

Araştırma Makalesi

Başvuru: 13.07.2024

Kabul: 04.11.2024

Atıf: Güler, Meltem. "Aşk Üzerine: Platon'u ve Jacques Lacan'la Okumak," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 33-52. <https://doi.org/10.55256/temasa.1515861>

Aşk Üzerine: Platon'u Jacques Lacan'la Okumak¹

Meltem Güler²

ORCID: 0000-0001-6833-286X

DOI: 10.55256/TEMASA.1515861

Öz

'Aşk nedir?' sorusu, binlerce yıldır şairleri ve filozofları meşgul etmiştir. Aşkı yalnızca erdemlerini yücelterek övülen bir mucize olarak görmek mi, yoksa ardından çekilen acıyı ve çaresizliği dile getirerek acımasızlığını ve yanılısamalarını ifşa etmek mi? Aşk'ın 'ne'liğine dair bu sorulara yanıt arayan bazı psikanalistler de ozanların ve felsefecilerin izinden gitmişlerdir. Lacan, aşkı ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *Seminer VIII*'de (*Transference* -1960-1961), bu sorulara yanıt aramak için Platon'un *Sempozyum* (Συμπόσιον) metnini seçmiştir. Lacan, bu metni seçme sebebini açıklarken analitik pratiğin başlangıcında aşk olduğunu hatırlatır. Bu nedenle de Lacan *Sempozyum*'u (*Şölen*) bir tür psikanaliz seansı olarak ele alır ve aktarımı aşk gibi bir şey olarak tanımlar. Aktarım, aşkı sorgulayan bir şeydir; analitik düşüncenin bakış açısından, aşkın temel bir boyutu olarak 'ikirciklilik' olarak bilinen şeyi ortaya çıkaracak kadar derinlemesine sorgular. Bu tam da *Sempozyum*'da yer alan diyaloglarda gerçekleştirilen şeydir. Diyaloglardaki aşk tartışmasının biçimi, esasen aşkın özülle yakından bağlantılıdır; 'aşk' adeta diyaloglardaki geçişlerden, iniş-çıkışlardan ve paradokslardan oluşur. Bu makale, Platon'un *Sempozyum*'unu Lacan'la birlikte okuyarak ve *Sempozyum*'daki tüm konuşmacıları sırasıyla ele alarak aşkın farklı yüzlerini ortaya koymakta, aşkın doğası ve ne olduğu meselesini psikanalitik teoriyle tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Felsefe, Psikanaliz, Platon, Jacques Lacan.

On Love: Reading Plato with Jacques Lacan

Abstract

The question 'What is love?' has occupied poets and philosophers for thousands of years. Is it only to see love as a miracle that is praised by extolling its virtues, or to expose its cruelty and illusions by expressing the pain and despair that follows? Some psychoanalysts seeking answers to these questions about the 'what' of love have followed in the footsteps of poets and philosophers. In *Seminar VIII* (*Transference* -1960-1961), in which he deals with love in detail, Lacan chose Plato's *Symposium* (Συμπόσιον) to answer these questions. In explaining why he chose this text, Lacan reminds us that love is at the beginning of analytical practice. For this reason, Lacan treats the *Symposium* as a kind of psychoanalysis session and defines transference as something like love. Transference is something that questions love; from the point of view of analytic thought, it questions it deeply enough to reveal what is known as 'ambivalence' as a fundamental dimension of love. This is precisely what is done in the dialogues in the *Symposium*. The form of the discussion of love in the dialogues is intimately connected with the essence of love itself; 'love' is made up of transitions, ups and downs and paradoxes in the dialogues. This article reveals the different faces of love by reading Plato's *Symposium* together with Lacan and discussing all the speakers in the *Symposium* in turn, and discusses the nature of love and what it is with psychoanalytic theory.

Keywords: Love, Philosophy, Psychoanalysis, Plato, Jacques Lacan.

¹ Bu makale, YÖK 100/2000 projesiyle desteklenen ve Prof. Dr. Figen Ebrin danışmanlığında "Kolonyal Bir Söylem Olarak Reklam: Pırlanta Reklamlarının Lacancı Eleştirel Psikanalizle Okunması" başlığıyla Meltem Güler tarafından hazırlanan Doktora tezinden üretilmiştir.

² Dr., Akdeniz Üniversitesi, İletişim Fakültesi. meltemguler1970@gmail.com

Aşk; Antik Çağ filozoflarından günümüz düşünürlerine, ozanlardan edebiyatçılara kadar en fazla yerilen ve bir o kadar da yüceltilen, derin bir azapla büyük bir mutluluk arasında, yıkımla varoluş arasında bir duygu olarak dile getirildi. Antik Yunan ve Roma'da aşk yaygın olarak bir saldırı olarak nitelendirildi ve Aşk Tanrısı (Antik Yunan'da *Eros* ve Roma'da *Cupid*), sevgiliyi bir meşaleyle fiziksel olarak yakan ya da sevgiliyi oklarla vuran biri olarak tasvir edildi. Antik Yunan geleneği, tıpkı Freud'un "libido" terimine benzer şekilde çok iyi bilinen "Eros" terimini sağladı. Bu iki kavram daha ziyade arzuya yönelir. Orta Çağ'ın başlarında Andreas Capellanus, Latince aşk anlamına gelen *amor*'u, 'kanca' anlamına gelen *amus* kelimesinden türetmişti: "Aşık olan, arzusunun zincirlerine yakalanır ve kancasıyla başka birini yakalamak ister." Bu Orta Çağ papazı "daha büyük bir azap yoktur" diyerek aşktan bir tür acı çekme olarak söz ederken diğer yandan şöyle devam etmişti: "Ah, insanı bu kadar çok erdemle parlatan ve kim olursa olsun herkese pek çok güzel karakter özelliği öğreten aşk ne harika bir şeydir!"⁴ Binlerce yıldır aşktan bahsederken bu yerme ve övme hiç değişmedi. Ancak aşkı basitçe onaylamak ya da reddetmek ya da aşkı muhteşem bir mucize olarak övmek veya zararlı bir bela olarak yermek yerine 'Aşk nedir?' diye sorulduğunda durum çok daha karmaşık bir hal alacaktı: Birine göre aşktan bahsetmek teolojiden bahsetmektir, aşk bize tanrılar tarafından gönderilmiştir; bir başkasına göre aşk, birine aşık olmadan önce değeri kesin olarak anlaşılması gereken bir yatırımdır; bir üçüncüsüne göre aşk, partnerler arasındaki farklılıkları bir tür müzikal uyum içinde çözüme kavuşturan şeydir. Dördüncüsüne göre aşk, insanın diğer yarısını bulma ve onunla yeniden kaynaşma çabasıdır; beşincisine göre aşk, barışçıl ve adil, ılımlı, ölçülü ve akliselimdir; altıncısına göre aşk, ölümlüler ve ölümsüzler arasında bir elçidir ve güzelliğe tapınmakla eşdeğerdir. Bu altı aşk görüşü, yani aşk hakkında farklı görüşlerin tümü Platon'un *Sempozyum*'unda bir araya gelir.⁵

Sempozyum'un en önemli aktörü ise, sık sık aşkı dile getiren Sokrates'tir. Platon, *Lysis*'te aşk hakkında bir şeyler bildiğini açıkça iddia eden Sokrates'⁶ sahneye koyar. Sokrates burada, aslında âşık ve sevgilinin farklı şeyler olduğunu ima eder. Lacan buradan hareketle, "özünde âşık [εραστής (*erastês*)] ve sevgiliyi [ἐρώμενος (*erómenos*)] oluşturan iki kavramın, yani seven ve sevilen konumlarının hiçbir şekilde örtüşmediğine"⁷ dikkat çeker. Aşkın tüm sorunu aslında budur. Aşk meselesini en geniş biçimde ele alan Lacan'ın *Sempozyum* tartışmasında diyalogun ilerleyişi, paradoksları ve geçişleri, aşkın özüyle yakından ilişkilidir. Diyalogu takip etmenin zor olması, kafa karıştırıcı sorular ve açmazların tamamı bizzat aşkın kendisine özgüdür.⁸ *Sempozyum*'da hangi konuda konuşulacağını Eryximachus belirler; ancak önerdiği konunun fikir babası (πατήρ τοῦ λόγου) Phaedrus'tur. *Sempozyum*'da aşk üzerine yapılan ilk konuşma ya da Eros'a düzülen övgülerden ilki, Phaedrus'un konuşmasıdır.

1. Phaedrus'un Konuşması: İlahi Aşk

Phaedrus için aşktan bahsetmek, kısaca teolojiden bahsetmektir; çünkü ilahi aşktan ve özellikle onun etkilerinden söz eder. Phaedrus, aşkın μέγας θεός (*mégas theôs*) olduğunu, yani "büyük bir tanrı olduğunu" söyleyerek başlar.⁹ Phaedrus, aşk sorununu tanıtmak için Aşk'ın neredeyse tanrıların en eskisi olduğu ve Kaos'tan hemen sonra doğduğu fikrine atıfta bulunur. Aşk aynı zamanda Parmenides'in şiirinin gizemli tanrıçası, ilk tanrıça tarafından düşünülen ilk tanrıdır.¹⁰ Aşk, insana en güzel hediyeleri verendir ve aşk, hiçbir insan çabasının yenemeyeceği bir bağıdır.

³ Jacques Lacan, *Book VIII: Transference* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2015), 3.

⁴ Andreas Capellanus, *The art of courtly love*, çev. J. J. Parry. (New York: Columbia University Press, 1990), 31.

⁵ Bruce Fink, *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference* (Cambridge: Polity Press, 2015), 12.

⁶ Platon, *Lysis*, çev. F. Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 38, 204c.

⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 39.

⁸ Fink, *Lacan on Love*, 172.

⁹ Platon, *Şölen*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 50, 178a.

¹⁰ Platon, *Şölen*, 50, 178b.

Phaedrus, âşıklarla sevilenlerin oluşturduğu bir ordunun yenilemez olduğunu söyler.¹¹ Bir insan sevgilisinin önünde utanmaktansa “ölmüş olmayı tercih eder.”¹² Lacan'a göre bu, “en uç noktada, nihai fedakârlığın kalbinde aşkın yer almasına yol açar.”¹³

Aşkın herkese tanrısal bir cesaret verdiğini söyleyen Phaedrus'a göre, bir başkası uğruna ölmek de sadece âşıkların yapabileceği bir şeydir; aynı şey kadınlar için de geçerlidir. Pelias'ın kızı Alcestis Yunanlılara bunu göstermiştir.¹⁴ Alcestis, Euripides'in en güzel tragedyalarından birine de esin kaynağı olmuştur. Bu, Lacan'ın trajedi bölgesini—yani iki ölüm arası—sınırlayan şey olarak formüle ettiğini bir kez daha örnekendirir. Alcestis örneğinde, Kral Admetus mutlu, ama ölümün aniden yaklaştığının sinyalini verdiği bir adamdır. Alcestis (kralın karısı) aşkın vücut bulmuş hali, ölümün hakkını vermek için kralın yerini almaya, onun yerine ölmeye istekli olan tek kişidir.¹⁵ Bu davranışı, insanların olduğu kadar tanrıların da çok hoşuna gitmiştir. Bu nedenle de tanrılar tarafından çok az sayıda kahramana verilen ayrıcalık ona da verilir; ruhu Hades'in dibinden çıkarılır. Diğer taraftan Orpheus, karısı Eurydice'i aramak için cehenneme inmeyi başarmış, ama bir hata yüzünden eli boş dönmüştür. Phaedrus, Orpheus'un yaptıklarını tanrıların hiç takdir etmediğini söyler. Hades'e gittiği zaman tanrılar ona sadece kadının hayaletini gösterirler, ama kendisini vermezler; çünkü Orpheus'un ruhunu zayıf bulmuşlardır. Orpheus'un Alcestis gibi aşk uğruna ölmeye cesareti yoktur; o sadece canlı olarak Hades'e girip çıkmak istemiştir.¹⁶ Bu nedenle de tanrılar onu cezalandırarak bir kadın tarafından öldürülmesini sağlamışlardır.¹⁷ Tanrılar, dostu (aşığı) Patroclus uğruna bilerek ve isteyerek yaşamından vazgeçen Thetis'in oğlu Akhilleus'u Kutlular Adası'na göndermişlerdir. Bu seçim kendi başına, Alcestis'in fedakârlığı kadar belirleyici kabul edilir. Phaedrus'a göre ölümden, Alcestis gerçekten Admetus'un varlığının yerini alır veya onun yerine geçer. İkame veya metafor burada tam anlamıyla gerçekleşir. Eksik bir özne olarak *erastés*'in (seven kişinin) işlevi, *erómenos*'un, (sevilen nesnenin) işlevinin yerine geçtiği ya da onun yerine ikame edildiği ölçüde aşkın anlamı üretilir: “Bir gösteren olarak aşk—bizim için bir gösterendir, başka bir şey değildir—bir metafordur; metaforu ikame olarak anladığımızı varsayarsak.”¹⁸ Phaedrus, Akhilleus'u Alcestis'le açıkça karşılaştırdığından ve teraziye de tanrıların aşk ödülünü Aşil'e vermesinden yana çevirdiğinden, bu, Alcestis'in *erastés* (âşık) konumunda olduğu anlamına gelir. Akhilleus, sevgili konumunda olduğu sürece onun fedakârlığı Alcestis'inkinden çok daha takdire şayan kabul edilir.

Sempozyum'un sonuna kadar tartışılan soru aşkın bir tanrı olup olmadığıdır ve Lacan sonunda öyle olmadığını anlaşıldığını belirtir. Tanrılar simgesel, imgesel ve gerçek olanla ilişkili olarak “kesinlikle gerçeğe aittirler.”¹⁹ Lacan bu yorumuyla aslında doğanın farklı yönleriyle ilişkili tanrıların çokluğuna atıfta bulunur; onlar fırtına, şimşek, gök gürültüsü ve rüzgâr gibi doğal olaylarda içkindir. Antik Yunan'da tanrılar, dünyanın dokusunun ayrılmaz bir parçasıdır ve onun her yönüyle ilgilidir.²⁰ Lacan, tüm bunların Hıristiyanlıkla değiştiğini öne sürer:

Vahyin zirvesi, numen, gerçek parlaklık ve görünüm olarak Tanrı kavramıyla karşılaştırıldığında—bu temeldir—Hıristiyan vahyinin mekanizması tartışmasız bir şekilde kavramın indirgenmesine ve son tahlilde ortadan kaldırılmasına götüren yol boyunca konumlanmıştır. Gerçekten de Hıristiyan vahyinin Tanrısını yerinden etme—ve aynısı dogma için de geçerlidir—Söz'e, Logos'a kaydırma eğilimindedir.²¹

¹¹ Platon, *Şölen*, 51, 178c-179a.

¹² Platon, *Şölen*, 52, 179a.

¹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 46.

¹⁴ Platon, *Şölen*, 52, 179b.

¹⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 46.

¹⁶ Aşkta liyakat yarışmasından elenen 'Orpheus' karakteri, metinde 'Alcestis' ile 'Aşil' arasındaki farkı belirlemek için verilmiştir.

¹⁷ Platon, *Şölen*, 52-53, 179d-e.

¹⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 40.

¹⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

²⁰ Fink, *Lacan on Love*, 175.

²¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

İnsan böylece o ana kadar gerçekte karşılaştığı vahiylere artık Logos'ta, imleyen eklemlenme düzeyinde arayacaktır.²² Hakikat artık maddi işaretlerde değil, konuşmanın kendisinde, kavramların kendi tutarlılığında, göstere-nin içsel tutarlılığında aranır. Ancak, insan halâ aşkının onayını gerçekte arama aşamasını tam olarak aşmamıştır: “çiçekler topluyoruz ve her bir yaprağı koparıırken ‘beni seviyor, beni sevmiyor’ diyoruz... Orada, dilediğimiz şeyin bir tür gerçek veya nesnel teyidini arıyoruz.”²³ Gerçeğin ilk tasavvuru veya icadı ‘Aşk’tır ve Lacan’a göre tanrılar, gerçeğin tezahürüdür; bu tezahürden simgesel bir düzene herhangi bir geçiş, insanı gerçeğin ifşasından uzaklaştırır. Bu yüzden ondan ancak mit yoluyla bahsedilebilir ki bu da formüle, metafora veya *erómenos* yerine *erastés*'in kullanılmasına yönlendirir.²⁴ Bu metafor, aşkın anlamını oluşturur.

2. Pausanias'ın Konuşması: Zenginlerin Psikolojisi

Pausanias, belki de farkında olmadan, aşkın bir tür yatırım içerdiği fikrini sunar; bu yatırımın yalnızca belirli bir değeri olan ortaklara yapılması gerektiğini savunur. Söylemini Freudyen terimlerle tercüme etmek gerekirse, her bir kişinin yalnızca belirli bir libido miktarı vardır ve faiziyle geri alabilmek için bu libidoyu akıllıca kullanmak ister. Kişi eğer yanılıyorsa ve libidosunu yerleştirdiği kişinin sandığı kadar değerli, erdemli olmadığı ortaya çıkarsa, yine de erdem ve değer peşinde olduğu için bundan dolayı kınanamaz. Böyle bir ilişkiyel hesabın kapitalizmden kaynaklandığı düşünülebilir; ancak çok daha eskilere uzanır.²⁵

Pausanias'ın konuşması, iki aşk düzeni arasındaki ayrımla başlar. Pausanias'a göre, tek bir aşk yoktur. Bu nedenle, aşka dair methiyeler ve aşkın övülmesi (*épainos*), aşkın tek olmadığı gerçeğiyle başlamalıdır. “Aşk ve Afrodite (*Aphrodite*) birbirinden ayrılmaz; ama iki Afrodite olduğuna göre iki de aşk var demektir.”²⁶ Afrodite'in birinin kadınlarla hiçbir ilgisi bulunmaz, annesi yoktur; zira Uranüs'ün Cronos tarafından hadım edilmesiyle oluşan yağmurun Dünya'ya yansımasından doğmuştur. Gök tanrıça Urania, yani Cennetsel Afrodite buradan doğduğundan cinsel farklılığa hiçbir şey borçlu değildir.²⁷ Diğer Afrodite, Zeus ve Dione'nin kızıdır.²⁸ Erkek ve kadından oluşan bu Afrodite'e Pandemos denir. Pandemos Afrodite'i halka ait bir şeydir, çoğu insanın aşkı buna benzer; ilgi alanı ruhtan çok bedendir.²⁹ Burada Pausanias'ın konuşmasındaki küçümseyici, aşağılayıcı ton açıkça görülür. Pandemos Afrodite'i ‘ortak Venüs’tür ve tamamen plebyendir. Pausanias'ın konuşmasının etrafında geliştiği tema budur.³⁰

Pausanias'a göre, erdem âşıkta da bulunur; yani sevgilide aradığı şeye göre seçimini yapma biçiminde belirle-nir. Sevgilide aradığı, sevgiliye verilecek bir şeydir. Lacan'a göre bunun takasla bir ilgisi vardır.³¹ Aşık, ‘amacı zekâ ve liyakat, mükemmellik alanının tamamı ἀρετή (*aretè*-erdem) olan bir şeye’ katkıda bulunabileceğini gösterir. Sevgili, genel olarak ‘παίδεια (*paideía*-eğitim) ve σοφία (*sophía*-bilgi) kazanmaya ihtiyaç duyar. Bulacakları yer burasıdır ve Pausanias'ın dediğine göre, burada en üst düzeyde bir ortaklık oluşturacaklardır.³² Bu çift bir satın alma, kâr, edinme veya sahip olma düzeyinde bir araya gelir ve sonsuza dek sözde daha yüksek aşk biçimini ifade eder: “eşleri değişse de yüzyıllar sonra ‘Platonik aşk’ olarak anılacak olan aşk budur.”³³

²² Lacan, *Book VIII: Transference*, 44.

²³ Fink, *Lacan on Love*, 176.

²⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 51-52.

²⁵ Fink, *Lacan on Love*, 176.

²⁶ Platon, *Şölen*, 54, 180d.

²⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 54.

²⁸ Bkz. Lacan *Book VIII: Transference*, 54. Şimdiki dünyayı yöneten Zeus'un gelişiyile ilgili tüm tarih, onun düşmanı olan Titanlarla olan ilişkilerine bağlıdır ve Dione bir Titandır.

²⁹ Platon, *Şölen*, 54-55, 180e-181b.

³⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 54-55.

³¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 55-56.

³² Platon, *Şölen*, 59, 184e.

³³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 56.

Pausanias, aşkın filizlenmesi ve sevgiliye kur yapılması konusunda çok katı/ciddi kurallar getirilmesini talep eder; bu kurallar çok fazla iyiliğin, πολλή σπουδή (*pollé spoudé*—çok çalışma, emek) değerinin, buna değmeyen acele mi şeyler uğruna israf edilmemesi gerektiği içindir; çünkü yatırım açıkça tehlikededir.³⁴ Bu bakımdan sevgiliye, özgür doğmuş olan kadınlara erişimin sınırlandırılması, yasaklar ve yasalarla sağlanır. Bu kadınlar kendi içlerinde bir isim, değer, soyluluk gibi şeyleri temsil ederler; bu yüzden emirlerle korunurlar. Lacan'a göre, Pausanias'ın konuşmasında 'zenginlerin psikolojisi' görülür. Burjuvazinin yükselişinden çok daha önce de zenginler vardır; hatta zenginler, zamanın başlangıcından beri var olmuşlardır.³⁵ Zengin insanların psikolojisi tamamen başkalarıyla ilişkilerinde söz konusu olanın 'değer' olduğu gerçeğine dayanır; bu tam anlamıyla 'mal sahipliği' meselesidir. Burada söz konusu olan sevgiliye sahip olmaktır; çünkü o, iyi bir sermaye kaynağıdır. Lacan, birinin ilişkiler hakkındaki düşüncelerine değerini nasıl girebileceğini örneklemek için ünlü ve zengin bir adamın hikâyesini anlatır:

Oldukça ünlüydü ve [...] Aşırı derecede zengin bir adamdı ve elmaslarla dolu kasaları vardı. Zengin bir Calvinistti. [...] söz konusu Calvinist, ölümden sonraki yaşam için burada, Dünya'da elde ettiği fazilet sırasına aynen bir hesap defterindeki girişleri ele alacağı gibi davrandı. Tüm eylemleri, ahiret için iyi stoklanmış bir kasa elde etmeye yönelikti. Bir gün, her zaman çok dikkatli sürmesine rağmen, arabasının tamponuyla sokakta birine çarptı. Ezilen kişi onu adeta silkeledi. Güzeldi ve bir kapıcının kızıydı, [...] Özür dilemesine soğuk tepki verdi, kendisini tazmin etme önerisine daha da soğuk, gidip birlikte akşam yemeği yeme tekliflerine daha da soğuk...Kısacası, mucizevi bir şekilde karşılaştığı bu nesneye erişimi giderek zorlaştıkça, onun hakkındaki görüşü de giderek yükseldi. "İşte kesin bir değer" dedi kendi kendine. Bütün bunlar onu evliliğe götürdü.³⁶

Zengin bir adam istediğini satın alabilir. Ancak bu hikâyede kadın, tam da onun parasını reddettiği ve ona karşı tamamen ilgisiz davrandığından, onun için çok değerli hale gelir. Bu şekilde, kendisini karşılaştırma ölçeğinin dışında konumlandırır; bu kadın onun için tüm nesnelere bitiren bir nesne—yani bir objet *a*—haline gelir.³⁷ Genç kadının yapmayı başardığı şey, zengin adamda bir arzu uyandırmak, ona sahip olmadığı ve potansiyel olarak isteyebileceği bir şey olduğunu göstererek onun içindeki eksikliği ortaya çıkarmaktır. Lacan'ın dediği gibi "arzu, terimin hiçbir anlamıyla iyi (*un bien*) değildir; [...]; *bien* aynı zamanda mülkiyet veya mal anlamına da gelir."³⁸ Bu hikâyede, Pausanias'ın konuşmasında ortaya konan temanın aynısı bulunur; çünkü Pausanias aşkın ne ölçüde bir değer olduğunu anlatır. Aşk adına yapılan her şeyin affedileceğini söyler. Ancak, eğer bir adam borç para almak veya bir konum, bir kamu görevi ya da sosyal avantaj elde etmek için bir âşık gibi davranırsa, yani istediği şeyi rica ederek, yalvararak, yeminler ederek, kapılarda yatarak elde etmeye çalışırsa kendi onurunu kırmış olur.³⁹ Dalkavukluk, bir efendinin istediğini elde etmek için kullanabileceği değerli bir araç değildir. Ancak Pausanias'a göre, "âşıkların sevgilileri için dalkavukluk etmelerinde kötü anlamda eleştirilecek bir şey olmadığından"⁴⁰ bu durumda aldatılmak asla utanç verici değildir. Pausanias'ın konuşması, Antikçağ'da aşk arayışının bir tür ahlaki yüceltilme olduğu gerçeğinin bir örneğidir. Lacan, Pausanias'ın 'bir değer olarak aşk' söylemini Platon'un saçmalık olarak gördüğünü varsayar. Bu varsayımın nedeni, Pausanias'ın konuşmasını aşırı gülünç bulan 'Aristophanes'in gülme hicivleri'dir. Platon için de Pausanias'ın konuşması oldukça gülünçtür. Pausanias'tan sonra sıra Aristophanes'tedir; ancak hicivleri yüzünden sırasını Doktor Eryximachus'a verir.

3. Eryximachus: Uyum Olarak Aşk

Eryximachus, konuşmasına kendi sanatına dair sözlerle başlar; bir hekim olarak konuşur ve tıbbın tüm sanatların en iyisi olduğunu ilan eder. Eryximachus'un konuşmasında, herhangi bir tıbbi konum için gerçekten temel olan

³⁴ Platon, *Şölen*, 55, 181d-e.

³⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 56.

³⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 57-58.

³⁷ Fink, *Lacan on Love*, 176-177.

³⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 65.

³⁹ Platon, *Şölen*, 57, 183a-b.

⁴⁰ Platon, *Şölen*, 59, 184c.

harmonia (ἁρμονία) kavramı, uyum veya ahenk ilkesi baskındır.⁴¹ Bu konuşmada, müziğin aşkı düzenleyen ahenk ilkesini sağladığı söylenir: “Aynı ve öteki, yani iki farklı eş, uyum içinde çözülür.”⁴² ‘Müzikal uyum’, Eryximachus tarafından aşk için güzel bir metafor olarak alınır; eşler aynı değildir, aynı notayı çıkarmazlar; ama birlikte kulağa hoş gelirler. Eryximachus’un konuşmasının gündeme getirdiği, anlaşmazlık ve uyum kavramı, başka bir deyişle psikanaliz için normalliğe kıyasla anomalinin işlevi kavramı, etkileyici bir yere sahiptir:

Beden iki tür aşkı kapsar. Bedendeki sağlık ve hastalığın birbirlerine benzemeyen şeyler olduğunu herkes kabul eder. Beden, birbirine benzemeyen şeyleri sever ve ister. Bu nedenle sağlık ve hastalığa ait sevgiler birbirinden farklıdır. Bu yüzden Pausanias’ın dediği gibi, âşık olunması gereken insanlara âşık olmak güzel, olunmaması gerekenlere âşık olmak çirkindir. Beden söz konusu olduğunda da bedendeki güzel şeyleri, yani sağlığı geliştirmek iyi bir şeydir. Zaten hekimliğin konusu da budur. Eğer hekimliğin kurallarına uyulacaksa bedenin kötü ve hastalığa neden olacak şeylerden kaçınmasını sağlamak gerekir. Kısacası hekimlik, bedene ait güzel şeyleri dolma ve boşalma ilişkisi içinde inceleyen bilim dalıdır.⁴³

Eryximachus özetle, “tıp bedenlerin erotizm bilimidir” der: “ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν (*epistémē ton tou rimatos erotikón*).”⁴⁴ Lacan’a göre, “psikanalizin verilebilecek daha iyi bir tanımı olamaz.”⁴⁵

Eryximachus, harmoniyi tanımlarken kendilerinden yaklaşık bir asır önceki bir yazarın, Efesli Herakleitos’un çalışmasında bulunan paradoksa dikkat çeker. Herakleitos’a göre, “birlik kendisinin karşıtıyla ortaya çıkar, tıpkı yay ve lirin oluşturduğu ahenk gibi.”⁴⁶ Herakleitos, tiz ve pes arasındaki karşıtlığa rağmen bu ikisinin gittikçe birbirleriyle ahenkli hale geldiklerini ve bunun da müzik sanatı sayesinde ortaya çıktığını söyler. Herakleitos’un formülasyonuna karşı önyargılı olan Eryximachus, değiştirilmesi gerektiğini düşünür. Eryximachus’un önyargısını Lacan paylaşmaz; “zamanımızda bunun ötesine geçildiğini, karşıtların, karşıtlıkların ve aslında uyumsuzluğun doğurganlığına inanıldığını”⁴⁷ söyler. Uyum, Sokrates’in *Phaedo*’daki ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin tartışmasını çağrıştırdığı süreç “uyum olarak ruh fikrinin ta kendisidir.”⁴⁸ İki muhatabı, bu ruhun, maddi unsurların—birlikteliği ruhun uyumunu oluşturan—dağılmasıyla aynı anda kolayca yok olabileceğine itiraz ettiğinde, Sokrates sadece ruhun katıldığı uyum fikrinin kendisinin aşılmaz olduğunu ve değişmezliğini sorgulayabilecek her şeyin yaklaşması üzerine kayıp gideceğini veya kaçacağını söyleyerek yanıt verir. Lacan burada şu yorumu yapar: “Var olan herhangi bir şeyin Platonik ideaya cisimsiz öz olarak katılabileceği fikri, doğası gereği kurgusal, yani bir yanılsama olduğunu kanıtlar.”⁴⁹ Başka bir deyişle, Lacan hem burada hem *Phaedo*’da Platon’un biçimler teorisini—yani *İdealar*’ı—hiçbir şekilde tam olarak onaylamadığına dair ipuçları görür.⁵⁰ Aşkı tartışırken Platon’un komedi yolunu seçtiği açıktır.⁵¹

Eryximachus, aşkın etkileriyle ilgili olarak astronomiden söz ederken, insan sağlığının ince düzeniyle ilişkili olarak yakınsamaya (*confluer, s’accorder*) çalışılması gereken uyum, mevsimlerin düzenini belirleyen uyumun aynıdır. Belli mevsimlere hâkim olan aşk olunca, insanın kendini kaptırdığı kendini beğenmişlik, aşırılık sonucunda felaketler, kargaşalar, Eryximachus’un deyişimiyle “yıkım” ortaya çıkar. Bu başlık altında salgın hastalıklar, aynı zamanda don, dolu, yangın ve bir sürü başka şey de yer alır.⁵² Lacan’a göre Eryximachus, insanın mikro kozmos olduğu fikrini, yani insanın kendi içinde doğanın bir özeti ya da imgesi olduğunu değil, insan ve doğanın bir ve aynı olduğunu

⁴¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 69.

⁴² Fink, *Lacan on Love*, 179.

⁴³ Platon, *Şölen*, 61, 186b-c.

⁴⁴ Platon, *Şölen*, 61, 186c.

⁴⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 71.

⁴⁶ Platon, *Şölen*, 62, 187b.

⁴⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 73.

⁴⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 73.

⁴⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 74.

⁵⁰ Fink, *Lacan on Love*, 180.

⁵¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 74.

⁵² Platon, *Şölen*, 63-63, 188a-b-c.

onaylar; yani insan kozmik bileşenlerin uyumudur.⁵³ Aristophanes'in konuşmasının eşliğine gelinen yer burasıdır.

4. Aristophanes'in Konuşması: Küresellik

Sempozyum'da aşktan layıkıyla bahseden, Platon'un aşk hakkında en iyi şeyleri ona söylediğini vurguladığı tek kişi bir palyaçodur. Platon'un düşüncesine göre, komik şairler, palyaçolardır ve Aristophanes de bir palyaçodan ibarettir. Lacan pek de ayaktakımı (*hoi polloi*) olmayan Aristophanes'in aynı zamanda müstehcen bir karakter olduğunu belirtir.⁵⁴ Platon'un aşk hakkında en iyi şeyleri söylemek için bu türden bir karakteri seçmesi dikkat çekicidir. Aristophanes, bir soytarıdan beklenmeyecek türden oldukça sofistike bir açıklama yapar; ancak Platon tam da bu yüzden ona bunu söyler: "hiç kimse [...] her aşkın diğeriyle birlikte olmaktan bu kadar büyük ve derin bir keyif almasının nedeninin yalnızca seks olduğunu düşünmez."⁵⁵ Bunun Yunancası şu şekildedir: οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς (*hoittos epi megales spoudés*). Burada geçen *spoudé* kelimesi, Aristoteles'in trajedi tanımındaki σπουδή (*spoudé*) ile aynıdır ve bu kavram ilgi, özen, şevk ama aynı zamanda ciddiyet anlamına da gelir: "Aslında birbirini seven insanların komik bir ciddiyetleri vardır."⁵⁶ *Sempozyum*'daki diğer konuşmaların hiçbir anında aşk, Aristophanes kadar trajik bir şekilde veya ciddiyetle ele alınmamıştır. Burası, modern insanların aşkı konumlandığı aynı seviyededir. Yani, aşkın yüceltilmesinden sonra sevilen nesnede ikamet ettiği varsayılan öznenin narsistçe abartılmasıdır.⁵⁷ Bu noktada, Aristophanes'in konuşması bir *dioecisme* içerir: "διασχισθησόμεθα (*diaschisthisómetha*); onun konuşmasında yer alan ikiye ayrılmış bir varlık, bir *Spaltung* veya yarılma söz konusudur."⁵⁸ Bu durum Lacan'ın geliştirdiği 'arzu grafiği'ndekiyle aynı olmasa da kesinlikle tamamen alâkasız da değildir.⁵⁹ Arzu grafiğinin (III) alt kısmında yer alan *i(o)* ve *e*'yi birbirine bağlayan eksen (*i(o)→e*), ilk yabancılaşmanın da gerçekleştiği imgesel özdeşleşme konumudur. İmgesel yabancılaşma hiçbir zaman yok olmaz ve libidonun bir imaj üzerinde sabitlenmiş olduğu her defasında yeniden ortaya çıkar. Lacan'a göre, *Ben*'i imgesel bir enstans olarak düzenleyen uğrak da burasıdır. Özne ayna aşamasından başlar ve sembolik yasalar aracılığıyla '*ideal-ego*'dan '*ego-ideali*'ne doğru hareket eder. Öznenin aynasal görüntüde kavuştuğu yanılmalı bütünlük duygusu, öznenin yaşamı boyunca peşini bırakmayacak olan varlık yanılmalılarının ilk pratiğidir. Bu tam da Aristophanes'in, "aşkın, insanların bir zamanlar sahip olduğu bütünlüğü aramak olduğunu" ima eden konuşması ile Lacancı psikanalizin kesişme noktasıdır. Grafikte, bölünmüş özne (\$) ile başlayan çizgi, simgesel özdeşleşme I(O) ile sonlanır. Odağın küçük öteki'deki imgesel yabancılaşmadan büyük Öteki'deki dilsel yabancılaşmaya kaymasının bir sonucu olarak özne, ikili bir yabancılaşmaya maruz kalır. Bu da karşılığında, sembolik "Öteki" filtresiyle her zaman bir ilişki paylaşmak zorunda olan "bölünmüş özne"yi üretir. İmgesel ve simgesel özdeşleşme arasındaki döngüsel hareket daima belli bir boşluk yaratır. Bu boşluk Grafik III'te "Che vuoi?" ile gösterilmiştir. "Che vuoi?" sorusu, tam da talep ile arzu arasındaki *Spaltung*'a (yarılmaya), uyumsuzluğa tekabül eder.

⁵³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 76.

⁵⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 85.

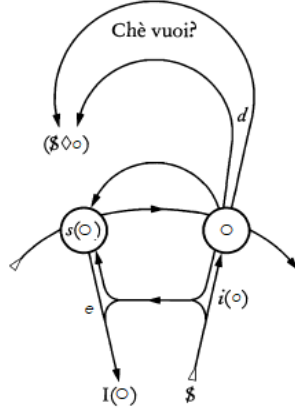
⁵⁵ Platon, *Şölen*, 69, 192c.

⁵⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 86.

⁵⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 87.

⁵⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 62.

⁵⁹ Arzu grafiği, arzunun yapısının topografik bir temsilidir. Ardışık dört aşamadan oluşan arzu grafiğinin ancak her aşaması birbirinden bağımsız, kendinden önceki, kendinden sonraki ve bir bütün olarak okunması sonrasında anlamlı hale gelir. Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Lacan, *Écrits*, çev. Bruce Fink. (New York-London: W. W. Norton&Company, 2006).; "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," çev. J. Hulbert, *Yale French Studies* sayı: 55-56 Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise (1977): 11-52.



Arzu Grafiği III:⁶⁰Arzu Grafiğinin Üst Düzeyi-“Ché vuoi”.

Arzu ile narsistik özdeşleşmenin eklemeli olduğu yer de burasıdır. “Aristophanes’in bahsettiği bölünmeden doğan varlıkların doğumunu takip eden ilk davranış, bu varlıkların her birinin öncelikle diğer yarısını aramasına, sonra diğer yarısına inatla ve umutsuzca yapışmasına neden olan paniğe kapılmış bir kaderdir: “onunla bir araya gelemediği için diğer yarısının yanında yok olmak.”⁶¹

Aristophanes’in söylemi, *Timaeus*’ta ifade edildiği şekliyle Platon’un *sphairos*’uyla (küreyle) alay eder. Aristophanes’in hayal ettiği üç tür kürenin, yani tamamı erkek olan, tamamı dişi olan, erkek ve dişi olan (androjenler olarak adlandırılan) kökenleri vardır. Erkekler Güneş’ten, kadınlar topraktan, androjenler ise Ay’dan gelir. Küresel şekle duyulan hayranlığın ana kaynağını ortaya çıkaran bir şey burada yüzünü gösterir. Bu, kimsenin asla uğraşmaması veya yarışmaması gereken şekildir. “Platon’un verdiği tesadüfi örnek, hiçbir şeyin dışarı çıkmadığı, tutunamadığı şekillerde söz konusu olanın temellerinin imgesel yapıda olduğunu gösterir.”⁶² Aristophanes’in söyleminde ikiye bölünmüş bu varlıklar, mitsel bir zaman olduğu için belirtilmeyen x zamanında, beyhude bir yeniden kaynaşma girişiminde ölürlere; yani, yeryüzünde üremek için boşuna çabalamaya mahkûmdurlar. Bu söylem, aynı zamanda küre türünden şekillere duyulan hayranlığın duygusal olduğu ölçüde iğdişin *Verwerfung*’una (haciz) bağlı olduğuna da işaret eder. Aristophanes tarafından icat edilen insanların küresel doğası, bu küresellik/dairesellik, metinde *σφαίρα* (*sphaíra*) kavramıyla ısrarla tekrarlanır. *Sphaíra* (küre) yuvarlaktır, doludur, halinden memnundur, kendini sever ve her şeyden önce ne göze ne de kulağa ihtiyacı vardır; çünkü tanım gereği canlı olabilecek her şeyin zarfıdır. Bunun sayesinde, mükemmel bir canlı varlıktır. “Kürenin ne gözleri ne kulakları ne ayakları ne de kolları vardır; geriye tek bir hareket, mükemmel hareket kalır: kendi etrafında bir daire çizerek dönmek.”⁶³ Bu şekil, yani *sphairos*, Empedokles’in de dediği gibi, eril olarak “sınırsız, her yönden kendine özdeş bir varlıktır. Bir top şeklini alan *σφαίρος κυκλοτερής* (*sphairos kukloterés*/ küre), asil yalnızlığında kendi halinden memnun ve kendi kendine yeten bir şekilde hüküm sürer.”⁶⁴ Eski düşünceye musallat olan *sphairos*, Empedokles’in dünyasının merkezinde, metafiziğinde, Philie veya Philotes dediği aşka özgü birleştirme aşamasının aldığı şekildir.

Tarih boyunca küreye duyulan hayranlığın, bu tür şekillere olan bağlılığın, Lacan duygusal olduğu kadar kastasyonun reddi ya da inkârıyla da bir ilgisi olduğunu öne sürer.⁶⁵ Lacan, filozofların ve bilim adamlarının küreler hakkında gerçekten ilgisini çeken şeyin, kendi başlarına mükemmel, kusursuz, uyumlu ve hiçbir şeyden yoksun

⁶⁰ Lacan, *Écrits*, 690[815].

⁶¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 87.

⁶² Lacan, *Book VIII: Transference*, 93.

⁶³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 92-93.

⁶⁴ Akt., Lacan, *Book VIII: Transference*, 89.

⁶⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 93.

olmamaları değil, kastrasyon ihtimaline hiçbir şey sunmamaları olduğunu ileri sürer: “Bir küre ikiye bölünebilir, ama kendi başına hadım edilemez.”⁶⁶ Platon'un trajedi anlayışının, burada ilk ve tek kez, 'cinsel organı' olduğu gibi ciddi bir meseleyle, aşkla ilgili bir söylemde devreye sokma olgusu etkileyicidir. Bu, Lacan'ın sonunda her zaman fallusa bir gönderme olan komedinin ana kaynağı için gerekli olduğunu söylediği şeyi doğrular⁶⁷ ve bundan bahsedebilecek tek kişi Aristophanes'tir.

5. Agathon'un Konuşması: Eros'un *Atopia'sı*

Antik tragedyada 'ikinci ölüm' buyruğu her zaman mevcuttur; ama örtülü bir biçimde mevcut olduğundan, suçlu bir taraf olmaksızın biriken ve cezayı hak etmeyen bir kurban tarafından ödenen borçla bağlantılı olarak kabul görebilir ve formüle edilebilir. Kısacası bu, Lacan'ın arzu grafiği'nin tepesinde, bilinçdışının topolojisi için temel olan telaffuz çizgisinde⁶⁸ yazdığı “bilmiyordu” olarak düşünülmelidir (Ché vuoi?/Öteki benden ne istiyor?/Öteki'nin arzusu ne?). Freud'un Oedipus trajedisinde temel figürünü bulma nedeni, Oedipus'un babasını öldürdüğünü 'bilmemesi' ve annesiyle evlenmesi gerçeğinde yatar.⁶⁹ Lacan'ın bu hatırlatması, aşk üzerine konuşma yapanın trajik şair Agathon olmasının neden ilginç olduğunu anlamak için gereklidir.

Sokrates ikinci ölüm konusunda hiç tereddüt etmez ve diyalektiğinde, gösterenin tutarlılığını mutlak bir güce, kesinliğin yegâne zemini olma gücüne yükseltmesiyle somutlaşan bu ikinci ölümden, ebedi yaşamı bulacağını iddia eder. Kendisi için hâlâ var olanlara, yani ölümsüzlere katılacağından şüphe duymaz. 'Ölümsüzler' kavramı onun düşüncesinden çıkarılamaz; Lacan bu noktada can alıcı bir soru sorar: “Sokrates'in arzusu ne?”⁷⁰ Lacan'ın cevabı, Sokrates'in bilim fikridir ve bunun tekabül ettiği pozisyon 'arzu *atopia'sı*dır. *Atopos*, sınıflandırılmayan veya konumlandırılmayan bir durumu ifade eder; *atopia*, hiçbir yere koyulamayandır. Sokrates'in 'arzu *atopia'sı*, Lacan için belli bir topografik saflık diyebileceği şeyle belli bir şekilde örtüşür.⁷¹ Zira Lacancı topolojide, iki ölüm arasındaki uzamın saf halde bulunduğu, arzunun yerini bu şekilde boşalttığı merkezi noktayı belirtir. Arzu artık oradaki yerinden başka bir şey değildir; çünkü arzu artık Sokrates için söylem arzusundan, ifşa edilmiş söylemden, sonsuza dek açığa çıkaran söylemden başka bir şey değildir. Böylesine arınmış bir arzu yerinin kendisinden önce hiç kimse tarafından işgal edilmediği varsayılırsa, Sokratik öznenin *atopia'sı* da buradan kaynaklanır.

Agathon konuşmasında, aşkı haksızlığın karşıtı olarak niteler. Aşk “bir insan ya da tanrıya haksızlık yapmadığı gibi, ona da haksızlık yapılmaz.”⁷² Çünkü “bir şeyden etkilense de asla şiddet kullanmaz, zaten şiddet onu etkilemez. Bir şeyden etkilendiği zaman işini şiddet yoluyla halletmez.”⁷³ Bu nedenle, “sevgiye verdiğimiz hizmeti isteyerek veririz” denilir. Ancak Lacan, ziyafette bulunan herkesin 'aşk'ın şiddetli ve adaletsiz olduğunu söylediğine ve her türlü adaletsizliğin, şiddetin de aşk adına yapıldığının açık olduğuna işaret eder. Aşk ya da Eros aslında çatışmanın ve şiddetin kaynağıdır. Agathon için, Hesiodos ve Parmenides'in bahsettiği kavgalar, aşkın değil Ananke'nin çocuklarıdır.⁷⁴ Agathon'a göre, Aşk ya da Eros, tanrıların en mutlusunu, en güzeli ve en gencidir.⁷⁵ Agathon, aşkın adalet, ölçülülük ve cesaretinden söz ederken, konuşmasının doruğunda aniden “şiirsel bir ölçüyle birşeyler söyleme ihtiyacı

⁶⁶ Fink, *Lacan on Love*, 179.

⁶⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 94.

⁶⁸ Grafiğin üçüncü aşamasından itibaren bilinçdışı bir nitelik kazanan süreç, dördüncü şemada bilinçdışı gösteren zincirinin eklenmesi ile daha anlaşılır bir hal alır ve bu yeni süreç telaffuz/ifade (enunciation) prensibi ile işler. Lacan burada *enunciation* terimini bilinçdışının öznesini konumlandırmak için kullanılır. Arzu grafiğindeki alt zincir, bilinç boyutunda konuşma olan ifadedir; üst zincir ise, 'bilinçdışı ifade'dir.

⁶⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 99-100.

⁷⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 103.

⁷¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 103.

⁷² Platon, *Şölen*, 74, 196b.

⁷³ Platon, *Şölen*, 74, 196c.

⁷⁴ Platon, *Şölen*, 73, 195c-d.

⁷⁵ Platon, *Şölen*, 72-73, 195a-b.

duydum” der: “Eryxsimachus kendi sanatını onurlandırmıştı, ben de aynı şekilde şairlerin sanatını onurlandıracam. Hem aşkın bir şair olduğunu hem diğer insanları şair yapabildiğini söyleyeceğim.”⁷⁶ Agathon şu iki mısra ile devam eder:⁷⁷

İnsanlar arasında barış, denizlerde sükûnet var,
Yok, bir esinti, rüzgârlar yok olmuş, keder uykuya dalmış.

Agathon kendisini şu terimlerle ifade eder: εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις (*eirènen men en anthwpois*), ‘insanlar arasında barış’, yani aşk tüm gürültüye son verir. Aşk, πελάγει δὲ γαλήνην (*pelâge de galénen*) diyerek her şeyin üstesinden gelir; bu da her şeyin durduğu, düz bir deniz (dalgasız veya rüzgârsız deniz) anlamına gelir. Antik çağda düz deniz, hiçbir şeyin yolunda gitmediğini, gemilerin Aulis’te tıkanıp ve denizin ortasında bu olay olduğunda insanların endişelendiğini ifade eder. Aşkla ilgili *pelage de galénen*’i animatmak, Lacan’a göre, burada biraz eğlenildiğini ortaya koyar: “Aşk seni mahveden şeydir, fiyaskoya götüren şeydir.”⁷⁸ Lacan, Agathon’un bu kısa mısralarının fazlasıyla provokatif olduğunu vurgular: “Aşk, artık aşk yoktur; artık rüzgârlar arasında rüzgâr yoktur, sessizlik vardır.”⁷⁹ Dizelere ilk bakışta anlaşılacağı gibi, aşk “endişeler arasında huzurla uyumaya” neden olur. Bu huzurlu uyku, Lacan’a göre, Agathon’un bir şeyle dalga geçtiğini, henüz anlamamış olma durumunda ise okuyucuyu uyandırmak için bunu tasarladığını gösterir.⁸⁰ Agathon’a göre;

Aşka sahip olanlar ellerindeki en değerli şeyin o olduğunu bilirler, sahip olmayanlar ise onu kıskanırlar. Lüks, zerâfet, arzu, hassasiyet, güzel şeyler, tutku ve istek onun çocuklarıdır. Kötüleri umursamaz ama iyileri önemser. Üzüntü, korku, istek sırasında bize yardımcı olur, güzel konuşmamızı sağlar, her zaman mücadele etmeye hazırdır.⁸¹

Lacan, yukarıda alıntılanan metni tekrar ele alarak, Yunanca karşılıklarını tespit ettiği, Agathon’un kullandığı terimlerden hiçbirinin çevirisindeki biçimiyle aşkla böyle bir paralellığe uygun olmadığını gösterir: Aşk, “Τρυφή (*Truphé*), Αβρότης (*Habrôtes*), Χλιδή (*Chlidé*), Χάριτες (*Charités*), Ιμερος (*Hitneros*) ve Πόθος (*Pothos*)”un babasıdır. Örneğin, insanların ‘refah ya da lüks’ olarak tercüme ettikleri *Truphé*, çoğu yazar tarafından en tatsız çağrışımlarla kullanılır. Bu terimlerin her biri çoğunlukla Antikçağ yazarları tarafından kibir ve kendini beğenmişliğin en dayanılmaz biçimlerinden biri anlamındaki αὐθαδία (*authadia*) ile birleştirilir veya yan yana getirilir. Amaç her zaman ironik bir etki ve hatta yönelim bozukluğu yaratmaktır. Trajik bir şair içinse bunun ‘aşkın gerçekten sınıflandırılmaz olduğunu ve her önemli durumu bloke ettiğini’ vurgulamaktan başka bir anlamı yoktur. “Aşk asla yerinde olmayan ve her zaman uygunsuz olan şeydir.”⁸² Burada önemli olan şey, aşk hakkında açıkça ve tamamen alaycı olan tek konuşmayı trajik bir şairin yapmasıdır.

Antikçağ bağlamına oturtulan her trajedide, aşkla hep marjinal bir olay olarak karşılaşılır. Aşk, yönlendiren ve ileriye koşan olmak yerine, trajedide sadece geride kalır. Bu, Agathon’un konuşmasında tam olarak bulunan bir terimdir: Agathon bir pasajda⁸³, *Áte* kavramını kullanır. Lacan trajedide ‘Ατή (*Áte*)’nin işlevine dikkat çeker; *Áte*, fesat, engel olarak ortaya çıkan ve asla tüketilemeyen şey anlamına gelir; her trajik maceranın arkasında yatan felakettir. Agathon *Áte*’den, aşkın da *Áte* gibi çok narin ayaklara sahip olması gerektiğini, çünkü *Áte*’nin yalnızca insanların kafaları üzerinde yürüyebildiğini anlatmak için bahseder. *Áte*, hızlı ve kayıtsız bir şekilde hareket eder, sonsuza dek hâkimiyet kurar, boyun eğdirir ve erkekleri çıldırtır. Lacan, Agathon’un konuşmasının hayali doğasını bir kez daha teyit ederek, bu konuda kafataslarının belki de o kadar yumuşak olmadığı gerçeğiyle ilgili onun bir dizi şaka yaptığını

⁷⁶ Platon, *Şölen*, 75, 196e.

⁷⁷ Platon, *Şölen*, 76, 197c.

⁷⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 106.

⁷⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 110.

⁸⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 107.

⁸¹ Platon, *Şölen*, 76, 197d-e.

⁸² Lacan, *Book VIII: Transference*, 108.

⁸³ Platon, *Şölen*, 73, 195d.

öne sürer.⁸⁴

Tüm trajedi deneyimi, bu konuşmanın üslubuyla ilgili Lacan'ın yaptığı analizi doğrular. Hıristiyan bağlamı sayesinde, ölümcül kehanetin kapalı ve anlaşılmaz doğası ve ikinci ölümle ilgili emrin kaçınılmazlığı gibi, kişinin nihai bir kaderi olduğu fikri de tasfiye edilir (*vidé*). Bu emir artık sürdürülemez hale geldikçe aşk ortaya çıkar; tasfiye edilenlerin yerini aşk alır, bu boşluğu (*vidé*) doldurur.⁸⁵ Agathon'un konuşmasının sonunda, aşktan söz ederken trajik şair olmanın yetmediği bir yol ayrımına gelinir, aynı zamanda bir çizgi roman şairi de olmak gerekir; bu noktada Sokrates, Agathon'un konuşmasına yanıt verir.

6. Sokrates'in Konuşması: Aşk'tan Arzu'ya, Epistéme'den Mitos'a

Sokrates aşkı överken, kendisi için “eğer hakkında bildiği bir şey varsa, onun da aşk meseleleri olduğunu” söyler ve Platon'un eserinde onun sözü tartışılmaz.⁸⁶ Diyalektik oyunun kapısını kapatan Agathon'un konuşması, metinde açıkça belirtildiği gibi, Sokrates'i büyüler ve kendi deyimiyle onu taş (méduze) çevirir. Ancak Agathon'un güzel hakkında söylediği her şey—bunun aşka ait olduğu ve aşkın niteliklerinden biri olduğu—Sokrates'in şu sorgulamasına yenik düşer: “Aşk yapısı gereği bir şeyin aşkı mıdır, yoksa değil midir? Peki aşk, âşık olduğu şeyi arzular mı? Aşkın kendinde olmayan bir şeyi arzulaması mı daha mantıklı yoksa kendi olanı mı? Yoksa bu zorunlu mudur? Peki, aşk eksiklik duymazsa arzulamaz mı?”⁸⁷ Sokrates, her zamanki gibi muhatabını idare edebileceği, manipüle edebileceği birine dönüştürür, yeniden şekillendirir.⁸⁸ Agathon, Sokrates'in şu sonucunu çürütemez: “Bu durumda bir insan arzuladığı, orada var olmayan bir şeyi istiyor demektir; sahip olmadığı, kendisi olmayan, esasen eksik olan şey onun aşk ve arzu nesnelere dir.”⁸⁹ Sokrates'in bu diyalogda dile getirdiği şey, kelime oyunu düzeyinde yer almadığını söylediği, öznenin yakalandığı, büyülendiği, kendinden geçtiği ve ele geçirildiği bir şeyle ilgilidir.⁹⁰ Bu, kendi etkisini verdiği yoksunluk işlevi, açıkça aşkın arzulama işlevine bir dönüşür.

Bu diyalogda geliştirilen tüm diyalektiğin aslında bir bütün olarak “aşk-Eros ve arzu-Eros'un eklemelenmesi”⁹¹ etrafında döndüğü açıktır. Sokrates'in yöntemi⁹², yani onun sorgulaması, Lacan'ın ‘gösterenin tutarlılığı’ dediği şey üzerindeki etkiyi ortaya çıkarmaktır;⁹³ bu, konuşmasının akışında kendini gösterir ve görünür hale gelir. Örneğin, sorusunu Agathon'a sorma biçiminde bu açıkça görülür: εἶναι τινός ὁ Ἔρως ἐρῶς, ἢ οὐδενός (*einai tinós ho Éros éros, e oudenós*), yani, “Aşk, bir şeye duyulan aşk mıdır, yoksa değil midir?”⁹⁴ Mesele, aşkın nereden, kimden, geldiğini bilmek değil, daha ziyade gösterenin sorgulanması düzeyinde, gösteren olarak aşkın neyle ilişkili olduğunu bilmektir. Burası tam da gösterenin tutarlılığına dayanan Sokrates'in diyalektiğinin özgül alanına girildiği yerdir ki, tanımladığı diyalektik, nihayetinde aşkta eksik olan şey ile aşkın arzuladığı şey arasındadır. Lacan'a göre, Eros ile arzu arasında oldukça hızlı ikamenin gerçekleşmesini sağlayan şey budur.⁹⁵ Sokrates'in aşkın anlamına dair sorgulaması ağırlıklı olarak ‘aşk’ göstereninin anlamını sorgulamakla ilgilidir. Bu, Sokrates'in *epistéme* olarak aşkın anlamını, mitos olarak aşkın anlamından ayırt etmesini sağlar. Sokrates, bilginin gösterenin oyunu içinde bulunduğunu iddia eder; aynı

⁸⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 109.

⁸⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 109.

⁸⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 110.

⁸⁷ Platon, *Şölen*, 78-79, 199d-200a-b.

⁸⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 113.

⁸⁹ Platon, *Şölen*, 80, 200e.

⁹⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹² Sokratik yöntem (*Elenchus* yöntemi, *elenctic* yöntemi veya Sokratik tartışma olarak da bilinir), eleştirel düşünmeyi teşvik etmek, fikirleri ve altta yatan varsayımları ortaya çıkarmak için sorular sormaya ve yanıtlamaya dayalı, bireyler arasında işbirlikçi tartışmacı bir diyalog biçimidir. Sokratik yöntem, çelişkilere yol açanları istikrarlı bir şekilde tanımlayıp ortadan kaldırarak daha iyi hipotezler bulunduğundan, bir hipotez eleme yöntemidir.

⁹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 115.

⁹⁴ Platon, *Şölen*, 78, 199d.

⁹⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 116.

zamanda, kendisine tamamen şeffaf olan bu bilginin, onun hakikatini oluşturan şey olduğunu varsayar. Sokrates'in bu temel adımı, Lacan'ın ifadesiyle "gösteren yasınının özerkliğini sağlar ve de onun tüm insan bilgisini bu haliyle eleştirmesine izin veren kelimenin alanını psikanaliz için hazırlar."⁹⁶ Ancak psikanalizin yeniliği, Freud'un gösterdiği gibi, tam da bir şeyin yalnızca bilgi içermeksizin değil, onu açıkça dışlayarak, kendisini bilinçdışı olarak kurarak, gösterenin yasında destek bulabilmesi olgusudur.⁹⁷

Aşk dışındaki pek çok alanda, *epistème* ya da bilgi düzeyinde ne elde edilebileceği konusunda belirli bir son noktaya gelindiğinde daha ileri gitmek için mitos gereklidir. Sokrates'in Diotima'nın konuşmasına izin verirken savunduğu şey de budur; Diotima'nın *Sempozyum*'daki rolü aslında bir mitos olarak aşkın anlamı üzerine Sokrates adına konuşmaktır. "Platon'da ideaların alanı olarak 'mitos'un alanı, dile gelemeyenin, adlandırılmayanın, yani arzunun alanına işaret eder."⁹⁸ Bu nedenle Sokrates, "adlandırılmaz olanı, dile getirilemez olanı aramayı sürdürü-bilmek adına aşk çıkmazını mit aracılığıyla muhafaza eder."⁹⁹ Platon'un diyalogları, kendisini sadece dilde gösteren arzunun, doldurulamaz bir eksikliğin, hiç bitmeyen bir özlemin ifadesi ve ikamesidir; bu diyaloglar, arzu söyleminin olanaklılığına odaklanır.

Aşkla ilgili bir şey Sokrates'in bilgisinden kaçtığında kendisi ortadan kaybolur, *dioecizes*¹⁰⁰ olur ve kendi yerine bir kadını konuşturur. Platon, Diotima aracılığıyla aşk ve bilgi arasında önemli bir ilişki kurar. Diotima, Sokrates'e şu soruyu sorar: "Yani aşk güzel değilse çirkin midir?"¹⁰¹ Sokrates bazen hem güzel hem çirkin şeylerin olabileceği veya daha karmaşık bir olumsuzlama sistemi olabileceği olasılığını düşünmek yerine, 'güzel olmayan her şeyin çirkin görüneceği' çok basit bir 'ikili' diyalektiği kullanır. Diotima ikili terimler arasında üçüncü bir terim veya arada bir şey, yani *metaxú* olan bir 'üçlü mantık veya diyalektik' kurar.¹⁰² Diotima cevap konumunda olduğunda Sokrates'e şöyle der: "Aşk, mutlaka kötü ya da çirkin olmak zorunda da değil, daha çok ikisinin arasında bir şey."¹⁰³ Diotima'nın diyalektiği; sistematik, inşa edilmiş, güvence altına alınmış bilgiyi (*epistème*) cehaletle (*amathía*) yan yana getirir¹⁰⁴ Diotima, kanıtlanamayan, nedenler sunamayan, çünkü onlara sahip olmayan, yine de görünüşte doğru olan başka bir bilgi türü olduğunu öne sürer ve bunu *dóxa* olarak adlandırır. *Dóxa* şüphesiz doğrudur; ancak özne bunu açıklayamaz, ne şekilde doğru olduğunu bilmez.

<i>Epistème</i> __	<i>Dóxa</i> __	<i>Amathía</i> __
Coherent knowledge (Tutarlı bilgi)	Opinion (Kanaat)	Ignorance (Cehalet-bilgisizlik)

Aşk, *δόξα* (*dóxa*) ile aynı düzeyde ve aynı nitelikte olan bir bölgeye, bir ilişki biçimine, şeye, pragmaya veya praksis'e aittir. *Dóxa* alanını *epistème* alanından ayırmak, Platonik doktrin temel ilkelerinden biridir. Bu haliyle aşk, tıpkı güzel ile çirkin arasında olduğu gibi, *epistème* ve *amathia* (*ἀμαθία* yani cehalet) arasında yer alır.¹⁰⁵ Diotima, aşkı ölümlüler ve ölümsüzler, tanrılar ve insanlar arasında bir konuma yerleştirir; bu, bilgi ve cehalet arasındaki

⁹⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 117.

⁹⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 119.

⁹⁸ Emrah Akdeniz, "Platon' da Trajik Varoluşun Kökensiz Kökeni Olarak Eros," *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 5, sayı: 2 (2013): 47.

⁹⁹ Isaac B. Rosler, *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other* (UK: Lexington Books, 2007), 278.

¹⁰⁰ Bkz. Lacan, *Book VIII: Transference*, 118. *Dioecisme* sözcüğü, kürenin, yani yuvarlak ilkel varlığın *Spaltung*'unu veya bölünmesini niteler ve aşkla ilgili bir terim sunar. Platon bu kelimeyi, Yunan toplumundaki tüm siyasetin ana kaynağı olan topluluk ilişkileri, kent ilişkileri bağlamında yaygın olan bir uygulamayla karşılaştırmalı olarak kullanır. Bu *dioecism*, düşman bir şehrin işi bitirilmek istendiğinde, sakinlerini dağıtmak, onları tehcir kampları olarak adlandırılan yerlere yerleştirmekten oluşur. Bu, *Sempozyum*'un ortaya çıktığı andan kısa bir süre önce olmuştur ve hatta tarihlemeyi de sağlayan mihenk taşlarından biridir. Çünkü Platon'un ima ettiği olay, yani Sparta'nın girişimi, *Sempozyum*'da anlatılan sözde toplantıdan sonra gerçekleştiğinden, burada anakronik bir şey var gibi görünür. Bu *dioecism* psikanaliz için de çok şey anlatır. Lacan, daha önce Aristophanes'in konuşmasını incelerken, öznel bölünmeyi çağrıştıran *Spaltung* terimini bu yüzden kullanır.

¹⁰¹ Platon, *Şölen*, 82, 201e.

¹⁰² Fink, *Lacan on Love*, 181.

¹⁰³ Platon, *Şölen*, 82, 202b.

¹⁰⁴ Fink, *Lacan on Love*, 181. Makaledeki tablolar Fink'in *Lacan On Love* kitabından alıntılanmıştır.

¹⁰⁵ Lacan, *Book VIII: Transference*, 121-122.

dóxa'nın konumuna benzer. Platon'un eserinde, *dóxa* tarafından örneklenen tüm alan 'aşk'ın alanıdır ve Platon'un terimiyle μεταξύ (*metaxú*), yani ikisinin-arasında konumundadır.¹⁰⁶ Dolayısıyla, aşk esasen 'arada-bulunan' bir varoluşa bağlıdır.

Mortals (Ölümlüler)	Love (Aşk)	Immortals (Ölümsüzler)
---------------------	------------	------------------------

Diotima'nın ölümsüzler ve ölümlüler, tanrılar ve insanlar arasında aracı olarak *daemon* (şeytani) kavramını getirdiği yer burasıdır. Aşk, burada, tanrılar ve insanlar arasında bir elçi, aralarında aracılık eden bir şey olarak tanımlanır.¹⁰⁷ Diotima'da aşk, *daemon* ile eşitlenir.¹⁰⁸ Aşk, bir tür *daemon*'dur; daha modern kelime dağarcığıyla ifade edilirse, Tanrı'nın yapmasını istediği şeyi, insanların kendilerine ilettiğine inandığı bir vizyon, ses ya da hayalettir. Lacan'a göre, aslında "gerçeklikten gelen opak mesajlar olduğuna inanılan mesajların çoğu sadece insanların kendisine aittir"; bu mesajlar ya da rüyalar aslında bilinçdışının ürünleridir.¹⁰⁹

Mortals (Ölümlüler)	Daemon (Şeytan)	Immortals (Ölümsüzler)
---------------------	-----------------	------------------------

Diotima, daha sonra Aşk'ın doğuşu efsanesini anlatmaya başlar ve bu mit sadece Platon'un eserlerinde bulunur. Platon ilk söylediğinden beri Aşk, Πόρος (*Póros*) ve Πενία'nın (*Penía*'nın) oğlu olarak bilinir. Poros, Μητίς'in (*Métis*'in) oğludur ve karşısında Aşk'ın annesi olacak kadın karakteri Penía yani Poverty (yoksulluk), hatta Abject Poverty (mutlak yoksulluk) bulunur. Metinde άπορία (*aporía*) olarak nitelendirilir; yani hiçbir kaynağı yoktur. Poros'un karşısında 'dişi Aporia' vardır.¹¹⁰ Bu mitin güzel yanı, Aporia'nın Poros'la 'Aşk'ı yaratma şeklindedir.¹¹¹ Penia, hamile kalma tarihi Afrodit'in doğum tarihiyle çakışan 'Love' (Aşk) adında bir çocuğa sahip olur. Bu yüzden de aşkın her zaman güzellikle muğlak bir ilişkisi olduğu söylenir. Poros burada uykudayken tasavvur edilir; uyurken, artık hiçbir şey bilmediği bir anda, Aşk'ın doğmasına neden olan karşılaşma gerçekleşir: 'O bilmiyordu'.¹¹² Diotima'nın Aşk'ın doğuşuyla ilgili olarak tanıttığı mitos anlamını tam burada alır. Bu doğumu gerçekleştirme arzusu nedeniyle içeri giren kişi, dişi Aporia, *erastés*'tir; dişi konumda olan, arzulayan kişidir. 'Aşk'ın doğumundan önce, onda eksik olan bir şey vardır; yani onda hiçbir *erómenon* yoktur. Mutlak yoksulluk olarak Aporia, Afrodit'in doğum gününde düzenlenen tanrılar ziyafetinin eşiğindedir. Hiçbir şekilde tanınmaz, kendisine gerçek varlıkların masasına oturma hakkını verecek niteliklerden (*biens*) hiçbirine sahip değildir. Bu bakımdan o, Aşk'tan önce gelir; dolayısıyla burada anlatılan Aşk'ın doğumundan önceki mantıksal zamandır.¹¹³ Aşk'ın doğum anında olayların gösterdiği şekliyle Lacan, "aşk sende olmayı vermektir"¹¹⁴ formülasyonunu ileri sürer. Zira zavallı Aporia'nın tanımı ve yapısı gereği, kurucu eksikliğinin veya açmazının öncesinde ve ötesinde verecek hiçbir şeyi yoktur. *Sempozyum*'un 202a bölümünde de Lacan'ın formülasyonu ile tamamen aynı olan "sahip olmadığınız şeyi vermek" ifadesi aynen yazılmıştır: ὕνεσ τοῦ εἶναι λόγον δοῦναι (*áneu tou èchein lógon cioúnai*). Sokrates, aşkın ne olduğu sorusunun merkezinde 'olmak eksikliği' olduğunu göstererek kesin dönüm noktasını sağlar. Aşk gerçekte, yalnızca eksiklik etrafında ifade edilebilir; çünkü aşk arzuladığı şeyden yoksun olabilir. Diotima'nın aşk tanımı iyi şeyleri aramak üzerine kuruludur; bu durumda, 'iyi şeylere yönelik her arzu bir tür aşk' anlamına gelir. Diyaloğun bu noktası, muhatabını 'iyi şeylerin' (*biens*) diyalektiğinin içine çektiği yerdir.¹¹⁵ Diotima'ya göre, insanlar iyi şeyleri severler, onlardan zevk almak için severler. Diotima burada, son derece dikkate değer bir şeye atıfta bulunur: ποιήσῃς (*poiesis*), yani yaratma. "Bu çok geniş bir kavramdır. Yokluktan

¹⁰⁶ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁷ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁸ Fink, *Lacan on Love*, 182.

¹⁰⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 122.

¹¹⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 120.

¹¹¹ Platon, *Şölen*, 84-85, 203b-c-d-e-204a.

¹¹² Buradaki "bilmiyordu" Lacan'a göre kesinlikle gereklidir. Oedipus'un temel dramasına ebedi anlamını veren de "o bilmiyordu", yani Oedipus'un bilmediğidir.

¹¹³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 130.

¹¹⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 121.

¹¹⁵ Platon, *Şölen*, 86, 204e-205a.

varlığa geçiş her şekilde *poiesis*'tir. Bu nedenle bütün sanat eserleri *poiesis*, sanatçılar da birer *poietes*'tir. [...] ama tüm sanatçılara *poietes* demeyiz, bu insanların başka isimleri vardır. *Poiesis* bir bütünün parçasıdır."¹¹⁶ Aşk için de aynı şey geçerlidir. Başka bir deyişle, iyi şeylere yönelik her özlem bir tür aşktır; ancak aşktan söz edebilmemiz için, tam anlamıyla bir şeyin daha spesifik hale getirilmesi gerekir.

Diotima 'güzelliğin aşkı' temasını şu şekilde tanıtır: "Güzellik, sahip olmaya, sahip olmaktan zevk almaya, bir κτήμα (ktéma) oluşturmaya yönelik çağrı ya da çekimin ortaya çıktığı yönü belirtir."¹¹⁷ Diotima'nın aşkı tanımlamak için muhatabını götürdüğü son nokta budur. Esasen 'güzellik', 'çekimin yönü' ve 'sahip olunan şey' birbirinden çok farklı üç unsurdur. Aşk ve güzellik bir diyalektiği paylaşmasına rağmen, aşkın anlamının 'sahip olmak' anlamına bağlı olmadığı veya onun tarafından düzenlenmediği görülür. Lacan'a göre, aslında Diotima'nın diyalogda ortaya koyduğu, "güzelliğin sahip olmakla, sahip olunabilecek herhangi bir şeyle ilgisi olmadığı, daha çok varoluşa yönelimli ve özellikle ölümlü varlıkla ilgili olduğudur."¹¹⁸ Ölümlü varlığın özelliği, kendini üreme yoluyla sürdürmesidir. 'Üreme ve yok etme', fani olanın krallığını yöneten münavebe budur; onu daha aşağı bir gerçeklik düzeni yapan özellik de budur. Bu nesil ve yozlaşma münavebesinden mustarip olan insan âlemi; üstün kuralını başka bir yerde, daha yukarılarda, özler alanında, ebedi biçimler alanında bulduğu, var olanın varlıkta temellenmesini tek başına güvence altına aldığı katılımda arar.¹¹⁹ Ölümlü olanın kendisini yeniden ürettiği, böylece kalıcı ve ebedi olana yaklaştığı, ebedi olana katılmanın kırılğan tarzı olan üretme hareketidir; bu uzak katılım biçiminde zor engelleri aşmasına yardımcı olan şey ise, güzelliğdir. Lacan'ın "güzelliği bir tür doğum yapma kipi olarak" görmesi bu yaklaşımın ışığındadır ve bu doğum "acısız değildir; ama mümkün olan en az acıyı içeren bir doğumdur."¹²⁰ 'Doğum' olarak güzellik, ölümlü olan her şeyi, güzelliğin arzuladığı şeye, yani ölümsüzlüğe taşıyan 'acılı bir kaçış yolu'na dönüşür. Güzelliğin arzuladığı bu ölümsüzlük, güzelliğin aşkla diyalektiği yoluyla aşkın da arzuladığı bir tür ölümsüzlüktür; aşkın 'arzuladığı' şey, güzelliğin anlamı yoluyla ölümsüzlüğe yönelir. Bu yönlendirilmişliğe ve arzuya rağmen Lacan şu sonuca varmaya dikkat eder: "Diotima'nın tüm konuşması, güzelliğin işlevini her şeyden önce bir yanılısma, bozulabilir ve kırılğan varlıkların temel özlemleri olan kalıcılık arayışlarını sürdürdükleri temel bir serap olarak ifade eder."¹²¹ Lacan, güzelliğin bu yanılısamalı işlevselliğinden dolayı güzelliği, ölümsüzlükten çok ölümlülük tarafında konumlandırır. "İnsanı cezbeden iki arzu varsa, bir yanda sonsuzlukla ilgili, öte yanda üremeyle ilgili olarak içerdiği bozulma ve yıkımla birlikte, güzellik yaklaşılamaz olduğu ölçüde onun ölüm arzusunu perdelemek için tasarlanmıştır. Bu, Diotima'nın konuşmasının başında bile açıktır."¹²² Bu, 'bozulabilir ve kırılğan varlıkları' ayakta tutan şey, temelde 'arzulanan' şey olarak güzelliğe duyulan arzudur; sürdürme, güzelliğin 'temel bir serap' olarak işlevinde değil, daha ziyade yanılısmanın ötesinde olan ya da bu 'serabın' temelini oluşturan şey olarak güzelliğe duyulan arzudaki bir sürdürmedir. Lacan'ın "kalıcılık arayışı"¹²³ olarak adlandırdığı bu durumun temelsizliği, arzunun anlamı üzerine kuruludur. Lacan'a göre arzu, güzelliğin anlamını, yanılısmanın ya da temel serabın ve bozulabilir-kırılğan varlıklar için de kalıcılık arayışının anlamını kalibre eder.¹²⁴ Burada Lacan, 'güzelliğe duyulan arzu' ile 'güzellikten duyulan arzu' arasında bir ayırım yapar. Bu bir anlamda, arzunun kendi temelsizliğine işaret eder. Kısacası, arzunun hem 'bozulabilir ve kırılğan varlıklar' için bir zemin olarak hizmet edebileceği, hem de aynı zamanda arzunun temelsizlik sunabileceği boyuttur. Arzunun kendini seraba bağlaması ve ona kapılması yoluyla gizlenmediği düşünülen şeyle karşılaşmaktan, karşılaşılan şeyin gerçekten gizlenme olduğunu bulmaya doğru yapılan bir dönüş, arzunun öznenin nesnenin ona sunduğu

¹¹⁶ Platon, *Şölen*, 87, 205c.

¹¹⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 125.

¹¹⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 125.

¹¹⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²² Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 126.

¹²⁴ Lacan'ın güzel üzerine düşünmesinin çıkış noktası, aslında Sade'ci bir sorundur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ric É Marty, *Marquis de Sade Yirminci Yüzyılda Neden Ciddiye Alındı?*, çev. Işık Ergüden. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 159.; Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* (London: Routledge, 1992), 202-298.

şeyin izini seçmesini sağlar. Bu dönüş, Hue Woodson'un adlandırdığı şekliyle, tam olarak Lacan'ın güzelliğin işlevinin “tersine çevrilmesi” olarak ifade ettiği şeydir.¹²⁵ Lacan, bu işlevin tersine çevrilmesini, güzelliğin anlamını bir tür He-gelci yansıtıcı öz bilinç haline getirme olarak görür ve özellikle bu tersine çevrilmeden dolayı şunu tespit eder:

Diotima'nın konuşmasında, tam anlamıyla bir araç değil, daha çok bir geçiş ya da geçiş yolu olan güzelliği tam da aranan amaca dönüştüren kayma burada meydana gelir. Kılavuz, tabiri caizse kılavuz olarak kalarak nesne(ler) haline gelir veya daha doğrusu onun dayanağı olabilecek nesnelerin yerini alır.¹²⁶

Trajedi, bu haliyle, trajik kahramanın kaderinin etrafında döndüğü temel felaket olan *Áte* çağrışımının arkasına saklanan ölüm arzusunu çağrıştırır veya ona yaklaşır. “Trajedi, ona katılmasını istendiği sürece trajik güzelliğin serabının ortaya çıktığı doruk noktasıdır.”¹²⁷ Diotima'nın konuşmasında, nesnelerin aşamalı bir tırmanışla saf güzelliğe, kendi içinde güzelliğe, katıksız bir güzelliğe çözüldüğü görülür.¹²⁸ Diotima aniden, artık üreyle hiçbir ilgisi yokmuş gibi görünen ve aşktan hareket eden bir temaya geçer; sadece yakışıklı bir genç için değil, tüm gençlerin içindeki güzellik için, güzelliğin özüne, sonra da ebedi güzelliğe geçer ki bu tam olarak insan bilgisinin Platon'un perspektifinde ölümsüzlerinkiyle birleştiği şeydir. Diotima'da güzellik; bir taraftan, başlangıçta varoluş yolunda bir ödül olarak tanımlanan ve karşılaşılan hac yolculuğunun hedefi haline gelir; diğer yandan, başlangıçta güzelliğin dayanağı olarak sunulan nesne, güzelliğe geçiş haline gelir. Diotima tarafından geliştirilen aşkın diyalektik tanımının, Lacan'ın ‘arzuadaki metonimik işlev’ olarak tanımladığı şeyle kesiştiği söylenebilir.

Diotima'nın konuşmasının görkemli açılımı, Sokrates herhangi bir direnme girişiminde bulunmadan sona erer ve burada, Alcibiades'in¹²⁹ girişiyle bir sahne değişikliği gerçekleşir. Alcibiades'in sarhoş bir şekilde bağıracağı ve Agathon'un yerini sorarak onun yanına gitmek istediği duyulur.¹³⁰ Alcibiades'in, Agathon ve Sokrates'e göre oturma konumu, “Sokrates ile Agathon arasında, yani *metaxù* pozisyonunda olması”,¹³¹ Alcibiades'in bir *daemon* olduğu sonucunu doğurur; Lacan'ın ifadesiyle “Alcibiades, gerçekten de Sokrates'in *daemon*'udur.”¹³²

Agathon	Alcibiades	Sokrates
---------	------------	----------

Alcibiades'i aşkla (belki Sokrates'in aşkının bir tür cisimleşmesi olarak) eşitlemeye olanak tanıyan bu konumlandırma, bir tür Lacancı uzantıyla, Alcibiades'i bir gösteren olarak, Agathon ve Sokrates arasında iletilen bir mesaj olarak yorumlamaya da imkân tanır.¹³³ Alcibiades, *Semprozium*'a başkanlık eden kişinin yerini alarak oyunun kurallarını kendisi değiştirir; bundan sonra artık aşka değil, ötekine, yani sağındaki kişiye methiyeler yapılmasını önerir. Burada aşk söz konusu olacaksa bu, eylem halindeki aşk olmalıdır.

7. Alcibiades'in Girişi: Ultra-Dünya'dan Çıkış

Alcibiades'in içeri girmesiyle yaşanan sahne değişikliği, olağanüstü büyüleyici bir seraptan sonra herkesi birdenbire farklı bir dünyaya fırlatır. Lacan'ın ifadesiyle “bu dünya ultra-dünya değil, kısacası aşkın nasıl deneyimlendiğini bildiğimiz bir dünyadır.”¹³⁴ Alcibiades'in gelişine kadar anlatılan tüm güzel/büyüleyici hikâyelere rağmen gürültülü birkaç ayyaşın içeri girmesi, gerçeğe (*réel*) geri dönülmesi için yeterlidir. Alcibiades içeri girdiğinde, insan bedenlerinin ve güzelliğin cisimleşmelerinin dünyasını aşmakla ilgili yüce konuşmalar yerine gerçeklik aniden

¹²⁵ Hue Woodson, “The Question of the Meaning of *Ágalma*: Between Hermeneutics, Topology, and Unconcealment—Commentary on Sessions IX and X.” in *Reading Lacan's Seminar VIII*, ed. B. Thakur ve G. Dickstein (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 105.

¹²⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 127.

¹²⁸ Platon, *Şölen*, 95, 211d-e.

¹²⁹ Alcibiades, ileriki yıllarda ünlü bir politikacı, hatip, kumandan olarak Atina siyasetinde çok önemli roller oynayacak olan kişidir.

¹³⁰ Platon, *Şölen*, 96, 212e-213a.

¹³¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 133.

¹³² Lacan, *Book VIII: Transference*, 160.

¹³³ Fink, *Lacan on Love*, 183.

¹³⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 132.

merkez sahneye çıkar.¹³⁵ Bu, aşk boyutunun özelliklerinden birinin kendini gösterme sürecinde olduğu bir sahnedir ve Diotima'nın konuşmasındakinden farklı bir kayda geçilir: “Burada yüce İyi temasının yerine birdenbire başka bir şey konur—üçlülük.”¹³⁶ Lacan burada, son nokta (*terminus*) olarak güzellik harikasını, ‘Egemen İyi ile özdeşleşme’ olarak bir ‘hedef’ ile hizalar. Bu hizalamadan hareketle de her durumda aşk için (ya da aşk kılığındaki arzu için) üçgen bir yapının gerekli olduğunu öne sürerek, “sevmek için sadece iki değil, üç kişi gerekir”¹³⁷ diye hatırlatır.¹³⁸ Burada öncelikle aşk boyutu kendini gerçeklikte gösterdiğinde uyuma yönelmediği açıktır; ilk görülen ise, Alcibiades’in Sokrates’i kendisine saklamak istediğidir. Göstermekten bile çekindiği bu nesne, eşsiz açgözlülük nesnesi, aşk eyleminin tam kalbine konur ve orada kurulur.¹³⁹ Diotima'nın tasvir ettiği güzelliğin sessiz ortak tefekkürü diye bir şey varsa, bu noktada bunun gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir.

Alcibiades’in görünmesiyle ziyafetin gündemi değişir ve Alcibiades’in Sokrates’i övmesine karar verilir. İyi'nin, erdemin ve güzelliğin onun konuşmasında yeri yoktur ki Alcibiades, “Sokrates benim için iyi olduğundan, bu yüzden ona sahip olmalıyım demiyor; benim için iyi olsa da olmasa da, zehirli olsa da olmasa da ona sahip olmalıyım diyor!” (Fink, 2015: 194). Bu nedenle Lacan, Alcibiades’i “arzuyla dolu bir adam, (*l’homme du désir*)” olarak niteler.¹⁴⁰ Aşka doğru tırmanan kişinin izlediği yol, ‘özdeşleşme’ ve ‘üretim’ boyunca ölçülen bir topoloji içerir; ancak bu, Lacan’ın ifadesiyle “öznenin simgesel olanla ilişkisinin özünde sonuçlandığı yerdir.”¹⁴¹ Lacan, “simgesel olanın esasen imgesel olandan ve onun ele geçirilmesinden farklı olması”¹⁴² nedeniyle, ikisi arasında var olan topolojinin aşka doğru tırmanan kişi tarafından katedildiğini, gezildiğini ve müzakere edildiğini öne sürer. Lacan’a göre “eğer bu topolojiyle kesişmek gerekiyorsa, bunun aşk konusunda kesişilmesi gerektiğinin elzem olduğu”dur.¹⁴³ Bu kesişme noktası (özsel ama unutulmuş ya da atlanmış bir bağlantıdır), kendisinin gizlenmemesi yoluyla ‘aşk konusunu’ gizlemeyen bir ‘lynchpin’e (dayanak noktası) işaret eder. ‘Bu dayanak noktası’ni ‘aşk konusu’ olarak gizlemeyen ve buna karşılık aşk konusunu da ‘aşkın doğası ve bir konum’un anlamına ilişkin bir soru olarak gizlemeyen şey, iki yönlü bir gizlememe olduğunu gösterir.¹⁴⁴ Alcibiades “Sokrates’in ona karşı bir arzusu olduğunu bilir” ve O’nu Sokrates’te ifade bulan güzellik harikasının rehberliğinde aşkın anlamına doğru yönlendiren şey budur. Sokrates’in fiziksel olarak güzel olmadığı açıksa da güzellik harikasını temsil etmesinin görünüşüyle bir ilgisi olmadığını söylemek gerekir.

Alcibiades, methiyesine başlarken sözünü ettiği ve kapsamı iki yönlü olan ünlü *silenus*¹⁴⁵ benzetmesini kullanır: “Sokrates’i heykel yapılan yerlerde gördüğümüz Silenuslar’a benzetiyorum. Sokrates, ellerinde flütü ya da flavytası olan, ikiye ayrıldığında içinden tanrı heykelleri çıkan bir Silenus gibidir.”¹⁴⁶ Tanrılar ve inisiyasyonlara ihtiyaç duyan *deoménous*’ın (δεομένους) kullandığı araçlar arasında ‘sahip olma’ olarak bilinen bir durumu üreten, belirli bir müziğin getirdiği sarhoşluk vardır. Alcibiades, Sokrates’in sözleriyle ürettiği şeyin bu olduğunu söylerken buna atıfta bulunur; sözleri, müzik eşliğinde olmasa bile yine de aynı etkiyi yaratır. Silenus aynı zamanda genellikle bir kap ya da bir şeyi sunma biçimi gibi görünen bir ambalajdır/kutudur;¹⁴⁷ önemli olan bunun içinde ne olduğudur. Alcibiades,

¹³⁵ Fink, *Lacan on Love*, 194.

¹³⁶ Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹³⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 132.

¹³⁸ Bunu Lacan için, özellikle elzem kılan şey, ‘özdeşleşme ve üretim yolunun’ kesinlikle ‘psikanalitik keşif’ ile ilgili olmasıdır. Lacan’a göre, aşka doğru tırmanan kişinin eylemi ve ‘son nokta’ olarak güzellik harikasına yönelişin her ikisi de ‘psikanalitik keşif’ tarafından oluşturulur. Bu aynı zamanda, Oedipal üçgene, yani, ‘anne-baba-çocuk’ üçgenine bir göndermedir. Oedipus kompleksiyle ilgili her şey burada da geçerlidir ve hatta bu temeldir. Bkz. Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹³⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 133-134.

¹⁴⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 157.

¹⁴¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹⁴² Lacan, *Book VIII: Transference*, 136.

¹⁴³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹⁴⁴ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

¹⁴⁵ Yunan mitolojisinde Silenus, şarap tanrısı Dionysus’un arkadaşı ve öğretmenidir. Bir *satyr*’e benzeyen Silenus, Yunan Tanrısı Dionysus’un *satyr*ler ve diğer yaratıklarla birlikte refaketçileri arasında ortaya çıkmıştır. Silenus heykeli içi açıldığında, dışarıdan görüldüğü gibi değildir; içi doludur. Lacan, burada silenus’u bir mücevher kutusu ya da hediye sunmak için kullanılan o döneme ait silenlere benzetir.

¹⁴⁶ Platon, *Şölen*, 100, 215b.

¹⁴⁷ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137.

önemli olanın dışarıda olan değil, içeride olan güzellik olduğunu söyler. Sokrates'in içinde olan *ágalma*'dır ve me-tinde söylendiğine göre, *ἀγαλμα* (*ágalma*) Sokrates olarak bilinen darmadağınık silenus içinde saklıdır. Alcibiades, tutkusu sayesinde Sokrates'in içinde saklı olanı görebilmektedir;¹⁴⁸ yalnızca bir âşık buna erişebilir. Bu "açıkça tutku-nun dilidir."¹⁴⁹ Lacan, *agálmata*'nın hemen bir yıkıma veya onlara sahip olan kişinin emirlerinin büyüüne kapılmaya yol açtığını ve "*Che vuoi*" ile ilgili olduğunu söyler.¹⁵⁰ Bu noktada, basit âşık ve sevgili konuları söz konusu değildir. Alcibiades kendisini Sokrates'in isteklerini o emrettiği sürece kölece yerine getirecek biri olarak tanımlar: Burada "nesnenin fetişistik işlevi" görülür;¹⁵¹ bu da sabitlenmeye, boyun eğmeye ve itaate yol açar. Alcibiades, Sokrates'te gördüğü nesne tarafından fethedilir, onun önünde diz çöker ve Sokrates'in arzusunun bir işareti için yalvarır. Bunu reddeden Sokrates'in varsayımı, bunu yapması halinde Alcibiades'in kendisini büyük Öteki'den küçük öteki'ye indirgemesine izin vereceğidir ve bu indirgenmeyi istemez. Yunan tanrıları gibi Sokrates de 'arzulanabilir olanın ölçüğüne girmeyi' reddeder.¹⁵² Sokrates yalnızca tek bir konumu, yani *erastés* (âşık) konumunu işgal etmeye isteklidir. Sokrates'in Alcibiades'e göstermeyi reddettiği şey, aşk metaforudur. Sokrates'in duygusuz figürü, Alcibiades'i hayal kırıklığına uğratarak, onu sevgilisinden bir aşığa dönüştürür. Aşk mucizesi, 'arzu eden' haline geldiği ölçüde Alcibiades'de cereyan etmiştir.¹⁵³ Aşk, burada arzunun bir yüceltilmesidir. Arzularında sınır tanımayan Alcibiades, âşık olduğunu gösterip aşk alanına girdiğinde, kastrasyon korkusundan yoksun olduğunu gösterir.

Kastrasyon, bir fedakârlığın işaretlendiği süreçtir; bu işaretse bir eksiklik, ona olumsuzluk eklenmiş bir şeydir. Lacan bunun fallus olduğunu belirtir. 'Arzu edilen imge'de fallusun yokluğu, *jouissance* mahalinin simgesidir, tam da bu sebeple yasağının imleyenini beraberinde getiren ve bu imi oluşturmak için bir fedakârlık gerektiren, sonsuzluğu içindeki *jouissance*'ın yegâne göstereni fallus'tur. Fedakârlık, kendi sembolü olan fallusun seçilmesiyle aynı edimde ima edilir.¹⁵⁴ Lacan bunu, Alcibiades örneği üzerinden arzu grafiğinin tamamlanmış biçimi olan dördüncü şema¹⁵⁵ ile açıklar:

Tanımladığım haliyle fantazi, gizli bir biçimde, bir teriminden diğerine geçebilen, hadım etmenin hayali işlevi olan (-φ) içerir. Objekt *a*'da yer alan şey, Alcibiades'e için Sokrates figürünün barındırdığı, rustik kutuda bulunduğunu ilan ettiği paha biçilmez hazine olan *ágalma*'dır. Ancak burada bir eksi işareti (-) atfedildiğini de not edelim. Bu, Alcibiades'in Sokrates'in cinsel organını görmemiş olmasından kaynaklanır—izin verirseniz burada Platon'u takip edeyim, zira kendisi bizden ayrıntıları saklamaz—ki bu yüzden baştan çıkarıcı Alcibiades, Sokrates'te *ágalma*'yı, yani Sokrates'in kendisine arzusunu itiraf ederek vermesini arzuladığı harikayı yüceltir. Alcibiades'in içsel bölünmesi, bu vesileyle oldukça net bir şekilde ortaya çıkar. Kadın, peçesinin arkasında saklanmış olan budur: Onu arzunun nesnesi, fallus yapan şey, penisin yokluğudur. [...] Böylelikle, kendi nesnesini hadım edilmiş olarak sergileyen Alcibiades, arzu dolu olduğunu açığa vurur—bu, Sokrates'in gözünden kaçmaz—orada bulunan bir başkası, Agathon için. [...] bu toplantıda kendi pozisyonuna güvenen Sokrates, Agathon'u aktarım nesnesi olarak adlandırmaktan çekinmez ve birçok analistin hâlâ farkında olmadığı bir gerçeği bir yorumla açığa çıkarır.¹⁵⁶

¹⁴⁸ Lacan, *Book VIII: Transference*, 137-139.

¹⁴⁹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 138.

¹⁵⁰ Lacan, *Book VIII: Transference*, 139.

¹⁵¹ Lacan, *Book VIII: Transference*, 140.

¹⁵² Lacan, *Book VIII: Transference*, 161.

¹⁵³ Lacan, *Book VIII: Transference*, 157.

¹⁵⁴ Lacan, *Écrits*, 696[822].

¹⁵⁵ Grafikte sol taraftan aşağıya doğru inen vektör üç düzeyden oluşur ve sıralama mantığı dikkate alındığında ilk olarak S(Ø) bulunur. Bu, Öteki'deki eksiğin, *Jouissance* tarafından nüfuz edildiğinde gösterenler düzeninde oluşan tutarsızlığın imleyenidir. İkinci olarak, işlevi bu tutarsızlığı perdelemek olan *Şöa*, yani fantazinin formülü yer alır. Son olarak da s(O) ile işaretlenen, fantazinin hâkimiyeti altında olan anlamlandırma etkisidir. Şemanın en solunda yer alan *jouissance* ise, birincil gösterendir.

¹⁵⁶ Lacan, *Écrits*, 699[825].

eder: Aktarım aşkı olarak gerçek aşk.¹⁶¹ Aktarım aşka bir prosedürdür, ama aynı zamanda aşkın gerçekleştirildiği bir prosedürdür.

Lacan'ın tek bir aşk teorisi yoktur; ancak aşk meselesini en ayrıntılı biçimde ele aldığı yer, *Seminer VIII'dir* (*Transference*-1960-1961). Lacan'ın burada bir tür psikanaliz seansı olarak ele aldığı *Sempozyum*'da konuşmacılardan her birinin aşka dair ifade için yarıştığı bir fikir rekabetiyle karşı karşıya kalınır. Lacan, 'aşk'ın Platon'un *Sempozyum*'undaki dönemeçlerden oluştuğunun anlaşılması gerektiğini öne sürer: tıpkı bilinçdışının dönemeçlerden oluştuğunun anlaşılması gibi. Lacan'ın *Sempozyum* tartışmasından bir dizi sonucun çıktığı söylenebilir: Aşk komik bir duygudur. Sevmek için kaç kişi gerekir? Narcissus için sadece bir kişi gerekir. Aristophanes'e göre, iki kişi bir olur. Ancak Lacan'da sevmek için üç kişi gerekir; yani, aşk yalnızca hayali değildir (belki psikoz dışında); Öteki'nin arzusunun devreye girmesi olayları sembolik kayda geçirir. Aşk, arzu gibi, Öteki'nin aşkıdır: Lacan'ın meyveye, çiçeğe uzanan ya da ateşteki kütükleri karıştıran el miti bunu ima eder ("aşkın mucizesi"). Duygular genellikle (her zaman olmasa da) karşılıklıdır: aşık aşkını ilan ettiğinde, sevilenin alevler içinde kalması muhtemeldir. Lacan, Sokrates'in Diotima kılığında konuştuğunda her zamanki yönteminin bozulduğunu ve Platon'un farklı bir söylem türüne başvurduğunu belirtir. Zira diyalektik burada daha fazla ilerleyemediği için yerini mitosa bırakmak zorundadır, özellikle de aşkın doğuşu ve onun ebeveynleri Poros ve Penia (kaynak ve yoksulluk/eksiklik) hakkındaki mit gibi. Aşk, söylemde bir değişiklik olduğunda ortaya çıkar. Aşk, bilinçdışından gelen bir işaret ya da habercidir. Aşkın doruk noktası (en azından aşığın bakış açısından) kişinin sevgilisi aşık olduğunda gerçekleşen konum değişimidir ("aşk metaforu"). Aşk, karşılığında sevmeyi talep etmektir ("sevmek, sevmeyi istemektir"). Sevdiğini ilan etmek, yoksun olduğunu, hadım edildiğini (kastasyonu) ilan etmektir. Nihayetinde Lacancı tanımıyla aşk, "sahip olmadığınızı vermektir."

Lacan'ın aşk teorisinde her zaman felsefi ve psikanalitik olanın bir birleşimi bulunur. Aşkın başlangıcı ve sonu bütünlüğe olan inançtır. Eksik bulmaca parçası, bir kişiyi eksiksiz ve bütün yapar; ancak, Lacan'a göre 'Bir' diye bir şey yoktur. Zira Bir hakkındaki hakikat, bunun bir yanılısama olduğudur. Kişilerin bir olarak gördükleri şey, kendi öz imajlarına dayanarak görmek istedikleri şeyin bir serabından başka bir şey değildir. Lacan, 'sevgili veya sevilen'le bir olma fantazisinin aksine, aşkın 'ikisi hakkındaki hakikati' ortaya çıkardığını savunur. Dolayısıyla 'aşk'ı bilgi ve hakikatle ilişkilendirir, varlığın hakikatini ortaya çıkaran şeyin aşk olduğunu gösterir. Lacan'ın Platon'un *Sempozyum* okumasından ortaya çıkan en çarpıcı sonuç, Sokrates ve Alcibiades örneğinde tasvir edildiği gibi, aşk'ı bir *tranceference* (aktarım) olarak saptamış olmasıdır ve bu bağlamda aşk, "Ben Kimim?" sorusuna bir yanıt arama girişimidir.

¹⁶¹ Jacques-Alain Miller, *On Love: interview with Hanna Wear*, çev. Adrian Price. (2008).

Kaynakça

- Akdeniz, Emrah. "Platon' da Trajik Varoluşun Kökensiz Kökeni Olarak Eros," *Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 5, sayı: 2 (2013): 45-58.
- Capellanus, Andreas. *The art of courtly love*. Çeviren: J. J. Parry, New York: Columbia University Press, 1990.
- Fink, Bruce. *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Jacques, Lacan. "Desire and the Interpretation of Desire in Hamlet," Çeviren: J. Hulbert, *Yale French Studies* sayı: 55-56, Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise (1977): 11-52.
- Jacques, Lacan. *Écrits*. Çeviren: Bruce Fink, New York-London: W. W. Norton&Company, 2006.
- Jacques, Lacan. *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*. London: Routledge, 1992.
- Lacan, Jacques. *Book VIII: Transference*. Cambridge and Malden: Polity Press, 2015.
- Marty, Ric É. *Marquis de Sade Yirminci Yüzyılda Neden Ciddiye Alındı?* Çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017.
- Miller, Jacques-Alan. *On Love: interview with Hanna Wear*. Çeviren: Adrian Price, 2008. <https://artandthoughts.fr/2013/12/03/jacques-alain-miller-on-love/>
- Platon. *Lysis*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Şölen*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Rosler, Isaac B. *Eros Revisited, Love for the Indeterminate Other*. UK: Lexington Books, 2007.
- Woodson, Hue. "The Question of the Meaning of Ágalma: Between Hermeneutics, Topology, and Unconcealment— Commentary on Sessions IX and X" in *Reading Lacan's Seminar VIII*, Editörler: B. Thakur ve G. Dickstein, 99-119. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.