"bekar makinesi"* olarak adlandırdığı şeyin, yani kadın kimliğini dışlayan, kendi içine kapalı bir anlamlandırma sisteminin de bir örneğiydi. Aparat teorisyenleri, sinemayı röntgencilik ve fetişizm yapısı olarak ele aldılar. Freud'un röntgencilik ve fetişizm açıklaması, yalnızca cinsel farklılık meselesi bağlamında anlamlıdır, ancak aparat teorisyenleri bunu genel olarak sinema izleyicilerine atfettiler. Dolayısıyla burada gördüğümüz şey, "inkâr"ın kendisinin en iyi örneğidir – çağdaş sinema teorisinde cinsel farklılığın inkârı ve kadınsı kimliğin dışlanması. Gerekli olan şey, görme ve öznellik, özellikle de bakış kavramına ilişkin psikanalitik içgörülerinin çok daha incelikli ve karmaşık bir okunmasıydı (Copjec 1994b).

GÖZ VE BAKIŞ

Seminer XI'de Lacan, Merleau-Ponty'nin dışarıdan bize bakan önceden var olan bir bakış fikrini geliştirdi. Merleau-Ponty için bu bakış her şeyi gören aşkın bir özneden yayılır, ancak Lacan için

böyle bir özne yoktur. Lacan'a göre, bizler öncelikle dünyayı gören bilinçli özneler değiliz, aksine her zaman zaten 'bakılan varlıklar'ız (1979 [1973]: 74–5). Göz ile bakış arasında temel bir ayrım vardır. 'Ben' tek bir noktadan görürken, her yönden bakılıyorum. Benim öznel görüşümden önce var olan bir bakış vardır
– benim tabi olduğum, *her şeyi gören* bir bakış. Z̆iz̆ek
bu kavramları şöyle özetler:

> nesneyi gören göz öznenin tarafındadır, oysa bakış nesnenin tarafındadır. Bir nesneye baktığımda, nesne her zaman zaten bana bakmaktadır ve bunu benim göremediğim bir noktadan yapmaktadır.
>
> (1992: 109)

Z̆iz̆ek (1992), Hitchcock'un *Psycho* (1960) filmini incelediği çalışmasında, sinemada "bakış"ın nasıl kullanılabileceğine dair güzel bir örnek sunmaktadır. Filmin sonlarına doğru Lilah, Norman
ve "annesi"nin yaşadığı eski eve doğru tepeye tırmanır. Burada Hitchcock'un film tekniği, Lilah'ın tepeye tırmanışının nesnel çekimi ile evin onun öznel bakış açısı arasında gidip gelir. Z̆iz̆ek, Hitchcock'un kurgu stilinin
iki tür çekime izin verdiğini, ancak diğer iki türü yasakladığını öne sürer. Hitchcock'ta ya "bir Şeye yaklaşan kişinin nesnel çekimini" ya da "Şeyi kişinin gördüğü şekilde sunan öznel çekimi" (1992: 117) görürüz, ancak Şeyin nesnel çekimini ya da Şeyin konumundan kişinin öznel çekimini asla görmeyiz. *Psiko'daki* bu sekansda evi her zaman sadece Lilah'ın bakış açısıyla görüyoruz; evin kendisinin tarafsız, 'nesnel' bir çekimi yok, zira bu, bilinmeyen Şeyi çevreleyen gizemi ve kötü hissi ortadan kaldırırdı. Hitchcock, evin içinden öznel çekimler sunarak Şeyi "öznelleştirmiş" olsaydı, bu tuhaflık hissi de kaybolurdu; örneğin, titrek bir elin perdeyi çekip tepeye çıkan figüre baktığı standart çekim gibi. Evi sadece Lilah'ın bakış açısından görüyoruz, ama *Lilah'a bakan evdir*. Lilah eve yaklaşır, ancak evin ona baktığı konumdan evi göremez.

Lacan'ın bakış kavramı, film teorisi için de başka çıkarımlar içerir. Dürtü, görsel alanda göz ile bakış arasındaki ayrımda ortaya çıkar (1979 [1973]: 73). Başka bir deyişle, bakış görülebilen bir şey değildir; zira doğası gereği görüş alanından kaçan şeydir; ancak

objet a biçiminde temsil edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla Lacan'ın bakış teorisi, bizi filmde *objet a* ve fantezinin işlevine yönlendirir.

FANTASİ OLARAK SİNEMA

Fantezi asla tamamen özel bir mesele değildir; fanteziler film, edebiyat ve televizyon gibi medya aracılığıyla kamusal alanda dolaşır. Fantezi, "sosyal gerçeklik ile bilinçdışının, ikisini birbirine bağlayan bir figürasyona giriştiği ayrıcalıklı bir alandır" (Cowie 1990: 164). Fantezi, arzunun *mise-en-scène*'sidir. Mizansen, film karesi içindeki her şeyin düzenini veya yerleşimini ifade eder; başka bir deyişle, ışıklandırma, kostümler, sahne donanımı ile karakterlerin ve nesnelerin kare içindeki konumlandırılmasını kapsar. Arzunun sahnelenmesi olarak fantezi ile izleyicinin arzusu için bir ortam olarak film arasındaki bağı sağlayan da bu kavramdır. Film, izleyicilerin arzularını gerçekleştirebilecekleri karmaşık bir dizi konum ve potansiyel ilişki sunar. Anlatının rolü burada merkezi bir öneme sahiptir, zira hem fantezi hem de film düzeyinde tanınabilir yapılar ve tutarlılık sağlar. Fanteziden aldığımız zevk, fantezinin amacına, nesnesine ulaşmasının bir sonucu değil; daha çok arzunun anlatı yapısı aracılığıyla kendini nasıl gerçekleştirebildiğidir.

Cowie (1997), *Now, Voyager* (1943) filminde işleyen fantezinin farklı düzeylerine dair ayrıntılı bir analiz sunar; biz burada bu konuya sadece kısaca değinebiliriz. Film, zengin bir ailenin bekar kızı olan Charlotte Vale'in (Bette Davis) hikâyesini anlatır; Charlotte, otoriter annesinin baskısı altında sinir krizi geçirir. Annesinin isteğine karşı Charlotte bir sanatoryuma gönderilir, burada iyileşir ve ödül olarak bir okyanus gezisine çıkar. Gezi sırasında Charlotte, evli bir adam olan Jerry Durrance'a (Paul Henreid) aşık olur. Üç gün sonra ayrılırlar ve Charlotte annesinin yanına, evine döner. Eve döndüğünde Charlotte'un annesi eski baskıcı davranışlarına geri döner. Başlangıçta Charlotte boyun eğse de, sonunda annesinin baskısına direnir ve yeni kişiliği galip gelir. Charlotte, zengin bir Bostonlu gençle nişanlanır, ancak eski sevgilisinden bir hediye aldığında nişanı bozar ve annesiyle kavga eder; bu kavga, annesinin ölümcül bir kalp krizi geçirmesine neden olur. Suçluluk duyan Charlotte, sanatoryuma geri döner ve burada, aynı şekilde ilgisiz bir annenin kurbanı olan Jerry'nin kızı Tina ile tanışır. Film,

Charlotte ve Tina'nın anne ve kız olarak mutlu bir şekilde birlikte yaşamasıyla sona erer. Jerry evi ziyaret eder ve Charlotte'un kendisi için hayatını feda etmesine izin veremeyeceğini söyler, ancak Charlotte, yüz yüze olmasalar bile çocuk aracılığıyla birlikte olabileceklerini söyler.

Cowie (1997), burada işleyen bir dizi farklı fantezi düzeyinin olduğunu ve özellikle de koşullu gündüz rüyalarının ya da dilek gerçekleştirme fantezilerinin daha ilkel, orijinal bir fanteziyle nasıl bağlantılı olduğunu gösterir. İlk olarak, yüzeysel metinsel düzeyde diyebileceğimiz düzeyde, tanınma arzusu vardır: Charlotte'un doktoru tarafından değerli bir kişi olarak tanınma arzusu, gemi yolculuğundaki zaferi ve annesinden bağımsızlığı. Daha da önemlisi, gemi yolculuğunda yaşadığı bir erkeğin sevgisine duyduğu arzudur. Öte yandan, Charlotte'un nişanı, nişanlısının onu daha önce reddetmiş olması ve şimdi, sanatoryumdan döndükten sonra, onu reddedip sonsuza dek ulaşılamayacak olan "mutlak" aşkına sadık kalabilmesi anlamında, farklı bir tür dilek gerçekleştirme fantezisi sunar. Bu nedenle, filmin son sahnelerinin "gerçekliğin asla olamayacağı kadar tutkulu ve tatmin edici bir gizli aşk" senaryosunu canlandırdığı söylenebilir (Cowie 1997: 146). Ancak daha derin bir düzeyde, burada annenin rolü etrafında dönen daha temel bir fantezi iş başındadır. Charlotte annesinin yerini alır, ancak bunu yaparken annesinin kendisi ya da Tina için asla olamadığı her şey haline gelir. Oldukça garip bir şekilde, Charlotte'un çocuk ve annelik arzusu, seks yapmadan gerçekleşir. Cowie'ye göre, filmde açık bir Oedipal yörünge izlenir, ancak önemli bir dönüş vardır. Charlotte, arzusunu ilk aşk nesnesi olan annesinden babasına *değil*, başka birine aktarır. Charlotte, bir çocuk sahibi olmayı başarır ve aynı zamanda babayı hayatından çıkarır. Böylece film, Charlotte ve Jerry'nin mutlu çiftiyle biten olağan Hollywood yörüngesini takip etmez, bunun yerine alternatif çift Charlotte ve Tina ile sona erer. Film kendi üzerine dönerek, anne-çocuk ilişkisine ve "iyi" anne arzusuna odaklanarak Oedipal gidişatı reddeder. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bu durumun filmdeki karakterleri değil, anlatı yapısının bir parçasını psikanalize etme örneği olduğudur. Film bir dizi dilek gerçekleştirme fantezisi sunar, ancak daha derin bir düzeyde kökenlere dair bir Oedipal ilkel fantezi buluruz – çocukların seks yapmadan nasıl doğabileceğine dair. Bu fantezinin öznesi Charlotte değil, filmin anlatısına kapılan ve bu anlatı aracılığıyla kendi arzusunu sahneleyen izleyicidir.

Günümüzde Lacancı psikanalitik film teorisinin *oda*ğı, erken dönemdeki ayna aşaması ve özne konumlandırması konusundaki ilgiden, Lacan'ın gerçek, fantezi ve bakış üzerine yaptığı sonraki çalışmaların değerlendirilmesine kaymıştır. Erken dönem psikanalitik film teorisinin çoğunun aksine, bu yeni çalışma aynı zamanda tek tek filmler hakkında şaşırtıcı okumalar da üretmektedir. Bu konuda bkz. Salecl
ve Zˇizˇek (1996) tarafından *derlenen kitaplara ve* daha yakın zamanda McGowan ve Kunkle (2004) adlı derleme kitaplara bakınız.

ÖZET

Bilinçdışı ve insani arzu, temsillerimizi nüfuz eder ve kültürümüzün tam kalbinde kalıcı bir istikrarsızlık ve bozulma durumu yaratır. Lacancı psikanalizin süregelen önemi ve değeri, bu alanı açık tutmak ve birleşik, uyumlu, çatışmasız bir özne veya toplumun 'ideolojik' kapanışını reddetmenin yanı sıra, arzunun kültürel metinler aracılığıyla kendini gösterme biçimlerini analiz etmektir.

DAHA FAZLA OKUMA

JACQUES LACAN'IN ESERLERİ

Lacan, hayatı boyunca sadece bir kitap yayınladı – *Écrits* (Paris: Editions du Seuil, 1966) – ve seminerlerinin ilkinin düzenlenmesini denetledi – *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris: Editions du Seuil, 1973). Alan Sheridan tarafından yapılan İngilizce çeviri, *Écrits: A Selection* (Londra: Tavistock Publications, 1977), önceki bölümlerde ele aldığımız birçok önemli metni içermektedir: "Ayna Aşaması", "Roma Konuşması", "Bilinçdışında Harfin Etkisi", "Fallusun Anlamı" ve "Öznenin Altüst Edilmesi ve Arzunun Diyalektiği", ancak yine de Fransızca baskının sadece üçte birini oluşturmaktadır. Bu seçkinin yeni bir çevirisi yakın zamanda Bruce Fink tarafından yapılmıştır (*Écrits: A Selection*, New York: Norton, 2002), ancak *Écrits'in* tam metninin çevirisi hâlâ beklenmektedir. Fink'in kapsamlı açıklamalarla donatılmış çevirileri, önümüzdeki yıllarda şüphesiz Lacan'ın standart ve yetkili metinleri haline gelecektir, ancak henüz durum böyle olmadığından, bu girişteki tüm atıflar Sheridan baskısına aittir.

Lacan, *Écrits'i* yayınladığında 65 yaşındaydı ve bu kitap bir giriş metni değil, bir ömür boyu süren öğretim ve klinik pratiğin özetidir. Her makale, Lacan'ın fikirlerini anlamaya başlamak istiyorsak, açığa çıkarılması gereken çok sayıda imaya ve referansa sahiptir.

Lacan'ın fikirlerini anlamaya başlamak istiyorsak, her bir makale, çözülmesi gereken çok sayıda imalar ve referanslar içerir. Örneğin, "Ayna Aşaması" sadece yedi sayfa uzunluğundadır, "Fallusun Anlamı" ise sadece dokuz sayfadır, ancak bu makalelerin her biri, hacimli açıklamalar, eleştiriler ve uygulamalar üretmiştir. Lacan'ı okumak için daha iyi bir yolun, SUNY Press tarafından yayınlanan seminerler ve bunlara eşlik eden *Okumalar* olduğunu öneririm (aşağıdaki "Jacques Lacan Üzerine Eserler"e bakınız). Seminer, şüphesiz alışılmadık bir okuma deneyimidir. Her seminer, iki haftada bir düzenlenen seminerden yaklaşık 25 sunum içerir (ancak Lacan son yıllarında teorisini bir dizi matematiksel formüle indirgediği için sunumlar kısalır). Her sunumun bir önceki haftayı ele alıp devam etmesi beklenir, ancak bağlantılar genellikle zayıf olabilir. *Écrits'ten* farklı olarak seminerler okuması zor değildir, ancak yine de Lacan'ın kurduğu çağrışım ve bağlantı dizisini takip etmek zor olabilir. Ancak genellikle, Lacan performatif bir coşkuyla sunumun son anlarında tüm parçaları bir araya getirir ve konuştuğu şeyin şaşırtıcı derecede net ve anlaşılır bir formülasyonunu sunar. Dolayısıyla, seminer ne kadar kafa karıştırıcı görünürse görünsün, sonuna kadar takip etmeye her zaman değer. Şu anda yayınlanmış seminerler arasından başlamak için iyi bir yer *Seminerler II*, *VII* ve *XI* olabilir.

—— (1975) *Le Séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce versiyonu, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–1954*, ed. J.-A. Miller, çev. J. Forrester, Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Bu seminer, psikanalitik teknikle ilgili soruları ele aldığı için, beşeri ve sosyal bilimler öğrencileri için belki de en az ilgi çekici olanıdır. Freud'un teknik üzerine yazıları (Standart Baskı'nın 12. cildi), açıkça analistlere yönelik oldukları için Penguin Freud Kütüphanesi'nde yer almamıştır. Lacan'ın semineri, direnç ve savunma mekanizmaları, bastırma ve arzu ile aktarım konularını ele alır. *Kitap I* ayrıca, Lacan'ın imgesel kavramına ilişkin erken dönem formülasyonunu ve psikanalizin Nesne İlişkileri Okulu'na yönelik eleştirisini de içermektedir.

—— (1978) *Seminer, Kitap II: Freud'un Teorisinde ve Psikanaliz Tekniğinde Benlik, 1954–1955*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce versiyonu, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–1955*, ed. J.-A. Miller, çev. S. Tomaselli, Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

İkinci seminer, Lacan'ın kariyeri boyunca merkezi bir metin olan Freud'un 'Zevk İlkesi Ötesinde' üzerine bir çalışmadır. Bu

seminer

, Lacan'ın sembolik düzen ve söylem devresine ilişkin erken dönem formülasyonlarını içerir. Lacan, Freud'da tekrar kavramını ve öznenin anlamlandırma zinciri içinde nasıl yapılandığını inceler. Bu seminer ayrıca *"Çalınan Mektup"* makalesinin erken dönemdeki kısa bir versiyonunu ve dil ile sibernetik üzerine oldukça tuhaf bazı düşünceleri de içerir.

—— (1981) *Le Séminaire, Livre III: Les psychoses*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce versiyonu, *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses 1955–1956*, ed. J.-A. Miller, çev. R. Grigg, Londra: Routledge, 1993).

Bu seminerin yalnızca ilk yarısı, psikoz ve psikotik fenomenlerle ilgili sorulara açıkça odaklanmaktadır. İkinci yarıda ise histeri, gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki ve son olarak metafor ve metonimi konuları ele alınmaktadır. Seminerde ayrıca Baba'nın Adı ve fallus kavramlarının ilk formülasyonları da yer almaktadır.

—— (1986) *Le Séminaire, Livre VII: L'ethique de la psychanalyse, 1959–1960*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce versiyonu, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*, ed. J.-A. Miller, çev. D. Porter, Londra: Routledge, 1992).

Bu seminer, Lacan'ın fikirlerinin beşeri ve sosyal bilimlerde daha geniş bir kitleye yayılması açısından çok önemli olmuştur ve hem Z̆iz̆ek hem de feminist eleştirmenler için sürekli bir referans noktası oluşturmaktadır.

Seminer, Lacan'ın *das Ding*'e (Şey) yaptığı tek atıfın yanı sıra, yüceltme ve *jouissance* üzerine düşüncelerini de içermektedir. Bu seminer, muhtemelen en çok Lacan'ın Sofokles'in antik Yunan trajedisi *Antigone* üzerine yaptığı tartışma ile tanınır; burada, etik eylemin en etkili tanımlarından biri olan – "kendi arzusundan ödün vermemek" – ve saray aşkı şiiriyle ilişkili olarak kadınsı cinselliği detaylandırır. Bu seminer, çok erişilebilir ve okunması zorunlu bir eserdir.

—— (1973) *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce versiyonu, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, ed. J.-A. Miller, çev.
A. Sheridan, Londra: Hogarth Press, 1977; yeniden basım Harmonds-worth: Penguin Books, 1979, ve
D. Macey tarafından yazılmış yeni bir önsözle birlikte, 1994).

Bu, yoğun ve okuması zor bir metindir, ancak şüphesiz Lacan'ın kariyerinin dönüm noktası niteliğindeki semineridir ve defalarca tekrar tekrar okuyacağınız bir eserdir. Bu, son derece zengin bir metindir; fikirler ve

formülasyonlarla dolu, son derece zengin bir metindir. Lacan, psikanalizin bazı temel kavramları olan bilinçdışı, aktarım, dürtü ve özne konusunda çalışmalarını ortodoks Freudculuktan ayırır. Ayrıca, önceki kavramlarının çoğunu yeniden formüle etmeye ve bugün Lacan'a özgü bir psikanaliz teorisi olarak tanıdığımız şeyi detaylandırmaya başlar. En önemlisi, Lacan psikanalizin ayırt edici özelliği olarak 'dürtü'nün merkezi rolünü vurgular. Özne anlayışını, göstergenin öznesi olmaktan dürtünün öznesi olmaya doğru yeniden formüle eder ve metafor ve metonimi gibi bazı dilbilimsel terimleri, yabancılaşma ve ayrışma ile değiştirir. Lacan ayrıca, göz ve bakış arasındaki bölünmeyle ilişkili olarak, arzunun nesne nedeni ve gerçekliğin kalıntısı olarak *objet petit a* kavramını geliştirir. Son olarak, seminer, "bilmesi beklenen özne" ile bir ilişki olarak aktarım kavramını geliştirir.

—— (1975) *Le Séminaire, Livre XX: Encore, 1972–1973*, Paris: Editions du Seuil (İngilizce baskı, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore, Kadın Cinselliği Üzerine, Aşkın ve Bilginin Sınırları 1972–1973*, ed. J.-A. Miller, çev. B. Fink, New York: Norton, 1998).

Seminer XX, Lacan'ın kadın cinselliği üzerine başlıca eseridir. Özellikle, daha önceki fallus teorisinde yer almayan kadın arzusu meselesini irdeler. Bu, sadece 11 sunumdan oluşan kısa bir seminerdir ve bunların çoğu, *Seminer VII'deki* saray aşkı tartışması ve *Seminer XI'deki jouissance* ve dürtü formülasyonu ile ilişkili olarak okunmadıkları takdirde, oldukça gizemli ve aforizmatik kalır. *Seminer XX*, "kadın diye bir şeyin olmadığı" ve kadının "bütün olmadığı" fikrini geliştirir, ancak kadın cinselliği tartışmalarının ötesine geçerek, *jouissance* ile aşk arasındaki ilişkiyi ve *jouissance'ın* insan bilgisinin nihai sınırı olduğu fikrini ele alır.

JACQUES LACAN ÜZERİNE ESERLER

Yukarıda da belirttiğim gibi, bugün Lacan'a en iyi giriş yolu, son birkaç yılda yayınlanan ana seminerlere ilişkin bir dizi *Okuma'dır*. Bu ciltler, seminerlerin yerine değil, onlarla paralel olarak okunmalıdır; zira bunlar, seminerleri sistematik bir şekilde açıklayan "okuma kitapları" değil, her seminerin ana temalarını detaylandıran deneme derlemeleridir. Bu dizi, Parislilerin Anglo-Amerikan akademisinde Lacan'ın yanlış okunduğunu düşündükleri görüşe karşı çıkmak amacıyla, önde gelen Lacancı analistler tarafından

Paris'te önde gelen Lacancı analistler tarafından verilen seminerlerin yayınlanmasıyla başlamıştır; bu, Parislilerin Anglo-Amerikan akademisinde Lacan'ın yanlış okunduğunu düşünmelerine karşı bir tepkiydi. Bu nedenle, bu derlemelerin Lacan'ın "ortodoks" bir okumasını oluşturmaya çalıştığı ve sıklıkla Lacan'ın sonraki çalışmalarının perspektifinden belirli bir geriye dönük resmileştirme içerdiği akılda tutulmalıdır. Bununla birlikte, bu derlemeler, şu anda İngilizce olarak mevcut olan Lacan kavramlarına dair en özlü ve erişilebilir – yanı sıra birkaç belirsiz olan – tanıtımları içermektedir.

Feldstein, R., Fink, B. ve Jaanus, M. (der.) (1995) *Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, New York: SUNY Press.

Bu cilt, Miller'ın bağlamsallaştırıcı bir girişiyle başlar ve Lacan'ın (1964) "Bilinçdışının Konumu" başlıklı makalesiyle sona erer (bkz. 1995). Eric Laurent'ın "yabancılaşma ve ayrışma" üzerine makaleleri, Lacan'cı kavramlara aşina olmayanlar için zaman zaman biraz kafa karıştırıcı olabilir, ancak yararlı girişler niteliğindedir. Soler'in "özne ve Öteki" üzerine iki makalesi, tüm yazıları gibi özlü ve anlaşılırdır. Marie-Hélène Brousse'un dürtü üzerine katkıları da bu zor kavramı açıklığa kavuşturmaya yardımcı olacaktır. *Okuma Semineri XI* ayrıca güçlü bir kültürel vurguya sahiptir. "Bakış ve Nesne a" başlıklı bölümde, Antonio Quinet'in kavramlara iyi bir girişi vardır; bunu Richard Feldstein'ın (edebiyat), Hanjo Berressem ve Robert Samuels (sanat) ile Z̆iz̆ek (sinema) tarafından bu kavramların bir dizi uygulaması yer almaktadır.

Klinik bölüm, analizlerin "sonu" gibi oldukça tartışmalı bir konu üzerine Anne Dunand'ın yazdığı iki makaleyle sınırlıdır.

Feldstein, R., Fink, B. ve Jaanus, M. (der.) (1996) *Okuma Seminerleri I ve II: Lacan'ın Freud'a Dönüşü*, New York: SUNY Press.

Bu cilt, ilk ciltle aynı formatı takip eder; Miller'ın Lacan'ın erken dönem seminerini ve felsefi yönelimini bağlamsallaştıran üç mükemmel kısa girişi ile başlar. Bunları, Colette Soler'in sembolik, aktarım ve yorumlama üzerine açık ve özlü denemeleri izler. Cilt ayrıca imgelem ve gerçek ile Ödipus kompleksi, özne ve Öteki, ve Lacan'ın Lévi-Strauss'a olan borcu üzerine denemeler içerir. Histeri, obsesyon, transseksüalizm, fetişizm ve sapkınlık gibi konuları ele alan klinik perspektiflere ayrılmış bir bölüm de bulunmaktadır. Lacan'ın fikirlerinin kültürel imaları, bu ciltte yalnızca Marie Jaanus'un "Nefret Medeniyeti" başlıklı makalesinde, Fink'in mantıksal zaman üzerine yazdığı

makalede,

Vincente Palomera'nın etik üzerine makalesi ve Z̆iz̆ek'in Hegel ve Lacan üzerine tartışmasında ele alınmaktadır. *Reading Seminars I and II*, Lacan'ın Freudcu dürtü ve analistin arzusu üzerine yazdığı makalenin Miller'ın yorumuyla birlikte ilk İngilizce çevirisiyle sona ermektedir.

Barnard, S. ve Fink, B. (der.) (2002) *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*, Albany, New York: SUNY Press.

Bu, serinin en son kitabıdır ve Miller'ın bir giriş yazısı ve Lacan'ın bir makalesinin yeni bir çevirisi bulunmadığı için önceki iki ciltten biraz farklıdır. Bununla birlikte, 'Bilimsel Söylemde Histeri' ve cinsel farklılık üzerine Soler'in; Fink'in "Bilgi ve Jouissance" üzerine; Z̆iz̆ek'in "Cinsel Farklılığın Gerçekliği" üzerine; Renata Salecl'in "Aşk Kaygıları" üzerine ve Paul Verhaeghe'nin "Klasik Zihin/Beden Çıkmazına Lacan'ın Cevabı" başlıklı makalesini de görüyoruz. Belki de Lacan'ın *Encore* seminerinin kısalığını yansıtan bir şekilde, bu cilt sadece dokuz makale içeriyor ve bunlardan birkaçı son derece kısa, ancak Susanne Barnard'ın mükemmel giriş yazısıyla birlikte, Lacan'ın bu anlaşılması zor ve gizemli son seminerini anlamaya çalışan herkes için vazgeçilmez bir okuma sunuyor.

LACAN'A GİRİŞLER

Son 20 yıl içinde, çeşitli bakış açıları, disiplinler ve yaklaşımlardan Lacan'a dair sayısız giriş yazısı yayınlandı. Burada, Lacan'ı anlamamda en yararlı bulduğum, klinik olmayan giriş yazılarından bahsedeceğim. Lacan üzerine yazılmış eserlerin kapsamlı bir bibliyografyası için bkz. Michael Clark (1998) *Jacques Lacan: An Annotated Bibliography*, New York: Garland, 2 cilt.

Benvenuto, B. ve Kennedy, R. (1986) *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*, New York: St Martin's Press.

Bu kitap artık oldukça eski bir giriş niteliğinde olsa da, *Écrits'in* İngilizce seçkisine bölüm bölüm bir giriş olarak hâlâ yararlıdır ve 1980'lerin çoğu giriş kitabından daha iyi bir şekilde zamanın testinden geçmiştir. Çok açık ve anlaşılırdır ve analist olan yazarlar, Lacan'daki her şeyi dile indirgemeye hiç kalkışmamışlardır. Ayrıca *Encore* üzerine bir sonuç bölümü de bulunmaktadır. Daha önce Lacan hakkında hiçbir şey okumadıysanız, bu kitap başlamak için en iyi yerlerden biridir ve çoğundan daha iyidir.

Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Londra: Routledge.

Evans, Lacan'ın temel kavramlarının çeşitli kıvrımlarını ve dönüşlerini bağlam içine yerleştirip izleyerek, bize basit bir sözlükten fazlasını sunuyor. Bu kitap, Lacan üzerine çalışan herkes için vazgeçilmez bir referans eserdir.

Fink, B. (1995) *Lacan'ın Öznesi: Dil ve Jouissance Arasında*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fink'in giriş bölümü hiçbir şekilde kolay okunur bir metin değildir, ancak şu anda mevcut olan en iyi Lacan giriş kitabıdır. Kitap dört bölüme ayrılmıştır ve Lacan'ın yapı, özne, nesne ve psikanalizi bir söylem olarak ele alışını inceler.

Nobus, D. (1998) *Lacan Psikanalizinin Temel Kavramları*, Londra: Rebus Press.

Bu derleme, Fink'in Lacan'ın dört söylemi üzerine yazdığı yazı ve Z̆iz̆ek'in fantezi üzerine yazdığı yazı gibi, beklenen isimleri içermektedir. Kitapta, Verhaeghe'nin Lacan'ın özne üzerine yazdığı, Nobus'un ayna evresi üzerine yazdığı ve Luke Thurston'ın Lacan'ın borromean düğüm etrafındaki geç dönem ve biraz çılgın fikirleri üzerine yazdığı bölümlerin yanı sıra, Dylan Evans'ın Lacan'ın etiği üzerine, Russell Grigg'in önleme üzerine ve Katrien Libbrecht'in arzu ve analist üzerine yazdığı bölümler de dahil olmak üzere, oldukça erişilebilir bazı bölümler bulunmaktadır. Her bir katkı, bu merkezi kavramların Lacan'ın erken döneminden geç dönemine kadar olan gelişimini izlemektedir.

Roudinesco, E. (1993) *Jacques Lacan: Esquisse d'une vie, histoire d'un système des pensée*, Paris: Librairie Arthème Fayard (İngilizce versiyonu, *Jacques Lacan: An Outline of a Life and a History of a System of Thought*, çev. B. Bray, Cambridge: Polity Press, 1999).

Bu kitap, esasen Roudinesco'nun Fransa'daki psikanaliz tarihini anlatan üç ciltlik devasa eserinin ikinci cildinin daha okur dostu bir versiyonudur. Roudinesco, Lacan'ın bir dahi olduğunu, ancak aynı zamanda narsist, otoriter ve acımasızca hırslı olduğunu düşünür. Bir akademisyen ve eğitimli psikanalist olarak Roudinesco, karmaşık psikanalitik fikirleri açıklamaktan Lacan'ın aynı derecede karmaşık özel hayatını açıklamaya rahatlıkla geçer. 500 sayfalık kitap ilk bakışta oldukça ürkütücü görünebilir, ancak akıcı

bir dille yazılmıştır ve Lacan'ın yayınlarının tarihi, çeşitli psikanalitik dernekler vb. hakkında zengin bilgiler içeren kapsamlı ekler son derece yararlıdır. Ortodoks Lacancılar bu kitabı hiç sevmezler.

LACAN VE KÜLTÜREL TEORİ

Adams, P. (1996) *Görüntünün Boşluğu: Psikanaliz ve Cinsel Farklılıklar*, Londra: Routledge.

Bu deneme derlemesi, kültür analizinde psikanalizin kullanımına yönelik tutarlı bir argüman sunmanın yanı sıra, feminist eleştirilere karşı cinsel farklılığa dair Lacancı bir anlayışı ortaya koymaktadır. Adams, Lacan'ın *objet a* ve gerçek kavramlarını kısa ve net bir şekilde kullanarak sanatçı Mary Kelly'nin eserlerini, performans sanatçısı Orlan'ı, ressam Francis Bacon'ı, Michael Powell'ın *Peeping Tom* (1960) filmini ve Della Grace'in "alternatif" cinsellikleri temsilini analiz eder. Adams'ın çalışması hiçbir şekilde giriş niteliğinde değildir, ancak Lacan'cı psikanalizin temsil eleştirisinde nasıl kullanılabileceğinin örnek niteliğindedir.

Brooks, P. (1992) *Konu İçin Okuma: Anlatıda Tasarım ve Niyet*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bu kitap, Brooks'un klasik denemesi "Freud'un Ana Konusu: Bir Anlatı Modeli"ni içermektedir. Brooks, Freud'un "Zevk İlkesi Ötesinde" adlı eserini bir anlatı kurgusu modeli olarak ele alarak, okuyucu-metin ilişkilerinin dinamik bir modelini, ya da kendisinin "metnin erotizmi" olarak adlandırdığı şeyi geliştirir. Brooks daha sonra bu modeli Stendhal, Dickens, Flaubert, Conrad ve Faulkner'ın eserlerini yorumlarken kullanır. Brooks ayrıca Freud'un "Kurt Adam" vaka çalışmasını modernist yazının örnek bir parçası olarak yorumlar.

Copjec, J. (1994) *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, Cambridge, MA: MIT Press.

Bu etkileyici ancak zaman zaman oldukça zor olan deneme derlemesinde Copjec, Michel Foucault'nun söylem ve tarihselcilik kavramlarına yönelik sürekli bir eleştiri sunar. Kitap, Copjec'in en tanınmış denemelerinin çoğunu içermektedir; bunlara, film teorisinin benimsediği özne kavramına meydan okuyan "The Orthopsychic Subject: Film Theory and the Reception of Lacan" ve Judith Butler'ın Lacan yorumunu ve cinselliğin söylemsel yapısını eleştirdiği "Sex and the Euthanasia of Reason" da dahildir.

Cowie, E. (1997) *Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis*, Londra: Macmillan.

400 sayfalık yoğun metinle Cowie'nin kitabı, Lacan'cı film teorisine kolay bir giriş değildir, ancak Cowie bu alanda başlangıcından beri çalışmaktadır ve bu cilt, otuz yılı aşkın süredir

yaptığı çalışmaları bir araya getirmektedir. Bu nedenle kitap,

Derrida, J. (1987) Kartpostal: Sokrates'ten Freud'a ve Ötesi, çev.

Derrida, J. (1987) *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, çev. A. Bass, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Derrida'nın Freud'un 'Zevk İlkesi Ötesinde' adlı eserine getirdiği yorum tam bir başyapıt niteliğindedir; bu, tek kelimeyle parlak bir metin analizidir. Bu ciltte ayrıca Derrida'nın Lacan ile en kapsamlı çalışması olan 'The Purveyor of Truth' da yer almaktadır; burada Derrida, Poe seminerinde asıl meselenin aslında fallusun anlamı ve kadın cinselliğinin gizemi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu, Derrida'nın en iyi hali.

Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londra: Routledge.

Uzun yıllardır Grosz'un metni, Lacan'ın cinsel farklılık teorisine standart bir giriş niteliğinde olmuştur. Ortodoks Lacancılar, Anglo-Amerikan akademisinde Lacan'ın yanlış okunmasından genellikle bu metni sorumlu tutarlar. Metin açık ve anlaşılırdır; kendi kararınızı kendiniz verebilirsiniz.

Muller, J.P. ve Richardson, W.J. (der.) (1988) *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Bu büyüleyici deneme derlemesi, post-yapısalcı teorinin iki dev ismi olan Lacan ve Jacques Derrida arasındaki fikir alışverişini bir araya getirir. Kitap, Poe'nun *"Çalınan Mektup" adlı* kısa öyküsü, Lacan'ın Poe üzerine semineri ve ardından Derrida'nın Lacan'a yönelik eleştirisiyle başlar. Ancak kitap, bu fikir alışverişinden doğan zengin bir ilgili materyali de içermektedir; özellikle Barbara Johnson'ın "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida" başlıklı parlak değerlendirmesi öne çıkmaktadır. Bu derleme, Lacan'cı psikanaliz ile Derrida'cı "yapı söküm" arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamak için vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır.

Parkin-Gounelas, R. (2001) *Psychoanalysis and Literature: Intertextual Readings*, Londra: Palgrave.

Parkin-Gounelas'ın kitabı tam anlamıyla Lacan'cı değildir, ancak bu alandaki birçok metne göre edebi örnekler üzerine dayanması bakımından bir avantaja sahiptir.

Parkin-Gounelas, John Milton, George Eliot, Virginia Woolf, Bram Stoker ve Sylvia Plath gibi çok çeşitli yazarların eserlerinden ayna aşaması, sembolik, iğrenme, histeri, maskaralık, *objet a* ve ölüm dürtüsü gibi kavramları inceler. Bu kitap, psikanalitik okuma konusunda mükemmel bir giriş niteliğindedir.

Rabaté, J.-M. (2001) *Jacques Lacan*, Londra: Palgrave.

Rabaté bize metinlerin Lacan'cı okumalarını sunmayı değil, daha çok Lacan'ın edebiyat teorisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Rabaté, Shakespeare'den Poe, André Gide ve Marquis de Sade'ye, James Joyce'a kadar belirli yazarların Lacan tarafından nasıl okunduğunu ve ayrıca trajedi ve saray aşkı üzerine yazdıklarını inceler. Bu kitap, Lacan'ın edebiyat okumalarına dair son derece yararlı bir rehberdir ve sonunda iyi bir açıklamalı kaynakça içerir.

Rose, J. (1996) *Görüş Alanında Cinsellik*, Londra: Verso.

Bu ciltte toplanan denemeler günümüzde modası geçmiş gibi görünebilir, ancak burada yer alan psikanaliz, feminizm ve siyaset arasındaki birçok müdahale, dönüm noktası niteliğinde metinlerdir. Rose her zaman keskin ve anlayışlıdır ve belirli bir tür feminist psikanalitik siyasetin nasıl geliştiğini anlamak isteyenler için bu metinler mutlaka okunması gereken eserlerdir.

Vice, S. (ed.) (1996) *Psychoanalytic Criticism: A Reader*, Cambridge: Polity Press.

Bu yararlı deneme derlemesi, psikanalistlerin yanı sıra çağdaş psikanalitik eleştirinin en önemli eserlerinden alıntılar içermektedir. Peter Nicholls, Toni Morrison'ın *Beloved* adlı eserini Freud'un 'nachträglichkeit' ya da 'ertelenmiş eylem' kavramı açısından örnek niteliğinde bir okuma sunar. Vice ayrıca her alıntı seçkisine yararlı bağlamsal girişler de ekler.

Wright, E. (1999) *Arzuları Dile Getirmek Tehlikeli Olabilir: Bilinçdışının Poetiği*, Cambridge: Polity Press.

Bu kitap, Wright'ın hem edebi hem de klinik metinlerle ilgilenmesi bakımından diğer psikanalitik eleştiri çalışmalarından farklıdır. Eğitimli bir analist olarak Wright, edebiyatı ve sinemayı – Shakespeare, Robert Coover, Kiéslowski – klinik bir bakış açısıyla okur; bir edebiyat eleştirmeni olarak ise klinik materyali – Freud, Lacan, Kristeva, Bion – edebi bir bakış açısıyla okur. "Söylem Nedir?" başlıklı bölüm, Lacan'ın söylem kavramına bulabileceğiniz en iyi giriş niteliğindedir.

Žižek, S. (1992) *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, MA: MIT Press.

Žižek'in çok sayıda kitabından (yılda en az iki tane) birini seçmek zordur . *The Sublime Object of Ideology* (1989) kitabında fikirlerinin çoğu tam anlamıyla yer almaktadır ve *Tarrying with the Negative* (1993) kitabı, onun felsefi, politik ve psikanalitik geçmişi üzerine kapsamlı bir yansıma sunmaktadır, ancak *Looking Awry* şüphesiz en popüler ve en erişilebilir şekilde yazılmış eseridir. İlk bölüm, fantezi, *objet a* ve gerçek gibi Lacan kavramlarını son derece net ve anlaşılır bir şekilde açıklamaktadır. Bölüm II, Hitchcock üzerine harika bir Lacancı analiz sunarken, Bölüm III ise postmoderniteye yönelik bir eleştiri sunar. Bu kitap, Lacan'a çok eğlenceli bir giriş niteliğindedir
ve muhtemelen sizi ömür boyu bir Žižek hayranı haline getirecektir.

Žižek, S. (2001) *Gerçek Gözyaşlarının Dehşeti: Teori ve Post-Teori Arasındaki Krzysztof Kiéslowski*, Londra, BFI Publishing.

Bu kitapta Žižek, Joan Copjec ve kendisinin uyguladığı Lacancı film teorisini tutkuyla savunur; bu teori, Joan Copjec ve kendisi tarafından uygulanmakta olup, sinema çalışmaları disiplini içinde yoğun bir şekilde eleştirilmektedir. Žižek, Lacancı sinema çalışmalarına yönelik eleştirilerin çoğunun, Lacancı fikirlerin ciddi bir şekilde yanlış yorumlamaya dayandığını ikna edici bir şekilde ortaya koyar ve ardından bize, diğerlerinin yanı sıra Polonyalı yönetmen Kiéslowski'nin bir yorumunu sunar. Bu, film bölümlerindeki eleştirmenlerini ikna etmeyecektir, ancak 'sutür' ve 'sinthome' gibi bir dizi temel kavramı netleştirir.

WEB SİTESİ

http://www.lacan.com

Çevrimiçi dergi *lacanian ink,* çağdaş Lacan çalışmaları alanındaki en ilginç ve güncel çalışmaların bir kısmını sunmaktadır.

ALINTI YAPILAN ESERLER

JACQUES LACAN'IN ESERLERİ

—— (1938) 'La famille', *Encyclopédie française* içinde, Paris: Larousse.

—— (1975 [1932]) *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Seuil.

—— (1977a [1949]) 'The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience', *Écrits: A Selection* içinde, çev. A. Sheridan, Londra: Routledge/Tavistock, s. 1–7.

—— (1977b [1956]) 'Psikanalizde Konuşma ve Dilin İşlevi ve Alanı', *Écrits: A Selection* içinde, çev. A. Sheridan, Londra: Routledge/Tavistock, s. 30–113.

—— (1977c [1957]) "Bilinçdışında Harfin Etkisi ya da Freud'dan Beri Akıl", *Écrits: A Selection*, çev. A. Sheridan, Londra: Routledge/Tavistock, s. 146–78.

—— (1977d [1958]) 'The Signification of the Phallus', *Écrits: A Selection*, çev. A. Sheridan, Londra: Routledge/Tavistock, s. 281–91.

—— (1977e [1960]) 'Freudcu Bilinçdışında Öznenin Altüst Edilmesi ve Arzunun Diyalektiği', *Écrits: A Selection*, çev. A. Sheridan, Londra: Routledge/Tavistock, s. 292–325.

—— (1979 [1973]) *Jacques Lacan'ın Semineri, Kitap XI: Psikanalizin Dört Temel Kavramı 1964–1965*, der. J.-A. Miller, çev. A. Sheridan, Harmondsworth: Penguin.

—— (1982 [1959]) *'Hamlet'te* Arzu ve Arzunun Yorumlanması', çev. J. Hulbert, S. Felman (ed.) *Edebiyat ve Psikanaliz, Okuma Sorunu: Aksi Halde*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, s. 11–52.

—— (1988a [1975]) *Jacques Lacan'ın Semineri, Kitap I: Freud'un Teknik Üzerine Yazıları 1953–1954*, ed. J.-A. Miller, çev. J. Forrester, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1988b [1978]) *Jacques Lacan'ın Seminerleri, Kitap II: Freud'un Teorisinde ve Psikanaliz Tekniğinde Benlik 1954–1955*, der. J.-A. Miller, çev. S. Tomaselli, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (1988c [1956]) *"Çalınan Mektup* Üzerine Seminer", çev. J. Mehlman, J.P. Muller ve W.J. Richardson (der.) içinde *Çalınan Poe: Lacan, Derrida ve Psikanalitik Okuma*, Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, s. 28–54.

—— (1990 [1974]) *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. J. Copjec, çev. D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson ve J. Mehlman, New York: Norton.

—— (1992 [1986]) *Jacques Lacan'ın Semineri, Kitap VII: Psikanalizin Etiği 1959–1960*, ed. J.-A. Miller, çev. D. Porter, Londra: Routledge.

—— (1993 [1981]) *Jacques Lacan'ın Semineri, Kitap III: Psikozlar 1955–1956*, der. J.-A. Miller, çev. R. Grigg, Londra: Routledge.

—— (1995 [1964]) 'Bilinçdışının Konumu', çev. B. Fink, içinde R. Feldstein, B. Fink ve M. Jaanus (der.) *Seminer XI'i Okumak: Lacan'ın Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, New York: SUNY Press, s. 259–82.

—— (1998 [1975]) *Jacques Lacan'ın Semineri, Kitap XX: Encore, Kadın Cinselliği, Aşkın ve Bilginin Sınırları 1972–1973*, ed. J.-A. Miller, çev. B. Fink, New York: Norton.

Adams, P. (1996a) 'Operasyon Orlan', *Görüntünün Boşluğu: Psikanaliz ve Cinsel Farklılıklar*, Londra: Routledge, s. 141–59.

—— (1996b) 'Waiving the Phallus', *The Emptiness of the Image: Psychoanalysis and Sexual Differences* içinde, Londra: Routledge, s. 49–56.

Adams, P. ve Cowie, E. (der.) (1990) *The Woman in Question*, Londra: Verso.

Althusser, L. (1984a [1964]) "Freud ve Lacan", *İdeoloji Üzerine Denemeler*, Londra: Verso, s. 141–71.

—— (1984b [1971]) "İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aparatları (Bir Araştırma Üzerine Notlar)", *İdeoloji Üzerine Denemeler* içinde, Londra: Verso, s. 1–60.

Appignanesi, L. ve Forrester, J. (1993) *Freud'un Kadınları*, Londra: Virago.

Badiou, A. (2002) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, çev. P. Hallward, Londra: Verso.

Barnard, S. ve Fink, B. (der.) (2002) *Okuma Semineri XX: Lacan'ın Aşk, Bilgi ve Kadın Cinselliği Üzerine Başlıca Eseri*, Albany, NY: SUNY Press.

Barthes, R. (1977a [1966]) "Anlatının Yapısal Analizine Giriş", *Görüntü, Müzik, Metin*, çev. S. Heath, Londra: Fontana Press, s. 79–124.

—— (1977b [1968]) "Yazarın Ölümü", *Görüntü, Müzik, Metin* içinde, çev. S. Heath, Londra: Fontana Press, s. 142–8.

—— (1984 [1980]) *Camera Lucida*, Londra: Flamingo.

—— (1985 [1967]) *Moda Sistemi*, çev. M. Ward ve R. Howard, New York: Hill and Wang.

—— (1990 [1973]) *Metnin Zevki*, çev. R. Miller, Oxford: Basil Blackwell.

Baudry, J.-L. (1974–5) 'Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus', çev. A. Williams, *Film Quarterly*, 28

(2): 39–47.

Benvenuto, B. ve Kennedy, R. (1986) *Jacques Lacan'ın Eserleri: Bir Giriş*, New York: St Martins Press.

Bhabha, H.K. (1994) *Kültürün Konumu*, Londra: Routledge.

Brennan, T. (ed.) (1989) *Feminizm ve Psikanaliz Arasında*, Londra: Routledge.

Brooks, P. (1987) 'Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Fikri', içinde S. Rimmon-Kenan (ed.) *Psikanaliz ve Edebiyatta Söylem*, Londra: Methuen, s. 1–18.

—— (1992) *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burgin, V. (1986) *'Camera* Lucida'yı Yeniden Okumak', *The End of Art Theory: Criticism And Postmodernity*, Londra: Macmillan, s. 71–92.

Butler, J. (1993) *Önemli Bedenler: Cinselliğin Söylemsel Sınırları Üzerine*, Londra: Routledge.

Castoriadis, C. (1987) *Toplumun Hayali Anayasası*, çev. K. Blamey, Cambridge: Polity Press.

Clark, M. (1998) *Jacques Lacan: Açıklamalı Bibliyografya*, 2 cilt, New York: Garland.

Copjec, J. (1994a) 'Sex and the Euthanasia of Reason', *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, s. 201–36.

—— (1994b) 'The Orthopsychic Subject: Film Theory and the Reception of Lacan', *Read My Desire: Lacan Against the Historicists* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, s. 15–38.

Cowie, E. (1990) "Fantasia", P. Adams ve E. Cowie (der.) *The Woman in Question*, Londra: Verso, s. 149–96.

—— (1997) *Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis*, Londra: Macmillan.

Derrida, J. (1987) *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, çev. A. Bass, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Descartes, R. (1968 [1642]) *Yöntem Üzerine Söylem ve Aracılar*, çev. F.E. Sutcliffe, Harmondsworth: Penguin.

Eagleton, T. (1983) *Edebiyat Teorisi: Bir Giriş*, Oxford: Basil Blackwell.

Elliott, A. (1998) *Geçiş Döneminde Sosyal Teori ve Psikanaliz: Freud'dan Kristeva'ya Benlik ve Toplum*, Oxford: Basil Blackwell.

Evans, D. (1996) *Lacan Psikanalizine Giriş Sözlüğü*, Londra: Routledge.

Feldstein, R., Fink, B. ve Jaanus, M. (der.) (1995) *Okuma Semineri XI: Lacan'ın Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, New York: SUNY Press.

—— , —— ve —— (1996) *Okuma Seminerleri I ve II: Lacan'ın Freud'a Dönüşü*, New York: SUNY Press.

Feldstein, R., Fink, B. ve Jaanus, M. (der.)

Felman, S. (ed.) (1982) *Edebiyat ve Psikanaliz, Okuma Sorunu: Aksi Halde*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Fink, B. (1995) *Lacan'cı Özne: Dil ve Jouissance Arasında*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

—— (2002) 'Bilgi ve Jouissance', S. Barnard ve B. Fink (der.) *Reading Seminar XX: Lacan'ın Aşk, Bilgi ve Kadın Cinselliği Üzerine Başlıca Eserleri*, New York: SUNY Press, s. 21–45.

Freud, S. (1954 [1895]) 'Bilimsel Psikoloji Projesi', yeniden basım: *Sigmund Freud'un Psikolojik Eserlerinin Tamamının Standart Baskısı*, cilt I, çev. James Strachey, Londra: Hogarth Press ve Psikanaliz Enstitüsü, s. 281–392.

—— (1984a [1923]) *Benlik ve İd*, *Metapsikoloji Üzerine: Psikanaliz Teorisi içinde*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 11, Harmondsworth: Penguin, s. 339–408.

—— (1984b [1920]) *Zevk Ilkesi Otesinde*, *Metapsikoloji Uzerine: Psikanaliz Teorisi*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 11, Harmondsworth: Penguin, s. 269–338.

—— (1984c [1915]) "İçgüdüler ve Değişimleri", *Metapsikoloji Üzerine: Psikanaliz Teorisi*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 11, Harmondsworth: Penguin, s. 105–38.

—— (1984d [1917]) "Yas ve Melankoli", *Meta-psikoloji Üzerine: Psikanaliz Teorisi*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 11, Harmondsworth: Penguin, s. 245–68.

—— (1991a [1900]) *Rüyaların Yorumu*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 4, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991b [1901]) *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 5, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991c [1905]) *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 6, Harmondsworth: Penguin.

—— (1991d [1905]) *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme*, *Cinsellik Üzerine*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 7, Harmondsworth: Penguin,
s. 31–169.

—— (1991e [1923]) 'Çocukluk Çağı Cinsel Organ Yapısı (Cinsellik Teorisine Bir Ek)', *Cinsellik Üzerine*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 7, Harmondsworth: Penguin, s. 303–12.

—— (1991f [1930]) *Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları*, *Medeniyet, Toplum ve Din* içinde, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 12, Harmondsworth: Penguin, s. 243–340.

—— (1991g [1913]) *Totem ve Tabu*, *Dinlerin Kökenleri*, Penguin Freud Kütüphanesi, cilt 13, Harmondsworth: Penguin, s. 43–224.

Grosz, E. (1990) *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Londra: Routledge.

Heath, S. (1986) 'Joan Reviere and the Masquerade', V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan (der.) *Formations of Fantasy*, Londra: Routledge, s. 45–61.

Irigaray, L (1985a [1974]) *Speculum of the Other Woman*, çev. C. Porter, Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1985b [1977]) *This Sex Which is Not One*, çev. C. Porter, Ithaca, NY: Cornell University Press.

—— (1991) 'The Poverty of Psychoanalysis', M. Whitford (ed.) *The Irigaray Reader*, Oxford: Blackwell, s. 79–104.

Iversen, M. (1994) 'What is a Photograph?', *Art History*, 17 (3): 450–63.

Jones, E. (1927) 'Early Development of Female Sexuality', *International Journal of Psycho-Analysis*, 8: 459–72.

—— (1949) *Hamlet and Oedipus*, Londra: Victor Gollancz.

Kristeva, J. (1984 [1974]) *Şiirsel Dilde Devrim*, çev. L.S. Roudiez, New York: Columbia University Press.

Laclau, E. (1990) *Çağımızın Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler*, Londra: Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso.

Laplanche, J. ve Leclaire, S. (1972 [1965]) "Bilinçdışı: Bir Psikanalitik İnceleme", *Yale French Studies*, 48: 118–78.

Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B. (1986 [1968]) "Fantezi ve Cinselliğin Kökenleri", V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan (der.) *Fantezinin Oluşumları*, Londra: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1966) "The Culinary Triangle", *New Society*, 22 Aralık (221): 937–40.

—— (1969 [1949]) 'Akrabalıkın Temel Yapıları', çev. J.H. Bell ve J.R. von Sturmer, Boston, MA: Deacon Press.

McGowan, T. ve Kunkle, S. (der.) (2004) *Lacan and Contemporary Film*, New York: The Other Press.

Metz, C. (1982) *Psikanaliz ve Sinema: Hayali Gösterge*, Londra: Macmillan.

Miller, J.-A. (1996) 'Seminere I ve II'ye Giriş', içinde R. Feldstein, B. Fink ve M. Jaanus (der.) *Seminerler I ve II'yi Okumak: Lacan'ın Freud'a Dönüşü*, New York: SUNY Press, s. 3–35.

Millet, K. (1977 [1969]) *Cinsel Politika*, Londra: Virago.

Mitchell, J. ve Rose, J. (der.) (1982) *Kadın Cinselliği: Jacques Lacan ve École Freudienne*, Londra: Routledge.

Moi, T. (1985) *Cinsel/Metinsel Siyaset: Feminist Edebiyat Teorisi*, Londra: Routledge.

Mouffe, C. (1990) 'The Legacy of *m/f* ', P. Adams ve E. Cowie (der.) *The Woman in Question*, Londra: Verso, s. 3–5.

—— (1993) *Siyasetin Dönüşü*, Londra: Verso.

Muller, J.P. ve Richarson, W.J. (der.) (1988) *Çalınan Poe: Lacan, Derrida ve Psikanalitik Okuma*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Mulvey, L. (1975) 'Görsel Zevk ve Anlatı Sineması', *Screen*, 16 (3): 6–18.

Nobus, D. (1998) 'Camdaki Yaşam ve Ölüm: Ayna Aşamasına Yeni Bir Bakış', D. Nobus (ed.) *Lacan Psikanalizinin Temel Kavramları*, Londra: Rebus Press, s. 101–38.

Parkin-Gounelas, R. (2001) *Psikanaliz ve Edebiyat: Metinlerarası Okumalar*, Londra: Palgrave.

Penley, C. (1989) 'Feminizm, Film Teorisi ve Bekar Makineler', *The Future of an Illusion: Film, Feminism and Psychoanalysis* içinde, Londra: Routledge.

Rabaté, J.-M. (2001) *Jacques Lacan*, Londra, Palgrave.

Ragland-Sullivan, E. (1995) *Ölümün Zevkleri Üzerine Denemeler: Freud'dan Lacan'a*, Londra: Routledge.

Riviere, J. (1986 [1929]) "Maskaralık Olarak Kadınlık", V. Burgin, J. Donald ve C. Kaplan (der.) *Formations of Fantasy*, Londra: Routledge, s. 35–44.

Rose, J. (1996a) "Kadın Cinselliği: Jacques Lacan ve *École* Freudienne", *Görüş Alanında Cinsellik*, Londra: Verso, s. 49–81.

—— (1996b) "Sinematik Aparat: Güncel Teorideki Sorunlar", *Sexuality in the Field of Vision*, Londra: Verso, s. 199–213.

—— (1996c) "Kadınlık ve Hoşnutsuzlukları", *Görüş Alanında Cinsellik*, Londra: Verso, s. 83–103.

Roudinesco, E. (1999) *Jacques Lacan: Bir Yaşamın Ana Hatları ve Bir Düşünce Sisteminin Tarihi*, çev. B. Bray, Cambridge: Polity Press.

Salecl, R. (2002) "Aşk Kaygıları", S. Barnard ve B. Fink (der.) *Reading Seminar XX: Lacan'ın Aşk, Bilgi ve Kadın Cinselliği Üzerine Başlıca Eserleri*, New York: SUNY Press, s. 93–98.

Salecl, R. ve Z̆iz̆ek, S. (der.) (1996) *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham: Duke University Press.

Sartre, J.-P. (1972) *Benliğin Ötesine Geçiş: Varoluşçu Bir Bilinç Teorisi*, New York, Octagon Books.

Saussure, F. de (1983 [1916]) *Genel Dilbilim Dersi*, çev. R. Harris, La Salle, IL: Open Court.

Soler, C. (1995a) 'Özne ve Öteki (II)', R. Feldstein, B. Fink ve M. Jaanus (der.) *Okuma Semineri XI: Lacan'ın Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, New York: SUNY Press, s. 45–53.

—— (1995b) 'Jacques Lacan'ın Öğretiminde Beden', *Journal of the Centre for Freudian Analysis and Research*, 6: 6–38.

—— (2002) 'Bilinçdışı Kadınlar Hakkında Neler Bilir?', S. Barnard ve B. Fink (der.) *Okuma Semineri XX: Lacan'ın Aşk, Bilgi ve Kadın Cinselliği Üzerine Başlıca Eseri*, New York: SUNY Press, s. 99–108.

Stavrakakis, Y. (1999) *Lacan ve Siyaset*, Londra: Routledge.

Tallis, R. (1997) 'Cehennemden Gelen Psikiyatrist', *The Times Higher Education Supplement*, 31 Ekim: 20.

Thurschwell, P. (2000) *Sigmund Freud*, Routledge Critical Thinkers, Londra: Routledge.

Turkle, S. (1992) *Psikanalitik Siyaset: Jacques Lacan ve Freud'un Fransız Devrimi*, 2. baskı, Londra: Free Association Books.

Verhaeghe, P. (1998) "Nedensellik ve Ontoloji Öncesi Bir Yokluğun Yoksunluğu: Lacan'cı Özne Üzerine", D. Nobus (der.) *Lacan'cı Psikanalizin Temel Kavramları*, Londra: Rebus Press, s. 164–89.

Vice, S. (ed.) (1996) *Psikanalitik Eleştiri: Bir Okuma Kitabı*, Cambridge: Polity Press.

Whitford, M. (1991) *Luce Irigaray: Kadınsı Felsefe*, Londra: Routledge.

Wilson, Edmund (1965) 'Henry James'in Belirsizliği', *The Triple Thinkers* içinde, Harmondsworth: Penguin.

Wright, E. (1998) *Psikanalitik Eleştiri: Bir Yeniden Değerlendirme*, 2. baskı, Cambridge: Polity Press.

—— (1999) *Arzuları Dile Getirmek Tehlikeli Olabilir: Bilinçdışının Şiiri*, Cambridge: Polity Press.

Z̆iz̆ek, S. (1989) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, Londra: Verso.

—— (1992) *Yanlış Bakış: Popüler Kültür Aracılığıyla Jacques Lacan'a Giriş*, Cambridge, MA: The MIT Press.

—— (1993) *Negatifle Oturmak: Kant, Hegel ve İdeoloji Eleştirisi*, Durham: Duke University Press.

—— (1994) *Zevkin Metastazları: Kadın ve Nedensellik Üzerine Altı Deneme*, Londra: Verso.

—— (2001) *Gerçek Gözyaşlarının Korkusu: Teori ve Post-teori Arasındaki Krzysztof Kiéslowski*, Londra: BFI Publishing.

İÇİNDE KİLER

Adams, s. 88, 136
saldırganlık 24
yabancılaşma 24, 25–6, 65, 71–2, 74, 89, 102
Althusser, L. 1, 10, 34, 111–12
antagonizm 113–14
antisemitizm 60–3, 90
aparat teorisi 27–8, 124
Appignanesi, L. ve Forrester, J. 100
otoerotizm 53–4, 86

Barthes, R. 34, 35, 82, 91–4
Bataille, G. 9, 22
Bataille, s. 9
Baudry, J.-L. 27–9, 30
Benveniste, E. 45
Benvenuto, B. ve Kennedy, R. 26, 135
Bernini, L. 105
Bhabha, H. 115
vücut, 24–5, 28, 29, 44, 53–4, 75, 82, 117, 118, 119–21; parçalanmış 25, 120
Bonaparte, M. 4, 5, 98
Breton, A. 5
Brooks, P. 1, 123–4, 136
Burgin, V. 91, 93
Butler, J. 119–21

Caillois, R. 19, 22
Castoriadis, C. 117
kısırlaştırma 54–6, 95, 97, 99, 103, 118
sinema izleyicisi 2, 27–8, 30, 126
yoğunlaşma 43
bilinç 19–20, 40, 43, 83; yanlış bilinç 112–13; öz-bilinç 20–2, 23, 71
Copjec, J. 136
saray aşkı 96, 103, 107–9
Cowie, E. 126–7, 136–7
Ağlayan Oyun, The 108–9

Dali, S. 4, 5
ölüm 24, 52, 93; dürtü 76, 84, 89–90

Derrida, J. 137
Descartes, R. 66–7, 71
arzu 11–12, 34, 44, 51–3, 55, 57, 59, 65, 70, 72–3, 75–6, 85–91, 99, 104, 106, 113, 126–7; Öteki'nin arzusu 57, 73–4, 77–8, 86
diyakronik 37
diyalektik 22–4, 26, 58; yokluk/varlık 28; efendi/köle 23–4; tanıma ve arzu 19, 24 *Ding, das* (*bkz.* Şey, the) inkâr 62, 124
söylem 82, 120, 121; 44; dört söylem 13; Öteki'nin 70–1; bilinçdışının 12, 44; Üniversite'nin 9
yer değiştirme 43, 123
rüyalar 5, 12, 61, 68, 84; kaygı 43; zulüm 43
dürtü 11, 65, 74–7, 86, 89, 99, 103, 118; kısmi 76

Eagleton, T. 20
École de la cause Freudienne 13
École Freudienne de Paris 10 École Normale Supérieure 10
ego 18–19, 20, 22, 24, 25–6, 27, 44, 71, 78, 89; içgüdüler 76
ego psikolojisi 5–6, 25
Elliott, A. 26
zevk (*bkz. jouissance*) özcülük 98, 103, 118
Evans, D. 135
varoluş 20, 90

fantezi 61–2, 82, 85–90, 106, 108, 112, 117, 120, 126–7; ilkel 86, 127
faşizm 60–3
baba 51, 55, 57, 59–60, 78, 96–7, 99, 100–1, 127; 57–60; adı 51, 53–7; Oedipal 59, 62; ilkel 59, 62
Felman, S. 1, 121–2
kadın cinselliği 95–7, 101–3, 117
kadınlık 48, 95, 98, 100–6, 117
feminizm 98, 115–16, 118
fetişizm 30, 124
sinema çalışmaları 27, 87, 115, 124–8; feminist 30
Fink, B. 13, 69, 70, 88, 90, 102, 104, 105, 129, 135
Foucault, M. 34, 119
Freud, S. 1, 3, 4, 8, 11–12, 17, 18–19, 24, 42, 43–4, 45, 51–9, 65–70, 72, 75–6, 77, 83, 84, 86, 89, 95, 96–8, 100, 105, 119, 123

bakış 27, 30, 47, 124–6, 128
cinsiyet 98, 115–16
Grosz, E. 137
suçluluk 59

Hamlet 2, 66, 77–9
Heath, S. 101
Hegel, G.W.F. 22, 23, 24
Heidegger, M. 20
Hitchcock, A. 125
Horney, K. 97, 98
Husserl, E. 19–20

"Ben" 33, 91, 125; değiştirici olarak 45
Aynı eser 19, 66
özdeşleşme 18, 25, 26, 59, 62–3, 99, 120; sinematik 28–9; fallik 55
kimlik 27, 98, 101–3, 113–16, 124
ideoloji 60, 62–3, 111–14, 124
imge 18, 21, 24–6, 82, 84, 108, 121; sinematik 28–9

hayali 10, 24, 27–9, 47–8, 53–7, 70, 78, 82, 83, 89, 98, 102, 112, 118, 120; kadınsı 116–17; işlev 25, 44
ensest tabusu 57–9
çocuk cinselliği 52–4, 96
Uluslararası Psikanalitik Derneği 10, 17, 18
Irigaray, L. 116–18, 120
Iversen, M. 93

Jakobson, R. 34, 42–3
James, H. 121–2
Jones, E. 2, 17, 18, 77, 82, 97, 98, 100
jouissance 58, 63, 76, 84, 89–91, 95, 99, 103–4, 106; Diğer (kadınsı) 91, 96, 102, 104–5; fallik (erkeksi) 91, 96, 104, 105
Joyce, J. 5
Jung, C. G. 69

Klein, M. 97
Kojève, A. 19, 22–4
Kristeva, J. 118

yoksunluk 26, 51, 54–6, 71, 72–3, 87, 88, 95, 98–9, 102–3, 113, 114; varlık 21, 26, 57
Laclau, E. 114–15
dil 12, 24–5, 33, 44–5, 71, 83, 118, 119; sistem olarak 38, 40
langue 35, 37
Laplanche, J. ve Leclaire, S. 75
Laplanche, J. ve Pontalis, J.-B. 86
hukuk 57–60, 61, 63
Lévi-Strauss, C. 34–6, 40, 52
libido 75–6, 77, 101
dilbilim 69–70
dilbilim 34, 36–43, 69; işaret 35, 37–42
Loewenstein, R. 5–6

erkek/kadın 115–16
Marksizm 1, 17, 111–12
erkeklik 48, 95, 98, 100, 103–6, 117
maskeli balo 95, 99–101, 103
Mauss, M. 36
anlam 36, 39–40, 92, 122; anlamsızlık 12 melankoli 77–8
Merleau-Ponty, M. 22, 124
metafor 34, 42–3, 51, 65, 71; baba 57–8
metonimi 34, 42–3, 56, 65, 71, 92
Metz, C. 29–30
Miller, J.-A. 9, 13, 20–1
Millet, K. 98
ayna aşaması 17–21, 22, 24–6, 29, 33, 70, 82, 128
yanlış tanıma 25–6, 111, 117
Mitchell, J. 97
anne 53, 55, 56–7, 78, 93, 96–101, 117, 127; arzu nesnesi olarak 73, 96, 99, 127
Mouffe, C. 114–15, 116
yas 77–8, 92
Muller, J.P. ve Richardson, W.J. 137
Mulvey, L. 1, 30

narsisizm 24, 48, 78
ihtiyaç 72–3, 75–6, 82, 83
nevroz 52, 77, 122
Nobus, D. 18, 135
Şimdi, Voyager 126–7

nesne 65, 75, 82, 84, 104; kayıp 55–6, 77–8, 85, 87, 93
objet petit a (arzu nesnesi) 9, 65, 73, 78, 82, 85, 87–8, 94, 99, 103–4, 106–7, 113, 126

Oedipus kompleksi 51, 52–3, 55–7,
59, 76, 86, 96–7, 99, 127; kadın 97, 100–1
Oedipus Rex 52, 77, 121
ontoloji 71, 82, 91
Diğer, 9, 44, 53, 70–4, 78–9, 87, 90, 99, 105, 106, 108, 113

paradigmatik 39, 42–3
Parkin-Gounelas, R. 27, 137–8
parole 35, 37
penis kıskançlığı 97, 103
Penley, C. 124
fallosentrizm 98, 105, 116–18, 120
fallus 9, 51, 53–7, 72, 78, 95, 98–100, 102–3, 106, 117, 119–20; hayali 55, 56; lezbiyen 120; fallik evre 53–4, 76; sembolik 55–6; örtülü 56
fenomenoloji 19, 91
fotoğrafçılık 91–4
Picasso, P. 5
Poe, E.A. 34, 46, 82
kapiton dikişleri 42
post-yapısalcılık 22
ilkel sahne 83
birincil süreçler 43, 68, 118
psikolojik gerçeklik 83, 86, 112
psikanalitik eleştiri 2, 77, 121–4
psikoz 4
Çalınan Mektup 45–8 queer teorisi 119–20

Rabaté, J.-M. 138
ırkçılık 60–3, 90
Ragland-Sullivan, E. 89
gerçek 9, 10, 47, 76, 81–5, 87–90, 93–4, 99, 108, 112–13, 118, 121, 128
gerçeklik 81–3, 84, 85, 89, 90, 112–14, 126
tekrar zorlaması 46, 48, 84, 89, 122
temsil 66, 68, 84, 101, 103, 112–13, 117, 118, 123
sürüşme 12, 57, 62, 77, 82–3, 84, 117
direniş 123
Riviere, J. 97, 100–1
Roma Söylemi 19, 33
Rose, J. 1, 98, 115, 138
Roudinesco, E. 6, 135

Sartre, J.-P. 20, 22, 91
Saussure, F. de 34, 36–40, 41
skopofili 30
Ekran 115, 124
benlik 18, 26; Öteki olarak 25
seminer, 9, 10–11, 13, 129–34
semiotik 118–19
ayrılık 65, 71, 72–4, 85, 89
cinsel istismar 83
cinsel farklılık 2, 54, 86, 95–107, 115–16, 117, 119–20, 124
anlamlandırma 39, 40, 56–7, 84, 98–9; zinciri 42, 45–6, 48, 54, 119, 123
gösterge 33, 38, 41–2, 45, 47, 51, 53, 54, 56, 60, 68–9, 71–2, 74, 84, 89, 98–9, 103, 119–20, 121; yüzen 48
Paris Fransız Topluluğu 10, 33 Paris Psikanaliz Topluluğu 4, 10, 33
konuşma 33, 69, 71, 104; boş 45; dolu 45
Spinoza, B. 3, 72
Stavrakakis, Y. 115
yapısalcılık 9, 22, 33–5, 65

özne 20, 22, 23, 24, 26, 29, 33–5, 40, 59, 65, 69, 72, 74, 79, 84, 85–7, 89–90, 93, 103, 111, 123, 124; yabancılaşmış 19, 26, 71;
ifade 45; eksiklik 56, 73;
konumlar 98, 103, 114–15, 128;
gösterenin 34, 44–8, 74;
bölünmüş/ayrılmış 19, 57, 71, 87, 99, 104; bilinçdışının 66–7, 71;
söylemin 45
yüceltme 57
süper-ben 19, 51, 57–9, 61–3
sürrealizm 4–5
sembolik 10, 29, 33–4, 40, 43–5, 46–8, 51–8, 61, 65, 69–74, 81–5, 88–90, 94, 95, 98, 102–4, 107, 113, 116, 118, 121, 124;
değişim 35–6, 47, 57; işlev 36, 40, 55
semptom 68
senkronik 37
sintagmatik 39, 42–3

Tallis, R. 6–7
Nesne, 84–5, 88, 107–8, 125
Nesne sunumları 68
Thurschwell, P. 12, 24, 66
totalitarizm 61–2

aktarım 11, 123–4
travma 66, 83–4, 89, 93, 113
gerçek 93, 121
tuché 93

bilinçdışı 11–13, 19, 20, 25, 35–7, 42–3, 45, 56, 57, 60, 65–71, 74, 83–5, 98, 104–5, 112, 115, 117, 121, 126;
Öteki'nin söylemi 44, 66, 70–1; anlamlandırıcı olarak 44, 48, 69; dil gibi yapılandırılmış 33, 66, 68–70
Ütopizm 61–2

Kötülük, S. 138
röntgencilik 29, 124

Wallon, H. 19, 21
Whitford, M. 116, 117, 118
Wilson, E. 122
kelime sunumları 68
Woolf, V. 4
Wright, E. 2, 77, 123, 138

Zˇizˇek, S. 1, 58, 60, 62–3, 67, 87, 108, 109, 112–14, 125, 139