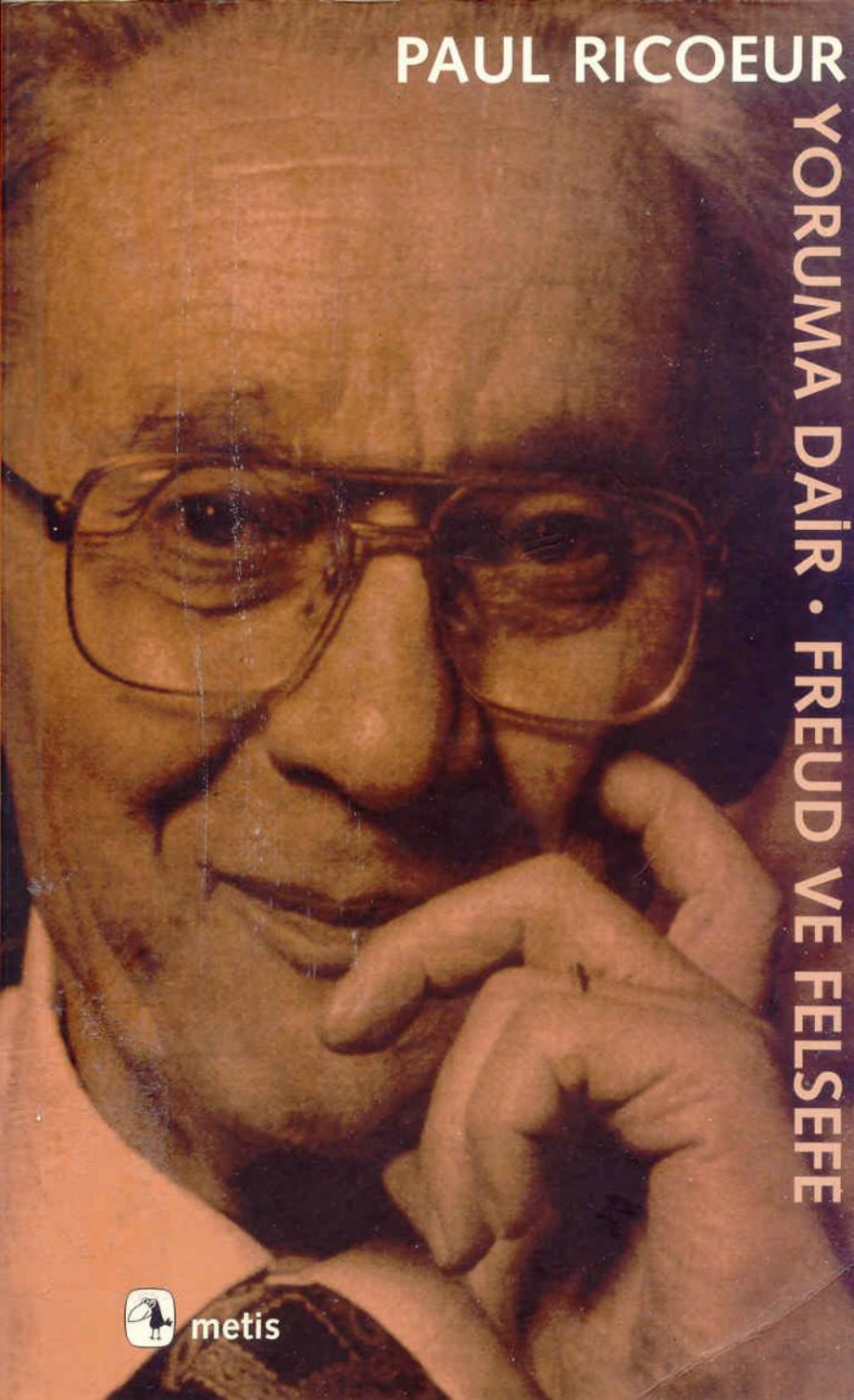
PAUL RICOEUR

YORUMA DAİR · FREUD VE FELSEFE



metis

PAUL RICOEUR
YORUMA DAİR • FREUD VE FELSEFE

(1913-2005) Fransız filozof, tarihçi. Rennes Lisesi'nde ve Paris Üniversitesi'nde öğrenim gördü. Husserl ve Gabriel Marcel'in fenomenolojisiyle tanıştı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya'ya giderek Münih Üniversitesi'nde Heidegger'i ve Husserl'i inceledi. Alman hükümeti tarafından ajanlıkla suçlanarak 1940'ta cezaevine konuldu. Savaş yıllarını Poméranie tutuklu kampında geçirdi. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra dilbilim ve psikanalizdeki çeşitli yorum kuramlarını fenomenoloji açısından inceleyen Ricoeur, insan isteminin, özgürlüğün ve kötülüğün simgelerini tanımladı. Sorbonne, Louvain, Yale ve Chicago gibi dünyaca ünlü üniversitelerde ders verdi, Nanterre Üniversitesi'nin kuruluşuna katıldı. Öğrenci hareketlerinin en etkili olduğu üniversitelerden biri haline gelen Nanterre'de Ricoeur, ünlü "tarihin çöplükleri" sözünden dolayı radikal solun hedefi haline geldi. 1970'te üniversitedeki görevinden istifa etti. Moda akımlardan ve ekollerden uzak durmaya çalışması, bir bakıma o çevrelerce dışlanmasına neden oldu. 1980'lerde, moda akımların tek tek güçlerini yitirmesiyle Fransa'da da hak ettiği ilgiyi görmeye başladı. Eski kitapları yeniden basıldı, yeni çalışmaları art arda yayımlandı. Yaşamının sonuna kadar zamanının önemli bir kısmını *Metafizik ve Etik* dergisine ayırmış, Uluslararası Felsefe Enstitüsü'nün de başına geçmiştir. Tüm totaliter rejimlere karşı olan Ricoeur, Fransa'nın Cezayir işgaline, 1992'deki Bosna Savaşı'na karşı düşüncelerini hem *Esprit* gibi dergilerde dile getirdi hem de kitaplarında işledi.

Ricoeur, 2001 yılında Ankara'da "Ahlaksal Özerklik ve Varoluşsal Kırılganlık" başlıklı bir konferans verdi. Evrensel Kültür Akademisi'nin 19-20 Aralık 2002'de barış üzerine düzenlediği forumun katılımcılarındandı.

Ricoeur'ün önemli yapıtları arasında, *Philosophie de la volonté* (1950-60, 3 cilt, İstem Felsefesi), *Histoire et vérité* (1955, Tarih ve Hakikat), *Finitude et culpabilité* (1960, Sonluluk ve Suçluluk), *La Métaphore vive* (1975, Yaşayan Eğretileme), *La Sémantique de l'action* (1977, Eylem Anlambilimi) ve *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* (çev. A. Altınörs, Asa Yay.) yer almaktadır.

Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Metis Felsefe
YORUMA DAİR
Freud ve Felsefe
Paul Ricoeur

Fransızca Basımı: De l'interprétation, Essai sur Freud
Éditions du Seuil, 1965

© Éditions du Seuil, 1965
© Metis Yayınlan, 2001
© Türkçe Çeviri: Necmiye Alpay, 2006

İlk Basım: Mart 2007

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN 975-342-582-1

PAUL RICOEUR

YORUMA DAİR • FREUD VE FELSEFE

ÇEVİREN: NECMİYE ALPAY

metis

İçindekiler

Önsöz 11

BİRİNCİ KİTAP
SORUNSAL: FREUD'UN KONUMU

I. Dil, Simge ve Yorum Üzerine 17
1. Psikanaliz ve Dil 17
2. Simge ve Yorum 20
3. Simge Eleştirisine Doğru 22

II. Yorumların Çatışması 31
1. Yorum Kavramı 31
2. Anlamın Anımsanması Olarak Yorum 38
3. Kuşku Uygulaması Olarak Yorum 41

III. Yorumbilgisel Yöntem ve Dönüşlü Felsefe 45
1. Simgenin Dönüşlü Düşünceye Başvurması 45
2. Dönüşlü Düşüncenin Simgeye Başvurması 49
3. Dönüşlü Düşünce ve Çokanlamlı Dil 53
4. Dönüşlü Düşünce ve Yorumbilgisel Çatışma 59

İKİNCİ KİTAP
ANALİTİK: FREUD'UN OKUNMASI

Giriş: Freud'u Nasıl Okumalı? 65

Birinci Bölüm
Enerjibilim ve Yorumbilgisi
Freudculuğun Bilgibilimsel Sorunu 71

I. Yorumbilgisel Olmayan Enerjibilim 74
1. Değişmezlik İlkesi ve Nicel Aygıt 75
2. Yerbetime Doğru 84

II. *Düşlerin Yorumu*'nda Enerjibilim ve Yorumbilgisi ... 89
1. Düş Çalışması ve Eleştirel Yorum Çalışması ... 90
2. "VII. Bölüm"ün "Ruhbilim"i ... 101

III. *Metapsikoloji Yazıları*'nda Dürtü ve Temsil ... 111
1. Yerbetimsel-İktisadi Açıya ve Dürtü Kavramına Ulaşılması ... 113
2. Sunum ve Temsil ... 127

İkinci Bölüm

Kültürün Yorumlanması ... 142

I. Düşlerin Örneksenmesi ... 146
1. Düşlerin Ayrıcalığı ... 146
2. Sanat Yapıtının Örneksenmesi ... 149

II. Düşsel Olandan Yüce Olana ... 162
1. Betimlemeci ve Klinik Yorum Yaklaşımları ... 164
2. Oluşumsal Yorum Tarzları ... 169
3. Metapsikolojik Sorun: Üstben Kavramı ... 189

III. Yanılsama ... 205
1. Yanılsama ve Arzu Stratejisi ... 206
2. Oluşumsal Açıklama Aşaması:
Totemcilik ve Tektanrıcılık ... 210
3. Dinin İktisadi İşlevi ... 220

Üçüncü Bölüm

Eros, Thanatos, Ananke ... 226

I. Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesi ... 230
1. Gerçeklik İlkesi ve "İkincil Süreç" ... 231
2. Gerçeklik İlkesi ve "Nesne Seçimi" ... 237
3. Gerçeklik İlkesi ve Ben'in İktisadi Görevi ... 242

II. Ölüm Dürtüleri: Spekülasyon ve Yorum ... 246
1. Yaşam ve Ölüm Üzerine Freudcu "Spekülasyon" ... 246
2. Ölüm Dürtüsü ve Üstben'in Yıkıcılığı ... 256
3. Eros ile Thanatos Arasında Kültür ... 263

III. Sorgulamalar ... 270
1. Olumsuzluk Nedir? ... 271
2. Haz ve Doyum ... 276
3. Gerçeklik Nedir? ... 281

ÜÇÜNCÜ KİTAP

DİYALEKTİK: FELSEFİ BİR FREUD YORUMU

I. Bilgibilim: Ruhbilim ile Görüngübilim Arasında ... 300
1. Psikanalizin Bilgibilimsel Açıdan Yargılanması ... 300
a) Mantıkçıların Eleştirisi ... 301
b) İçeriden Gelen Yeniden Anlatım Girişimleri ... 302
c) "İşlemselci" Yeniden Anlatımlar ... 307

2. Psikanaliz Bir Gözlem Bilimi Değildir ... 312
a) "İşlemselcilik" Bakımından ... 312
b) İçeriden Gelen Yeniden Anlatım Girişimleri Bakımından .. 317
c) Bilgibilim Bakımından ... 325

3. Psikanaliz Alanına Görüngübilimsel Yaklaşım ... 327
4. Psikanaliz Görüngübilim Değildir ... 339

II. Dönüşlü Düşünce: Öznenin Arkeolojisi ... 362
1. Freud ve Özne Sorunu ... 363
2. İd'in Gerçekliği, Anlamın Ülküselliği ... 371
3. Arkeoloji Kavramı ... 378
4. Arkeoloji ve Dönüşlü Felsefe ... 389

III. Diyalektik: Arkeoloji ve Erekbilim ... 394
1. Erekbilimsel Bir Bilinç Modeli: Hegelci Görüngübilim ... 396
2. Yaşamın ve Arzunun Aşılmazlığı ... 402
3. Freudculuğun Örtük Erekselliği:
a) İşlemsel Kavramlar ... 405
4. Freudculuğun Örtük Erekselliği:
b) Özdeşleşme ... 409
5. Freudculuğun Örtük Erekselliği:
c) Yüceltme Sorunu ... 414

IV. Yorumbilgisi: Simge Yaklaşımları ... 422
1. Simgelerin Çoklu Belirlenimi ... 423
2. Simge Hiyerarşisi ... 431
3. Yüceltme Sorunu ile Kültürel Nesne Sorununun Diyalektik Açıdan Yeniden Ele Alınması ... 438
4. İnanç ve Din: Kutsalın Belirsizliği ... 446
5. Din Psikanalizinin Değer ve Sınırları ... 453
a) Din ve Dürtü ... 453
b) Din ve Fantazma ... 457
c) İnanç ve Söz ... 463

Sözlükçe ... 471
Dizin ... 479

Önsöz

Bu kitap, 1961 sonbaharında Yale Üniversitesi'nde verilen "Terry Lectures" başlıklı üç konferanstan yola çıkılarak oluşturuldu. Bu çalışmanın yolunu açan davetleri için, Yale Üniversitesi Konferanslar Kurulu'na, Felsefe Bölümü'ne ve bölümün sayın başkanına, ayrıca Yale University Press'in sayın müdürüne teşekkür borçluyum.

Çalışmanın ikinci aşaması, 1962 sonbaharında Louvain Üniversitesi Cardinal-Mercier kürsüsünde verilen sekiz konferanstan oluştu. Henüz gelişme aşamasında olan bir çalışmaya gösterdikleri talep ve hoşgörü için Yüksek Felsefe Enstitüsü'nün sayın başkanma ve bana evsahipliği yapan kürsü mensubu meslektaşlarıma teşekkür ederim.

Okura bu kitaptan neyi bekleyip neyi beklememesi gerektiği konusunda bazı açıklamalar yapmalıyım.

Kitap her şeyden önce psikanalizi değil, Freud'u konu alıyor. Demektir ki iki şey eksik: Analiz deneyimi bir, Freud sonrası psikanaliz okulları, iki. İlk noktayla ilgili olarak: Analist ya da analizden geçmiş biri değilseniz, Freud üzerine yazmanız ve Freud'un yapıtlarını kültürümüzün dile geldiği ve anlatıldığı anıt metinlerdenmiş gibi ele almanız bir tür bahse girmek anlamını taşıyacaktır. Bu bahsin yitirilmiş olup olmadığına okur karar verecek. Freud sonrası psikanaliz literatürüne gelince, bu literatürü bile bile saf dışı bıraktım, çünkü Freudculuğa bende olmayan psikanaliz deneyimleri yoluyla getirilen düzeltmelerden oluşan ve beni psikanalizin tek kurucusuyla giriştiğim sıkı tartışmadan uzaklaştırabilecek yeni kuramsal kavramları işin içine sokan bir literatür bu. Dolayısıyla, Freud'un yapıtlarını tamamlanmış bir yapıt olarak ele aldım ve gerek Freud'un birer hasma dönüşen Adler ve Jung gibi muhaliflerinin, gerek birer muhalife dönüşen Erich Fromm, Karen Horney ve Sullivan gibi öğrencilerinin, gerekse yaratıcı olup çıkan Me-

lanie Klein ve Jacques Lacan gibi tilmizlerinin kavramlarını tartışmaktan geri durdum.

İkincisi, bu kitap bir ruhbilim kitabı değil, felsefe kitabı. Benim için önem taşıyan, Freud'un insan konusunda getirdiği yeni anlayıştır. Benim yerim, burada kendilerine olan saygımı dile getirmem gereken ilk felsefe hocam Roland Dalbiez[1] ile, Herbert Marcuse,[2] Philip Rieff[3] ve J.-C. Flugel'in[4] yanıdır.

Yaptığım çalışma Roland Dalbiez'inkinden temel bir noktada ayrılıyor: Ben Freud'u insanda en az insani olanın keşfiyle sınırlandırabileceğimize inanmıyorum. Girişimim de o sınırlamanın tam tersi bir kanıdan doğdu: Psikanaliz bir kültür yorumu olduğu içindir ki insan görüngüsünün her tür toptan yorumuyla çatışma içindedir. Andığım diğer üç yazarla bu açıdan aynı düşüncedeyim. Ancak, onlardan da felsefi kaygılarım açısından ayrılıyorum. *Benim ele aldığım sorun, Freudcu söylemin tutarlılığı sorunu.* Öncelikle *bilgibilimsel* bir sorun: Psikanalizde *yorumlamak* ne anlama geliyor ve insan göstergelerinin yorumu, arzunun köküne ulaşma savındaki iktisadi açıklamayla nasıl bağlantılandırılabilir? Sorun'un ikinci özelliği, *dönüşlü* (*réflexive*) bir felsefe sorunu olması: Bu yorumdan *kendiliğe* ilişkin hangi yeni *anlayışa* ulaşılıyor ve böylelikle kendini anlayan kendilik, hangi kendiliktir? Sorun'un *diyalektik* olma özelliği de var: Kültürün Freudcu yorumu diğer tüm yorumları dışlamakta mıdır? Dışlamıyorsa, *diğer yorumlarla* aralarında, fanatizme ya da eklektizme düşmeden hangi düşünsel kurallara göre *eşgüdüm* kurulabilir? *Symbolique du mal / Kötülüğün Simgeseli* adlı çalışmamın sonunda havada bıraktığım sorunu, başka bir deyişle, *simge yorumbilgisi ile somut dönüşlü düşünce felsefesi arasındaki ilişki* sorununu yeniden ele aldığım uzun dolambaç, bu üç sorudan oluşuyor.

Belirttiğim programın gerçekleşmesi, olabildiğince güçlü bir *Freud'un Okunması* bölümü oluşturmamı ve bunu, önermekte olduğum *Felsefi Yorum*'dan ayrı tutmamı gerektiriyordu. Dolayısıyla, okur, İkinci Kitap'ı ayrı ve kendi kendine yeterli bir çalışma olarak ele alabilecektir. O bölümde Freud'un metniyle temas halinde olmaya dikkat ettim;

1. Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*, 2 cilt, Desclée de Brouwer, 1936. "Freud'un yapıtları, insanda en az insani olanın tarih boyunca yapılmış en derin çözümlemesidir." *Agy*, II, s. 513.

2. Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955 (Türkçesi: *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1995).

3. Philip Rieff, *Freud, the mind of the moralist*, Londra, Victor Gollancz, 1960.

4. J.-C. Flugel, *Man, Morals and Society*, New York, International Universities Press, 1945; Peregrine Books, 1962.

bu amaçla da, alıntıladığım hemen tüm metinlerin çevirisini yeniden yaptım.[5] Felsefi yorumuma gelince, *Freud'un Okunması* başlıklı çalışmamın çerçevesini sunan bu yorum, *Sorunsal* başlıklı Birinci Kitap'taki sorunlar ile *Diyalektik* başlıklı Üçüncü Kitap'ın çözüm denemeleri arasında paylaştırılmış durumda.[6]

5. Hantal bir iş yapıyor olmak pahasına şu metinleri alıntılamakta ayak diredim: 1) Özgün metin olması nedeniyle, *Gesammelte Werke*'deki (GW) Almanca metin; 2) Tek eleştirel basım olması nedeniyle Londra'da çıkan *Standard Edition*'daki gönderme (SE); 3) Okurların, alıntıları bağlamları içindeki yerinde görüp farklı çevirileri tartışabilmesi için de, eldeki Fransızca çevirileri. [Yazarın bu notu elbette Fransız okurlara yönelik. Elinizdeki kitapta, el altındaki Türkçe çevirilerin künyeleri verildi, alıntılar ise, tersi belirtilmediği sürece yeniden çevrildi. - ç.n.]

6. Yukarıda sözü edilen dört sorun bu "Diyalektik"in dört düzeyini oluşturuyor.

BİRİNCİ KİTAP

SORUNSAL:
FREUD'UN KONUMU

I. Dil, Simge ve Yorum Üzerine

1. PSİKANALİZ VE DİL

Bu kitap esas olarak Freud'la yapılan bir tartışma. Analistin yetkinliği ya da analizden geçenin deneyimi gibi bir gerekçem olmadığına göre psikanalize gösterilen bu ilginin nedeni ne olabilir? Bir kitabın yazılma gerekçeleri hiçbir zaman bütünüyle ortaya konamaz. Ayrıca kimse kendi güdüleyicisini açığa vurmak ya da birtakım itiraflara dalıp asıl yolundan ayrılmak zorunda bırakılamaz. Böyle bir şeye girişmek kişinin kendini aldatması olur. Yine de, gerekçe açıklamayı herkes reddetse bile felsefeci reddedemiyor. Reddedemeyeceğim bu açıklamayı yaparken soruşturmamı daha geniş bir alana yerleştirip ilgimi de yaygın sorunlaştırma tarzına bağlayacağım.

Bana öyle geliyor ki bugün tüm felsefi soruşturma alanlarının birbirini kestiği bir alan var: Dil alanı. Wittgenstein'ın soruşturmaları, İngilizlerin dil felsefesi, Husserl kaynaklı görüngübilim, Heidegger'in araştırmaları, Bultmann'cı okulun ve Yeni Ahit yorumuyla ilgili diğer okulların çalışmaları, karşılaştırmalı dinler tarihi, mitos, ayin ve inanç tarihi konulu insanbilim çalışmaları ve nihayet psikanaliz, dil alanında kesişiyor.

Bugün insanın imleme edimine ait çoklu işlevleri iç ilişkileriyle birlikte açıklayacak kapsamda bir dil felsefesi arayışındayız. Dil, nasıl oluyor da matematikten mitosa, fizikten sanata kadar böylesine çeşitli kullanımlara elverebiliyor? Bu soruyu şimdi soruyor olmamız rastlantısal değil. Bugün elimizde simgesel mantık, eleştirel yorumbilim, insanbilim ve psikanaliz bulunuyor ve belki de ilk kez olmak üzere, insan söylemini birleştirme sorununu benzersiz bir sorun olarak kuşatabilecek yetideyiz. Gerçekten de, sözünü ettiğimiz disiplinler gibi birbirinden çok ayrı disiplinlerin gösterdiği gelişme insan söyleminin parçalılığını hem ortaya serdi hem de artırdı. Bugün insan konuşmasının birliği diye bir sorun var.

Soruşturmamızın yer aldığı ufuk, en geniş çizgisiyle böyle. Bu çalışma hiçbir biçimde beklediğimiz o kapsamlı dil felsefesini sunmak gibi bir sav gütmüyor. Kaldı ki öyle bir felsefeyi tek bir insanın geliştirebileceğinden kuşkuluyum. Bunu başarma tutkusunu besleyecek ve bu yetiye sahip "modern Leibniz"in, yetkin bir matematikçi, evrensel bir yorumcu, çeşitli sanatlarla meşgul bir eleştirmen ve iyi de bir psikanalist olması gerekir. Bu bütünsel dil felsefecisini beklerken belki dille ilgili disiplinlerin arasındaki kilit bağlantılardan bazılarını keşfetme olanağını bulabiliriz. Okumakta olduğunuz deneme, bu soruşturmaya katkıda bulunma yönünde bir girişimdir.

Psikanalist dille ilgili bu genel tartışmada taraflardan biridir; bunu şimdiden ileri sürmek istiyorum.

Bir kere, psikanaliz, Freud'un yazılı yapıtı yoluyla zamanımıza mal olmuş durumda; analist olmayanlara ve analizden geçmeyenlere bu yolla sesleniyor. Uygulamasız bir Freud yorumunun güdük kalacağını, yalnızca bir fetişi kuşatır duruma düşme tehlikesi taşıdığını gayet iyi biliyorum. Ancak, psikanalize metinsel yaklaşımın yalnızca uygulama tarafından ortadan kaldırılabilecek sınırları varsa, şu üstünlüğü de var: Metinsel yaklaşım, Freud metinlerinde uygulamanın gözden gizleyebileceği yönlerde odaklanabileceği gibi, tek kaygısı analiz ilişkisinde olup bitenleri açıklamak olan bir bilimin gözden kaçırabileceklerinde de odaklanabilir. Freud'un yapıtları üzerine düşünülmesi, bu yapıtların en geniş çerçevedeki hedefini açığa çıkarmak gibi bir yarar sağlıyor: Yalnızca psikiyatrinin yenilenmesi değil, düşlerden sanata, ahlaka, giderek dine kadar, kültürle ilgili tüm ruhsal üretimlerin yeniden yorumlanması hedefidir bu. Psikanalizin modern kültüre ait olması bu bakımdandır; kültürü yorumlarken değişikliğe de uğratmakta, ona kalıcı olarak damgasını vurduğu bir düşünme aracı armağan etmektedir.

Freud'un yazılarında tıbbi soruşturma ile kültür kuramı arasında gidip gelmesi bize projesinin ölçeği konusunda bir tanıklık da sunmuş oluyor. Kültürle ilgili başlıca metinlerin Freud'un son dönem yapıtları içinde yer aldığı doğrudur.[1] Ancak, psikanalizi sonradan kültür toplumbilimine aktarılmış bireysel psikoloji biçimlerinden biri gibi düşünmemek gerekir. Freud kaynakçasına kısaca göz atıldığında bile görüleceği üzere, sanat, ahlak ve dinle ilgili ilk metinler *Düşlerin Yorumu*'nun[2]

1. *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı yapıtı 1927, *Uygarlığın Huzursuzluğu* 1930, *Musa ve Tektanrıcılık* ise 1937 ve 1939 tarihlerini taşımaktadır.

2. *Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkileri* 1905'te, "Saplantılı Edimler ve Dinsel Uygulamalar" 1907'de, *Jensen'in 'Gradiva'sında Sanrılar ve Düşler* 1907'de, "Yaratıcı Yazarlar ve Uyanıkken Görülen Düşler" adlı küçük deneme 1908'de, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı* 1910'da ve büyük önem taşıyan *Totem ve Tabu* 1913'te yayımlanmıştır.

hemen ardından gelip, *Metapsikoloji*'yi oluşturan denemeler (1913-17), *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920) ve *Ben ve İd* (1923)[3] gibi büyük öğreti metinlerine koşut olarak geliştirilmiştir. Gerçekte kültür kuramının düşler ve nevroz kuramıyla olan ilgisini kavramak için 1900'lerin *Düşlerin Yorumu*'na dönmek gerekir, çünkü mitoloji ile edebiyat arasında bağlantı kurulmaya ilk o vakit başlanmıştır. *Traumdeutung / Düşlerin Yorumu* bize ta o zaman şunları önermiştir: Düşler uykudaki kişiye ait özel mitolojidir, mitoslar ise halkların uyanıkken gördüğü düş; Sophokles'in *Kral Oidipus*'u ile Shakespeare'in *Hamlet*'i tıpkı düşlerin yorumlandığı gibi yorumlanmalıdır. Bize sorun çıkaracak olan da işte bu öneridir.

Buradaki güçlük her ne olursa olsun, psikanalizin dille ilgili çağdaş genel tartışmaya katılışı yalnızca getirdiği kültür yorumuyla olmadı. Düşleri ilk soruşturma nesnesi yapmakla yetinmeyip aynı zamanda insan arzusunun kılık değiştirmiş, yerine başka bir şey konmuş ve kurmaca biçimini almış tüm anlatımlarının bir modeli (hangi anlamda "model" dediğimizi daha sonra tartışacağız) kılan Freud, arzu ile dil arasındaki çeşitli eklemlenişleri doğrudan doğruya düşlerde aramaya çağırmaktadır bizi. Birkaç biçimdedir bu eklemlenişler. Birincisi: Yorumlanabilecek olan, görüldüğü biçimiyle düşten çok, düş anlatmanın metnidir; analiz işte bu metnin yerine bir başkasını, arzunun birincil sözü olan metni koymak ister. Böylelikle bir anlamdan diğerine gider. Analizin merkez kıldığı, arzunun kendisi değil, dilidir. Freudculukta bu "arzu anlambilimi", "boşalma", "bastırma", "zihinsel enerji yatırımı" gibi kavramların dile getirdiği dinamikle nasıl eklemleniyor, bunu daha sonra tartışacağız. Ama en baştan ortaya konması gereken nokta, bu arzu ve bastırma dinamizminin –hatta enerjisinin, hatta hatta hidroliğinin– belirli bir anlambilim içinde belirginleştiğidir: Freud'un kendi sözcüklerini kullanacak olursak, "dürtülerin gelgitleri"ne ancak anlamın gelgitleri içinde ulaşılabilir. Düş ile şaka, düş ile mitos, düş ile sanat yapıtı, düş ile dinsel "yanılsama" vb arasındaki her tür benzerliğin derindeki nedeni bu noktada yatıyor. Tüm bu "ruhsal üretimler" anlam alanına ait ve yolları hep aynı soruya çıkıyor: Arzu nasıl dile gelir? Arzu, sözü nasıl başarısızlığa uğratır ve neden kendisi de konuşmada başarısızlığa uğrar? Dille ilgili genel tartışmada psikanalizi hak sahibi kılan, işte bu yeni açılımdır: İnsana ait konuşmanın bütününe, arzulayan insanın demek istediklerine doğru açılım.

3. *Michelangelo'nun Musa'sı* 1914'te, *Savaş ve Ölüm Üstüne Güncel Düşünceler* 1915'te, *Goethe'nin 'Kurmaca ve Hakikat'inden Bir Çocukluk Anısı* 1917'de, *Endişe Verici Tuhaflık* 1919'da, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi* 1921'de yayımlanmıştır.

2. SİMGE VE YORUM

Psikanalizin bu genel tartışmaya tam olarak hangi noktada girdiği saptanabilir mi? Sorunun kökenini Freud'un ilk büyük yapıtındaki izlekte bulduğumuza göre, psikanalizin programıyla ilgili ilk belirtiyi de orada arayalım. Henüz kitabın içine girme aşamasında değilsek de, en azından başlık (*Traumdeutung / Düşlerin Yorumu*) yol gösterici olabilir. Bu adlandırmada hem düşler sorunuyla hem de yorum sorunuyla karşılaşıyoruz. Başlığın iki yamacını da sırayla tırmanmaya çalışalım. Demek ki yorum, düşler üzerinedir. "Düş" sözcüğü, kapayan değil, açan bir sözcük. Ruhsal yaşamın biraz kıyıda kalan bir görüngüsüne, gecelerimizin fantazmasına, düşsel olana kapanıp kalmıyor. Düşe benzedikleri ölçüde, akrabalık derecesi ve ilkesi her ne olursa olsun, tüm ruhsal üretimlere, deliliğe ve kültüre açılıyor. Az önce arzunun anlambilimi dediğim şey düşle ortaya konuluyor; az çok çekirdek konumundaki bir izleğin çevresinde yer alan bir anlambilim bu: Arzuları olan bir insan olarak, maskeyle yol alırım: *larvatus prodeo* [büyülü yol alış]. Dil de daha başlangıçtan itibaren ve büyük bölümüyle çarpıktır: Söylediğinden başka bir şey kasteder, çiftanlamlıdır, bulanıktır. Dolayısıyla, düşler ve benzerleri, karmaşık anlamların yeri olarak beliren bir dil bölgesinde yer alır. Bu bölgede, dolaysız anlamın içinde bir *başka* anlam daha kendini hem açığa vurmakta hem de gizlemektedir. Bu çiftanlamlı bölgeye simge diyelim ve buradaki eşdeğerliğin tartışılmasını daha sonraya bırakalım.

Çiftanlamlılık sorunu psikanalize özgü değil. Aynı sorun, yerküre, gök, sular, yaşam, ağaçlar ve taşlarla ilgili büyük kozmik simgelerle ve mitos adı verilen, bir şeylerin kökenine ve sonuna ilişkin o tuhaf anlatılarla durmadan karşılaşan din görüngübiliminde de var. Oysa, söz konusu disiplin psikanaliz değil de görüngübilim olduğunda, üstünde çalıştığı mitoslar, ayinler ve inançlar birer masal değil, insanın kendini temel gerçeklikle bağlantılandırma tarzlarından biridir, o temel gerçeklik her ne ise. Din görüngübiliminin öncelikli sorunu da çiftanlamlılığın gizlediği arzu değildir. Din görüngübilimi, simgeyi öncelikle dilin çarpıtılması olarak değil, daha başka bir gerçekliğin, algılanabilir olandaki –imgelemdeki, jestlerdeki, duygulardaki– belirtisi olarak, kendini hem gösteren hem de gizleyen bir derinliğin ifadesi olarak görür. Psikanalizin öncelikle arzularla bağlantılı birincil anlamların çarpıtılması olarak karşılaştığı şey, din görüngübiliminin öncelikle bir derinliğin belirtisi olarak karşılaştığı şeydir, ya da, sözcüğü hemen kullanıp içeriğini ve geçerliliğini daha sonra tartışmak üzere bir yana bırakacak olursak, kutsal olanın açığa vurulmasıdır.

Birdenbire, dille ilgili genel tartışmanın içinde bir başka tartışma daha belirmiş oluyor böylece: Tekanlamlı dillerin konumunu sorun etmediğine göre sınırlı olduğu kuşku götürmese de, çiftanlamlı anlatımların tümünü kapsayan hatırı sayılır bir tartışma bu. Aynı zamanda tartışmanın tarzı da belli oluyor ve kilit soru ortaya çıkıyor: Çiftanlamlılığın gösterme-gizleme özelliği her zaman arzunun anlamının gizlenmesi midir, *yoksa* bazen bir kutsalın açığa vurulma belirtisi de olabilir mi? *Ayrıca, bu seçenek gerçek midir yoksa bir yanılsama mı? Geçici midir, kalıcı mı?* Bu soru elinizdeki kitap boyunca sürüp gidiyor.

Tartışmanın çerçevesini bir sonraki bölümde geliştirip çözüm yöntemini de orada resmetmek üzere, sorunun anahatlarını keşfe devam edelim.

Yeniden *Traumdeutung*'a dönüp bu görkemli başlıktaki öteki yamacın yolunu tutalım. *Deutung* terimi genel düzlemde "bilim" anlamını taşımıyor; net bir biçimde, "yorum" demek. Amaca uygun olarak seçilmiş bir sözcük bu; düş izleğiyle yan yana getirilmesi de hayli anlamlı. Düşler *–pars pro toto* [bütünü temsil eden parça olarak]– çiftanlamlı anlatımlar bölgesinin bütününe işaret ediyorsa, yorum sorunu da özgül olarak çiftanlamlı anlatımların anlamıyla ilgili tüm anlayışlara işaret etmektedir; yorumlamak demek, iki anlamı birden kavramak demektir.

Böylelikle, o geniş dil alanı içinde psikanalizin yeri belirmiş oluyor: Burası hem simgelerin ya da çiftanlamlıların yeri, hem de çeşitli yorum tarzlarının karşı karşıya geldiği yerdir. Şu andan itibaren, psikanalizden daha geniş, ama psikanalizin ufkunu oluşturan dil kuramının bütününden daha dar olan bu özel alana "yorumbilgisi alanı" diyeceğiz. Yorumbilgisinden anlayacağımız şey her zaman şu olacak: Belirli bir eleştirel/analitik yorumun –başka bir deyişle, belirli bir metnin ya da metin kabul edilebilecek bir grup göstergenin– tâbi olduğu kurallarla ilgili kuram. (Metin kavramından ve eleştirel yorum kavramının metne benzeyen tüm göstergeleri kapsayacak biçimde geniş tutulmasından ne anladığımızı daha sonra açıklayacağız.)

Çiftanlamlı anlatımlar yorumbilgisi alanının ayrıcalıklı izleğini oluşturuyorsa, simge sorunu da dil felsefesine yorum edimi aracılığıyla dahil oluyor demektir.

Ancak, simge sorunu ile yorum sorununu birbiriyle eklemleme konusundaki bu ilk karar, kitabın girişinde ortaya koymak istediğim bir dizi can alıcı soruna yol açıyor. Söz konusu sorunlar bu bölüm içinde çözülmeyip sonuna kadar sorun olarak kalacak. Yorumbilgisel sorunu benzersiz kılan, bu eklemlenme. Ama simgenin ve yorumun tanımını belirleyen de o. İşin açık olmayan yanı burada. Bu meselelerde son haddine varmış olan terim kargaşası, bir karara varılmasını, bir konumda karar kılınıp orada ayak direnmesini gerektiriyor. Gelgelelim, böyle

bir konum alma, açıklığa kavuşturulması gereken bütün bir felsefeyi de bağlamış oluyor. Benim alacağım konum, simge ve yorum kavramlarını birbirine göre tanımlamak, yani birbiriyle sınırlamak olacak. Bana göre simge, yorum gerektiren çiftanlamlı bir dilsel anlatımdır, yorum ise simgelerin şifresini çözmeyi hedefleyen bir anlama çalışması. Buradaki can alıcı tartışma konusu şu: Simgenin anlambilimsel ölçütlerini çiftanlamlılığın yönelimsel (kasıtlı)* yapısında aramak ve bu yapıyı ayrıcalıklı yorum konusu olarak almak meşru mudur? Simgenin alanıyla yorumun alanını birbiriyle sınırlama kararımla ilgili olarak göz önünde bulundurulacak nokta budur.

Yapacağım anlambilimsel tartışmada, bir tarafında psikanalitik yorum ve maske indirme, gizemden arındırma, yanılsamaları azaltma olarak anlaşılan her tür yorumun, diğer tarafında ise anlamın anımsanması ya da eski durumuna getirilmesi olarak anlaşılan yorumun bulunduğu en azından ilk okumada ortaya çıkan çatışmayı yine ayraç içinde tutacağım. Burada beni ilgilendiren yalnızca yorumbilgisi alanının sınırlarını tanımak olacak. Söz konusu çatışmadan daha aşağıda seyredecek bir tartışmanın soyut ve biçimsel kalacağında kuşku yok. Ancak, önemli olan, önce tartışmayı dramatize etmeyip, sıkı sıkıya, çarpıtma ile açığa vurma arasındaki zıtlığı görmezden gelen bir anlambilimsel çözümlemenin sınırları içinde tutmak.

3. SİMGE ELEŞTİRİSİNE DOĞRU

Sorunu simge tarafından ele alalım. Simge sözcüğünün bazı yaygın kullanımları birbiriyle hiç bağdaşmıyor ve ölçülüp biçilmiş bir karara varılması gereğini ortaya koyuyor. Benim önerdiğim tanım, şimdi tartışacağımız biri fazla geniş biri de fazla dar olan diğer iki tanımın arasında. Önerdiğim tanım, simgesel mantıktaki simge anlayışından da bütünüyle farklı; bu üçüncü farkı ancak yorumbilgisi sorununu incelikleriyle ele alıp genel felsefi perspektif içinde yerine oturttuktan sonra açıklayabileceğiz.[4]

Fazla geniş dediğim tanım, "simge işlevi"ni genel dolayım işlevi durumuna getiren tanımdır; tinin [*esprit*], bilincin, tüm algılama ve söylem evrenlerini kurmakta kullandığı genel dolayım işlevi. Bilindiği üzere bu tanım, Ernst Cassirer'in *Philosophie der symbolischen Formen*/*Simgesel Biçimler Felsefesi*'nde verilmişti. İlgilendiğimiz konu

* Yönelim, kasıt, niyet: Fransızcadaki "intention" sözcüğünün Türkçedeki bu üç karşılığından birincisi felsefe alanına ait. (ç.n.)

4. Bkz. III, s. 45.

açısından önemlidir: Cassirer'in Kant felsefesinden esinlenerek benimsediği belirtik amaç, Newton felsefesine ait ilkelerin eleştirilmesiyle sınırlı kalan aşkınsal yöntemin dar çerçevesini kırmak ve tüm sentez etkinliklerini ve bu etkinliklere denk düşen tüm nesnelleştirme diyarlarını keşfetmektir. Peki, nesnelerin işlevlere tâbi kılındığı bu çeşitli sentez "biçimleri"ne, her biri bir dünya üreten ve varsayan "güçler"e, simgesel demek meşru mudur?

Cassirer'in hakkını teslim edelim: Dilin yeniden kurgulanması sorununu ilk kez ortaya koyan odur. "Simgesel biçim" kavramı, bir soru'nun yanıtını oluşturmadan önce, bir sorun'un sınırlarını belirginleştirmektedir: Tüm "dolayım işlevleri"ni, Cassirer'in *das Symbolische* [simgesel; simge işlevi] adını verdiği tek bir işlevde toplama sorunu. "Simgesel" adlandırması, tüm nesnelleştirme tarzlarına, gerçekliğe anlam verme tarzlarının tümüne işaret ediyor.

İyi ama, bu işleve neden "simgesel" densin?

Birincisi, "kendisi olarak, tam olduğu gibi gerçeklik" sorununun yerine, tinin sentez işlevi yoluyla nesnelleştirme sorununu koymuş olan Kopernik devriminin evrenselliğini dile getirmek için. Simgesel, tinin bizimle gerçeklik arasındaki evrensel dolayımıdır; "simgesel" kavramı her şeyden önce gerçeklik kavrayışımızın dolaysız olmadığını dile getirmek için vardır. Kavramın matematikteki, dilbilimdeki, dinler tarihindeki kullanımı da bu evrensellik yönelimini doğrular görünmektedir.

Simge sözcüğü ayrıca gerçeklik kavrayışımızın dil, din, sanat, bilim gibi kültürel gereçlerine işaret etmekte işe yarar görünüyor. Simgesel biçimlerle ilgilenen felsefenin görevi, simge işlevlerinden her birinin mutlaklık savında ve kültür kavramının bundan ileri gelen çok sayıdaki çatışkısında hakemlik etmektir.

Son olarak: Simge sözcüğü, ulamlar (uzam, zaman, neden, sayı vb) kuramının, basit bilgi kuramındaki sınırlılıklardan kaçıp bir tür akıl eleştirisinden kültür eleştirisine geçtiği sırada geçirdiği değişikliği dile getirmektedir.

Nesnelleştirme, sentez, gerçeklik gibi kavramların hâlâ tâbi olduğu Kant aşkınsalcılığının, bana göre, simgesel biçimleri betimleme ve sınıflandırma çalışmasına zarar vermesine karşın, seçimin getirilerini de, Cassirer'in ortaya koyduğu sorunun meşruluğunu da yadsımıyorum. Cassirer'in "simgesel" terimiyle adlandırdığı bu benzersiz sorunu daha en başta anmıştık: Dilin birliği ve çok sayıdaki dilsel işlevin tek bir söyleme ait etki alanında eklemlenmesi sorunuydu bu. Ama bence sorunun belirgin özelliği, "gösterge" ya da "imleme işlevi" kavramıyla daha iyi anlatılıyor.[5] İnsan, algılanabilir olanı anlamla doldurarak an-

5. Bunu Cassirer de söylüyor: Simge kavramı, "anlamın hangi biçimde olursa ol-

lam verme işini nasıl yapıyor, Cassirer'in sorunu işte bu.

O zaman ["simgesel" ile "gösterge" arasında] bir sözcük savaşıyla mı karşı karşıyayız? Sanmıyorum. Bu terim tartışmasının konusu, yorumbilgisi sorununun özgüllüğüdür. Tüm dolayım işlevlerini "simgesel" başlığı altında birleştiren Cassirer, bu kavramı "gerçeklik" ve "kültür" kavramları kadar genişletmiş oluyor. Böylelikle, benim gözümde gerçek bir bölünme çizgisi oluşturan temel bir ayrım silinip gidiyor: Tekanlamlı anlatımlarla çokanlamlı anlatımlar arasındaki ayrım. Yorumbilgisi sorununun yaratıcısı olan ayrım. Anglosakson dil felsefesi bize anlambilim alanının bu bölümlenişini anımsatmayı görev bilecektir. İmleme işlevinin bütünü için "simgesel" terimini kullanacak olursak, yönelimsel dokusu nedeniyle başka anlamdaki bir okumayı, ilk eldeki, düz, dolaysız anlamdaki okumayı gerektiren göstergeler grubunu adlandıracak sözcüğümüz kalmaz. Bana öyle geliyor ki dilin birliği sorununu geçerli bir biçimde ele alabilmek için, önce, ortak özelliği düzanlamının içinde ve o anlam yoluyla bir dolaylı anlama da işaret etmek ve böylece bir tür şifre çözümü, kısacası "yorum" gerektirmek olan bir grup anlatıma tutarlı bir biçim vermek gerekir. Söylenenden başka bir şey kastetmek: Simgesel işlev işte budur.

Göstergenin ve simgenin anlambilimsel çözümlemesinde birazcık daha yol alalım. Her göstergede algınabilen ve imleme işlevinin taşıyıcısı olan bir iletici vardır; bu iletici, imleme işlevi sayesinde başka bir şeyin yerini tutar. Ama ben algılanabilir göstergenin söylediğini anladığım zaman onu yorumladım demem. Yorum [kavramı], ikinci dereceden bir yönelimsel yapıya göndermede bulunur. O yapı, önce bir şey kasteden bir ilk anlamın oluştuğunu, ama o şeyin de yalnızca kendisinin kastettiği başka bir şeye göndermede bulunduğunu varsayar.

Burada karışıklık yaratabilecek olan, göstergedeki ikiliktir; daha doğrusu, her seferinde anlamlamanın birliğini oluşturduğu kabul edilebilecek iki çift etmenin varlığı. Bunlardan birincisi, algılanabilir gösterge yapısı ile onun taşıdığı anlamdan oluşan ikiliktir (Ferdinand de Saussure'ün terimleriyle, gösteren ve gösterilen). Diğeri, gösterge (hem algılanabilir ve tine hitap eder nitelikte, hem gösteren hem gösterilen) ile işaret edilen şeyin ya da nesnenin yönelimsel ikiliğidir. Bu çifte ikilik, yapısal ve yönelimsel nitelikteki bu iki ikilik, en açık biçimiyle ancak uzlaşımsal ve kurumsallaşmış dilsel göstergelerde ortaya çıkmaktadır. Bir yandan, farklı dillere ait, sesbilimsel açıdan da farklı olan

sun algılanabilir olanda açığa vurulduğu [*Sinnerfüllung im Sinnlichen*], var olma ve olgusallık türü her ne olursa olsun [*in der Art seines Da-Seins und So-Seins*] algılanabilir bir verinin özel olarak açığa vurulmuş ve ete kemiğe bürünmüş bir anlamı temsil ettiği tüm görüngüleri kuşatmaktadır." *Philosophie des formes symboliques*, III. s. 109. Aktaran: Hamburg, *Symbol and Reality*, Nijhoff, Lahey, 1956, s. 59.

sözcükler aynı anlamı taşımakta, diğer yandan da bu anlamlar, algılanabilen göstergeleri işaret ettikleri şeyin yerine geçer duruma getirmektedir. Sözcükler, algılanabilirlik özellikleri nedeniyle anlam *ifade eder* ve anlamları sayesinde bir şeylere *işaret eder* diyoruz. "İmleme [anlamına gelme]" terimi anlatımın [ifade] ve işaretin bu çifte ikiliğini karşılamaktadır.

Simgedeki ikilik ise bu değildir. Bir derece daha üsttedir o ikilik: Ne algılanabilir gösterge ile anlamın oluşturduğu ikiliktir, ne de anlam ile nesnenin ikiliği (kaldı ki bu ikilik öncekinin ayrılmaz bir parçasıdır). Simgedeki ikilik, algılanabilir gösterge ile anlamdan oluşan ikiliğe eklenmekte ve tıpkı anlamın anlamla olan ilişkisi gibi üst üste binmektedir onunla. Simgedeki ikilik zaten, birincil ve net bir anlam, bir sözcük anlamı taşıyan göstergeler varsaymaktadır. Bu nedenle, simge kavramını çiftanlamlı/çokanlamlı anlatımlarla sınırlı tutuşum bilerek yapılmış bir seçimdir: Çiftanlamlı ya da çokanlamlı anlatımların anlamsal dokusu, bu anlatımların ikinci ya da çoklu anlamlarını belirtik kılan yorum çalışmasıyla bağıntılıdır.

Yaptığım sınırlama her ne kadar ilk anda tüm imleme işlevleri arasında Cassirer'in fark ettiği birliği kırar görünüyorsa da aynı zamanda bir alt birliği ayırt etmeye yarıyor. Bu alt birlik, Cassirer'in ortaya koyduğu sorunun yeni baştan ele alınmasını gerektiriyor.

Böyle anladığımız simgenin ortaya çıkış bölgelerine genel görünümü içinde bakmaya çalışalım.

Kendi payıma simge sorunuyla karşılaşmam kötülüğün itirafıyla ilgili bir anlambilimsel inceleme sırasında oldu. Dolaysız bir itiraf söyleminin var olmadığı dikkatimi çekti o sıralar. Kişi, kötülüğü ister kendisi yapmış olsun ister başkaları, itirafında her zaman gündelik deneyimden alınma dolaylı anlatımlara başvuruyordu ve bu anlatımların dikkate değer özelliği, örnekseme yoluyla bir başka deneyime işaret etmeleriydi; geçici olarak, "kutsalla ilgili" diyeceğimiz bir deneyime. Bu çerçevede, itirafın eskil biçimi olan leke imgesi –kişinin sildiği, yıkadığı, çıkardığı leke– örnekseme yoluyla kutsallık boyutunda günahkârın kirliliğine işaret ediyor. Bunun simgesel bir anlatım olduğunu, gerek anlatımların kendisi, gerekse itirafla ilgili arınma edimleri fazlasıyla doğruluyor; bu edimlerin hiçbiri salt fiziksel temizlenmeye indirgenmiyor. Her seferinde edimin anlamı maddi hareketle –yakmak, tükürmek, gömmek, yıkamak, sürgün etmek gibi aynı değerdeki ya da birbirinin yerine geçebilen hareketlerle– tamamlanmayıp, başka bir şeye, bütünlüğün ve arılığın gerçekleştirilmesine göndermede bulunuyor. Böylelikle, kötülük duygusunun ve deneyiminin tüm aşamaları anlambilimsel açıdan işaretlenebiliyor. O inceleme sırasında gösterdiğim üzere, kişi günah ve suç deneyimine geçerken önce sapma, yanlış yol,

başıboşluk ve başkaldırma imgeleriyle, daha sonra ağırlık, yük ve hata imgeleriyle, en sonra da tümünü kuşatan kölelik imgesiyle damgalanmış bir dizi simgesel yolculuk yapıyor.

Bu örnekler döngüsü şimdilik simgenin ortaya çıkış bölgelerinden yalnızca biriyle, etik düşünceye en yakın olanıyla ilgili; köle istenci simgeseli adı verilebilecek olan simgeseli oluşturuyor bu döngü; bizi Aziz Augustinus ve Luther kadar, Pelagius ya da Spinoza'ya da götürebilecek bütün bir düşünme süreci bu simgesele kolaylıkla aktarılabiliyor. Bu noktadaki felsefi verimliliği başka bir yerde göstereceğim. Elinizdeki kitap açısından önem taşıyan nokta, belirli bir simgeselin verimliliği değil, simgenin kendini açığa vuran dokusu. Başka bir deyişle, buradaki meselemiz kötülük sorunu değil, simgeyle ilgili bilgi kuramı.

Bu bilgi kuramını iyi sonuçlandırabilmek için, hareket noktamızı genişletmemiz ve simgenin kendini gösterdiği birkaç noktayı daha saymamız gerekiyor. Böyle bir tümevarım yaklaşımı, soruşturmaya başlayabilmemizin tek olanaklı yolu; çünkü, simgesel düşüncenin çeşitli ortaya çıkış biçimlerindeki yapı ortaklığını aramaktayız. Daha önce incelediğimiz simgeler edebiyat düzleminde belirli bir gelişkinliğe ulaşmış olanlardı; düşünme yoluna zaten girmiş, ahlaki ya da trajik bir ufkun, bilgeliğin ya da tanrıbilimin tohumlarını içeren simgeler. Daha az geliştirilmiş simge biçimlerine doğru gittiğimizde ise üç ayrı tarzla karşılaşıyoruz ve bunların arasındaki birlik hemen göze çarpacak türden değil.

Din görüngübilimindeki, örneğin Van der Leeuw, Maurice Leenhardt, Mircea Eliade'deki simge anlayışından daha önce de söz etmiştim. Ayin ve mitoslarla bağlantılı olan bu simgeler, kutsalın dilini, "biliciliğin" sözünü oluşturuyor. İster o en yüksek ve engin, en güçlü ve değişmez, hükümran ve bilge mecazlar olarak beliren cennet simgelerinden, ister doğan, ölen ve yeniden doğan bitki simgelerinden, isterse tehdit eden, temizleyen, canlandıran su simgelerinden olsun, sayısız tecellinin ve biliciliğin oluşturduğu, tükenmez bir simgeleştirme kaynağından söz ediyoruz. Ancak, dikkat: Bu simgelerin dolaysız birer anlatım değeri, doğrudan algılanabilen birer fizyonomi olarak dilden ayrı bir yerde durmadığını belirtmek gerekiyor: Gerçeklikler simgesel boyuta ancak söylem evreninde ulaşmaktadır. Simgenin taşıyıcıları evrene ait öğeler (Sema, Dünya, Su, Hayat vb) olduğunda bile kozmik anlatımı *beyan eden*, sözdür; kutsama sözleri, yakarma sözleri, mitik yorumlardır; sema, dünya, su, hayat gibi *sözcüklerin* taşıdığı çifte anlam sayesinde böyledir bu. Dünyanın dile getirilebilirliği, dile çifte anlam olarak simge yoluyla ulaşmaktadır.

Simgenin ikinci ortaya çıkış bölgesi olan düşsel bölge söz konusu olduğunda durum değişmiyor, gündüz ve gece gördüğümüz düşlere "düşsel bölge" diyebilirsek. Bilindiği üzere düşler, psikanalize giden

kral yoludur. Ekol sorununu bir yana bırakırsak, hep demek istediğimizin dışında şeyler söylüyor olduğumuzu doğrulayan, düşlerimizdir; açık anlamı hep gizli anlama göndermede bulunmaktadır: Her uyuyandan bir şair yapan durum. Bu açıdan bakınca düşler uyuyanın özel arkeolojisini anlatmakta, bu arkeoloji ise bazen halkların arkeolojisiyle kesişmektedir. Freud'un sık sık simge kavramını mitolojinin yinelediği düşsel izleklerle sınırlı tutmasının nedeni budur.[6] Ancak, mitik olanla düşsel olan, örtüşmedikleri zaman bile bu çiftanlamlı yapı açısından ortaklık gösterir. Gece gösterisi olarak düş, bilmediğimiz bir şeydir. Ancak uyanıldığında anlatılması yoluyla ulaşırız ona. Analistin yorumladığı da bu anlatıdır. Analist bu anlatının yerine başka bir metin koyar: Arzunun zorlama olmaksızın dile geldiğinde söyleyeceğini düşündüğü, arzunun düşüncesi saydığı metni. Kabul etmek gerekiyor ki düşler, düş olarak, uzun uzun üstünde duracağımız üzere, anlatılmaya, analize ve yorumlanmaya elvermeleri açısından, dilin yakınıdırlar.

Simgenin ortaya çıktığı bölgelerden üçüncüsü şiirsel imgelemdir. Sıralamaya bu bölgeden de başlayabilirdim ama, kozmikten ve düşselden dolaşmadığımızda şiirsel imgelemi pek anlayamıyoruz. İmgelem imge oluşturma gücünün adıdır sözü, fazlasıyla kolay söylenen bir söz. İmgeyi olmayan bir şeyin ya da gerçekdışı bir şeyin tasarlanması ya da oralardaki, başka yerlerdeki ya da hiçbir yerdeki bir şeyi var kılma olarak anladığımızda, doğru olmuyor o söz. Şiirsel imgelem hiçbir biçimde, gerçek olmayanın zihinsel resmini oluşturma gücüne indirgenemez. Duyusal kökenli imgeler, –asıl boyutlarını bize ancak düşsel ve kozmik olanın verebildiği– söz gücüne yalnızca taşıyıcı ve malzeme olarak hizmet eder. Bachelard'm dediği gibi, şiirsel imgelem "bizi konuşan varlığın kökenine yerleştirir"; şiirsel imge "dilimizin yeni bir varlığı durumuna gelir, bizi dile getirerek, bizi dile getirdiği şey kılar."[7] İmgesel temsili kat eden bu imgesözün adı simgedir.

Demek ki simge sorunuyla dil sorunu üç kezdir aynı kapsamla çıkıyor karşımıza. Konuşan insanın öncesinde simgesel yoktur; simgenin gücü kaynağını daha derinlerden, kozmosun dile getirilebilirliğinden, arzunun demek istediklerinden, öznelerin imgelem çeşitliliğinden alsa bile. Çünkü kozmos, arzu, imgelem söze her seferinde dil içinde ulaşmaktadır. "Mezmurlar" kitabı diyor ki, gökler Tanrı'nın şanını anlatır. Ama gökler konuşmaz; daha doğrusu, peygamber kanalıyla, ilahiler kanalıyla ya da ayin kitapları yoluyla konuşur. Dünyayı yeniden ele alıp kehanete dönüştürmek için her zaman söze gerek vardır. Aynı bi-

6. Freudcu "simgesel düş" kavramıyla ilgili tartışma için bkz. "Yanılsama", s. 205.

7. Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace* (Paris, Presses Universitaires de France, 1957), s. 7.

çimde, düş gören de kendi özel düşü içinde herkese kapalı durumdadır; bize bilgi vermeye ancak düşünü anlattığı zaman başlar. Sorunu oluşturan, tıpkı "Mezmurlar"daki ilahiler gibi, bu anlatıdır işte. O zaman şair bize kozmosun ve ruhun bilinmezlerine kaçıp gitmiş olan haliyle sözün doğuşunu gösterir. Şairin gücü, yine Bachelard gibi konuşacak olursak, "şiirin, dili ivedilik durumuna getirdiği"[8] uğrakta simgeyi göstermektir; oysa ayin ve mitos, dili hiyeroglif gibi bir değişmezlik içinde sabitleştirmekte, düşler ise simgeyi uyuyanın yasak ve sakatlanmış söyleminin izini yitirdiği o arzu labirentine kapatmaktadır.

Simgenin bu dağınık ortaya çıkış biçimlerine bir tutarlılık ve birlik kazandırmak için onu ortak bir anlamsal yapıyla, yani çokanlamlılıkla tanımlıyorum. Dilin bileşik, dereceli göstergeler ürettiği durumlarda simgeler ortaya çıkıyor; bu göstergelerde, belirli bir şeye işaret etmenin doyurmadığı anlam, ancak ilk yönelimin içinde ve o yönelim yoluyla ulaşılabilen bir başka anlama işaret ediyor.

Bu noktada, bu kez fazla dar olma rizikosu taşıyan bir başka tanım çekiyor bizi kendine. Söz konusu tanımı düşündüren, ele aldığımız örneklerden bazıları. Simgedeki anlamlar arası bağlantının belirgin özelliğini benzetme bağlantısı olarak saptamaktan ibaret bir tanım bu. Kötülük simgeselinin örneklerini yeniden ele alacak olursak, leke ile kirlenme, sapma ile günah, yük ile kusur arasındaki benzerlik, bir bakıma, fiziksel olanla varoluşsal olan arasındaki benzerlik değil midir? Göğün enginliği ile varlığın sonsuzluğu arasında da, bu ikincisi her ne anlama gelirse gelsin, bir benzerlik yok mudur? Şairin söylediği "denklikler"in* kökünde benzerlik yatmıyor mu? Bu benzetme, Platonculuğun, yeni Platonculuğun ve "varlık örneksemesi" felsefelerinin otoritesine dayanmıyor mu?

Kuşkusuz, pek çok simgenin anlamını ve gücünü borçlu olduğu örnekseme, hiçbir zaman örnekseme yoluyla uslamlamaya, yani, dar anlamıyla dörtlü oransallığa indirgenemez: A'nın B'ye göre durumu, C' nin D'ye göre durumudur, gibi. İkinci anlamla birinci anlam arasında var olabilecek benzerlik, önümüze koyup dışarıdan bakabileceğimiz bir ilişki değildir. Bir tartışma değildir çünkü buradaki; biçimselleştirilmeye elvermeyen, aralarında bağ kurduğu terimlere uyan bir ilişkidir. İlk anlam bizi ikincisine yöneltir. Simgesel anlam, sözcük anlamının içinde, sözcük anlamı yoluyla oluşur; sözcük anlamı, benzer olanı vermek yoluyla örneksemeyi tamamlar. Simge, dışarıdan bakabileceğimiz

* Charles Baudelaire'in "correspondances" kavramı kastediliyor. Türkçeye "karşılıklılık" diye çevrilmişti, ama bana kalırsa "denklikler" daha uygundur. (ç.n.)

8. G. Bachelard, *agy*, s. 10.

benzerliklerden farklı olarak, ilk anlamın hareketidir düpedüz, ilk anlamdaki hareketin ta kendisidir; bu hareket, daha biz benzerlik üzerinde zihinsel egemenliğimizi kuramadan, temsil ettiği şeye yönelterek işin içine katar bizi.

Ancak, örnekseme kavramıyla ilgili bu düzeltme bütün bir yorumbilgisi alanını anlatmaya yetmiyor. Benim eğilimim daha çok, örneksemenin, açık anlamla örtülü anlam arasında kurulan ilişkilerden yalnızca biri olduğu yönünde. Psikanaliz, göreceğimiz üzere, görünürdeki anlam ile örtülü anlam arasında işleyiş halinde olan çeşitli geliştirme süreçleri keşfetti. Düşlerin işleyişi, alışılmış örneksemenin işleyişine göre olağanüstü karmaşık. Aynı biçimde, Nietzsche ve Marx da çok sayıda anlam hilesine ve çarpıtmaya dikkat çekmişlerdi. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, yorumbilgisinde tüm sorunumuzu, birisi bir tür masum örnekseme ilişkisi, diğeri ise deyim yerindeyse kurnazca çarpıtma olmak üzere bu ikili olanaktan yola çıkarak oluşturuyoruz. Psikanalitik yorum kavramını tartışırken bu simge kutupluluğuyla ilgileneceğiz. Cassirer'in simge işlevinden daha dar, Platoncu gelenek örneksemesinden ve edebi simgecilikten daha geniş bir simge tanımına ulaşmanın olanağını fark ettiğimize göre, bu tanımı aramaya başlayabiliriz.

Fazla "uzun" gelen tanımla fazla "kısa" gelen tanım arasındaki uyumsuzluk konusunda hakemlik etmek için simge kavramının uygulama alanını yorum edimine göndermeyle sınırlamak önerisinde bulunuyorum. Diyorum ki, dilsel anlatımın çiftanlamlı ya da çokanlamlı olduğu için bir yorum çalışmasına elverdiği durumlarda simge de vardır. Bu yorum çalışmasına yol açan, *anlam ile nesne arasındaki ilişkiden ibaret olmayıp, bir anlam mimarisinden, anlamla anlamın, ikinci anlamla birinci anlamın ilişkisinden oluşan bir yönelimsel yapıdır; söz konusu ilişki bir örnekseme ilişkisi olsun ya da olmasın ve birinci anlam ikincisini gizlesin ya da gizlemesin.* Her ne kadar bu doku ancak uygulamadaki yorum hareketiyle görünür duruma geliyorsa da, yorumu olanaklı kılan, dokunun ta kendisidir.

Simgeye biri fazla "uzun", diğeri fazla "kısa" gelen bu ikili yaklaşım bizi bir sonraki inceleme konumuza gönderiyor: Yorum nedir? Bu sorunun içindeki uyumsuzluğu daha önce fark etmiştik. En azından, simgenin yorumbilgisel bir anlayışa göndermede bulunmasının felsefi bir anlamı var ve ben bu ilk soruşturmanın sonunda o anlamı ortaya koymak istiyorum.

Yukarıda demiştik ki simge sorununun genel dil sorunu içinde yer alması yorum yoluyla olmaktadır. Ancak, yorumla olan bu bağ, simgenin dışında, simgeye rasgele bir düşünce yoluyla fazladan eklenmiş bir bağ değil. Simgenin bir "*enigma*" [bilmece] olduğunda kuşku yok. Ne var ki, Herakleitos'un dediği gibi, "tapınağı Delphoi'de bulunan Usta

konuşmaz, gizlemez; imler" (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει).[9] Bilmece zihni kilitlemez, tersine kışkırtır; simgede kabından çıkarılacak, "içerim dışı" kılınacak bir şeyler vardır. Bu ise çiftanlamdır; ikinci anlamı, birincinin içinde, birinci anlam yoluyla kastetmektir. İtiraf simgeselini oluşturan köle istencinin söz sanatlarıyla dolu anlatımında yorumu harekete geçirenin, anlatımda sözcük anlamını aşan kısım olduğunu daha önce göstermiştim. Bu çerçevede, en eskil simgelerde, ceza çeken kişi leke anlamının içinde aynı zamanda kirlenmeyi kastetmektedir. Örneksemeyi ayrı bir anlamsal yapı olarak tanımaya gerek olmaksızın örneksemenin içinde ve o yolla yaşama durumunu simgesel safyüreklilik olarak niteleyebiliriz. Ancak, bu safyüreklilik en baştan itibaren simgesel yapının ortasında anlamın anlam tarafından ihlal edilmesi nedeniyle yoruma doğru yola koyulmuş durumdadır. Genel çerçevede diyebiliriz ki her *mitos*, sergilenme talebinde bulunan örtülü bir *logos* içerir. Bu nedenle, bir yorumun başlangıcını içermeyen simge yoktur; birinin düş gördüğü, peygamberlik ettiği ya da şiir söylediği yerde bir başka kişi yoruma kalkar. Yorum organik olarak simgesel düşünceye ve onun çiftanlamlılığına aittir.

Simgeye yorumbilgisinde verilen anlamı simgesel mantıkta verilen anlamla karşı karşıya getirirken göstereceğimiz üzere, simgeden gelen bu yorum çağrısı bize simge üzerine düşünmenin bir dil felsefesine, hatta bir akıl felsefesine varacağını garanti etmektedir. Yorumbilgisinde simge kendine özgü bir anlam taşır ve zihnimizde şifre çözme, gizlenmiş anlamı bulma isteği uyandırır. Dile ait dolaşım alanının dışına düşmek şöyle dursun, anlam eklemleme duygusunu besler bu simge. İtirafın bize duyguyu o dilsiz donukluktan söküp alan bir söz gibi gelmesi bundandır. Tüm duygu aşamaları böylelikle anlamsal aşamalar olarak işaretlenebilir. Simgeler dil olmayana dahil değildir; tekanlamlı dille çokanlamlı dil arasındaki kopukluk tüm dil diyarına yayılmış durumdadır. Anlamın bu zenginliğini, bu çoklu belirlenimini açığa çıkaran ve simgenin bütünsel söyleme ait olduğunu gözle görülür kılan, belki de sonu gelmeyecek olan yorum çalışmasıdır.

Artık, yorum yapmanın ne olduğunu ve psikanalitik yorumun yorumlar arası çatışmaya nasıl katıştığını söylemenin zamanı geldi.

Askıda bırakılan o sorunu, söylemin tekanlamlı ve çiftanlamlı olmak üzere ikili bir yapısı olduğu sorununu, yorumbilgisel anlayışa genel bakış çalışmasının sonunda ele alabileceğiz; yorumbilgisinin simge anlayışı ile simgesel mantığın simge anlayışını da o zaman karşı karşıya getireceğiz.

9. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, *Heraclitus*, B 93.

II. Yorumların Çatışması

Bir önceki incelememizin sonunda, yorumlamak nedir sorusunu soruyorduk. Bu sorunun ardından sürüklediği soru ise şuydu: Psikanaliz, yorumlar arası çatışmaya nasıl dahil oluyor? Bunları soruyoruz ama, yorum sorunu da en az simge sorunu kadar kafa karıştırıcı. Simgenin tanımıyla ilgili karşıtlar arasında hakemlik yaparken, yönelimsel bir yapıya, çiftanlamlılığa başvurabileceğimizi düşünmüştük. Çiftanlamlılık ancak yorum çalışmasıyla açığa çıkabiliyordu. Gelgelelim, yorum kavramının kendisi de başlı başına bir sorun oluşturuyor.

1. YORUM KAVRAMI

Önce yine sözcükler düzeyindeki bir zorluğu giderelim. Söz konusu olan, simgeyle ilgili ortalama tanımı yaptığımız sırada örtük olarak karara bağladığımız bir zorluk.

Geleneğe bakacak olursak, iki kullanımla karşılaşıyoruz; bunlardan biri bize fazla "kısa", diğeri ise fazla "uzun" bir yorum kavramı öneriyor. Kavramın kaplamıyla ilgili bu iki çeşitleme aşağı yukarı simgenin tanımında dikkate aldığımız çeşitlemeleri yansıtıyor. Burada birbirini tutmayan bu geleneklerin iki tarihsel kökünü –Aristoteles'in *Peri Hermenias*'ı ile Kutsal Kitap yorumunu– anımsatmamızın nedeni, bunların ortalama yorumbilgisi kavramımıza hangi düzeltmelerle ulaşabileceğimizi yeterince gösteren çeşitlemeler olması.

Aristoteles'ten başlayalım. Bilindiği üzere, *Organon*'un ikinci kitabının adı *Peri Hermenias / Yorum Üzerine*. Benim fazla "uzun" dediğim yorum kavramı Aristoteles'ten geliyor. Bu kavram Cassirer'in simge işlevi anlamında ve daha pek çok modernin kullandığı anlamda bir simge kullanımını anımsatmıyor değil.[1] Her ne kadar Aristoteles'teki

1. Aristoteles'teki *sumbolon* kavramı da ruhun halleri (*ta pathemata*) açısından, çıkarılan seslerin anlatım gücüne işaret eder. Simge, ruh halleriyle ilgili uzlaşımsal

"yorum" kavramıyla olan bağlantı salt sözcük düzeyinde gibi görünüyorsa da, bu kavramda kendi sorunumuzun kökenini aramamız meşru bir davranış olur. Sözcüğün kendisi Aristoteles'in kitabında yalnızca başlıkta geçiyor; üstelik, anlamla ilgili bir bilime değil, anlamın bizzat kendisine, adın, fiilin, önermenin ve genel olarak söylemin anlamına işaret eder durumda. Çıkarılan her anlam yüklü ses, bir yorumdur: her *phone semantike*, her *vox significativa*.[2] Bu anlamda, bir şeyler söylememize yaradığına göre, ad zaten kendiliğinden yorumdur, fiil de öyle.[3] Ne var ki, basit sözceleme ya da *phasis*, *logos*'un toplam anlamından alınan bir parçadan ibarettir. Dolayısıyla, *Hermenia*'nın tam anlamı ancak karmaşık sözceleme ile, yani cümle ile ortaya çıkar. Aristoteles'in *logos* dediği budur ve bildirme söylemini ya da *apophansis*'i kapsadığı kadar, buyrukları, istekleri, dilekleri de kapsar. *Hermenia*, *tam* anlamı ile aldığımızda, cümle anlamlaması demek. Ancak, mantıkçının gözündeki belirgin anlamıyla alındığında, doğruluğa ve yanlışlığa elveren cümle, bildirme önermesi anlamına gelir.[4] Mantıkçı, diğer söylem tarzlarını sözbilimciye ve edebiyat bilimcisine bırakarak kendisi yalnızca, ilk biçimi "bir şeyler üzerine bir şeyler söyleyen" evetleme olan bildirme söylemini alıkoyuyor.

Bu tanımlarda duralım artık. "Anlambilimsel ses"in –gösteren sözün– hangi anlamda *yorum* olduğunu anlatmamıza bu kadarı yeter: Cassirer'de simge nasıl evrensel dolayımsa, "anlambilimsel ses/gösteren söz" de o anlamda yorumdur. Gerçek olanı, imleyerek söylüyoruz; bu anlamda, yorumluyoruz onu. Anlamlama ile nesne arasındaki kopukluk adla birlikte tamamlanmıştır ve aralarındaki uzaklık yorumun yerini işaretlemektedir. Her söylem ille de doğrunun içerisinde değildir, var olana tam olarak uymaz. Bu açıdan, kurmaca nesnelerine işaret

göstergedir, ruh halleri ise şeylere ait imgeler (*homoiomata*). Demek ki yorumun kaplamı simgeninkiyle aynıdır: bu iki sözcük, hem anlatım değerleriyle hem de anlamlama değerleriyle tüm uzlaşımsal göstergeleri kapsamaktadır. Aristoteles'in *Yorum Üzerine* kitabında simgelerden (16a 28 dışında) bir daha söz edilmez, çünkü anlatım kuramı bu kitapta değil, *Ruh Üzerine*'de yer alır. Bu kitap yalnızca anlamlamayla ilgilidir. Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote* adlı kitabında (P.U.F., 1962, s. 107), Aristoteles'in bazen simgeyi anlamlama yerine kullandığına dikkat çekiyor. Ağır basan fikir ise uzlaşımsal gösterge fikri olarak kalıyor: Simge, düşünce ile varlık arasında kurumlaşan aracıdır. Bu da bizi Cassirer'in gittiği yola çıkarıyor, Kant'tan geçirerek, evet!

2. "Ad, parçaları ayrı ayrı anlamlı olmayan, zaman dışı, uylaşımsal olarak anlamlı bir sestir." (*Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İmge, Ankara, 1996, par. 2, 16a 19.)

3. "Eylemse [özel anlamının yanı sıra], zamanı da imleyen, parçası ayrı olarak hiçbirşey imlemeyendir. Başka birşeye göre söylenen bir imdir." (*Yorum Üzerine*, *agy*, par. 3, 16b 5.)

4. "Evetleme birşeyin birşeye bağlanarak öne sürülmesi, değilleme birşeyin birşeyden ayrılarak öne sürülmesidir." (*Yorum Üzerine*, *agy*, par. 6, 17a 25.)

eden adlar –Aristoteles'in kitabının 3. paragrafındaki "Karagöz"*– varlıksal konum olmaksızın anlamlamanın ne demek olduğunu gayet iyi gösteriyor. Ancak, adların anlamsal getirilerini fiillerin ışığı altında, fiillerinkini de söylem bağlamında görüyor olmasak, ayrıca söylemin getirisi bir şeyler üzerine bir şeyler söyleyen bildirme kipli söylemde yoğunlaşıyor olmasa, adlara yorum deme fikri aklımıza gelmezdi. Bir şeyler üzerine bir şeyler söylemek, sözcüğün tam ve belirgin anlamıyla, yorumlamaktır.[5]

Bildirme önermesine özgü olan bu "yorum" bizi modern yorumbilgisi kavramına nasıl yönlendiriyor? Aradaki bağlantı ilk anda o kadar açık değil; "bir şey üzerine bir şey söylemek" Aristoteles'i ancak doğru ile yanlışın yeri olarak ilgilendiriyor. Evetleme ile değilleme arasındaki zıtlık sorununun kitapta ana izlek durumuna gelmesinin nedeni bu. Bildirme önermesinin anlambilimi, önermeler mantığında yalnızca giriş işlevi görüyor; bu mantığın konusu esas olarak zıtlıktır, bu da bizi *Analitik*'e, yani uslamlama mantığına götürür. Mantık düzlemindeki bu hedef, anlambilimin anlambilim olarak gelişmesini önlemektedir. Yolun öbür tarafı da "çiftanlamlılar yorumbilgisi"ne kapalı gibidir; anlamlama kavramı, tekanlamlılık gerektiren bir kavramdır çünkü; mantıksal ve varlıkbilimsel anlamıyla özdeşlik ilkesinden kaynaklanan bir gerekliliktir. Tekanlamlılık sonuçta tek ve kendine özdeş bir öze dayanır; sofist uslamlamanın çürütülmesi bütünüyle öze yapılan göndermeye dayalıdır: "Bir anlamı olmayanın hiç anlamı yoktur."[6] Dolayısıyla, insanlar arası iletişim ancak sözcüklerin *bir* anlamı yani *tek* anlamı olmasıyla olanaklıdır.

Oysa "bir şey üzerine bir şey söylemek" sözünün anlambilimsel çözümlemesini gereğince sürdüren bir düşünme bizi yeniden kendi sorunumuzun olduğu yere götürüyor. İnsanlar gerçekliği bir şey üzerine bir şey söyleyerek yorumluyorsa, asıl anlamlama dolaylı yoldan oluyor demektir. Benim nesneye ulaşmam ancak bir anlamı anlamlandırmak yoluyla olmaktadır. Sözcüğün mantıktaki anlamıyla yükleme, bizi tekanlamlılık kuramını yeniden incelemeye zorlayan bir anlamlama iliş-

* Aristoteles'in kullandığı örnek, "keçi geyik" (*tragelaphos*, bir masal hayvanı). Kitabı Türkçeye çeviren Saffet Babür, Türkçe kültür için daha tanıdık bir bileşik ad örneği olarak "Karagöz" sözcüğünü kullanmış. (ç.n.)

5. Yorum kavramının öne çıktığı yer, fiiller oluyor. Fiil bir yandan ada bakıyor, çünkü "adın anlamına o âna ait var oluşun anlamını ekliyor", diğer yandan "her zaman başka bir şey üstüne söylenmiş olanı gösteriyor". Aristoteles'in bu duruma ilişkin açıklaması şöyle: "Eylem her zaman bir başka şeye yüklenen bir imdir. Sözgelişi bir taşıyıcıya yüklenir." (*Yorum Üzerine*, *agy*, par. 3, 16b 10.) Dolayısıyla, fiil cümleden tarafa ya da bildirimsel söylemden tarafa bakar. Bu anlamda, fiil "yorumlama", yani "imleme" işini bir niteleme aracı olarak yapar.

6. *Metafizik*, Γ, 1006b 7.

kisini, değişmez bir yasa biçimine sokuyor. O zaman, sofistçe akıl yürütmenin bir değil iki sorun çıkarmış olduğunu görüyoruz: anlamın tekliği (bunsuz diyalog olanaklı değildir) ve bu tek anlamların –Platon'un *Sofist*'indeki deyimi kullanacak olursak– "iletişimi" (bunsuz da atfetme olanaklı değildir). Bu karşılıklı konumlanma olmasa tekanlamlılık kişiyi mantıksal atomlaşmaya yazgılı kılardı ve her anlamlama yalnızca kendisi her ne ise o olurdu. Sofist çokanlamlılığa karşı mücadele etmek yetmiyor; ikinci cephenin de Elea'cı tekanlamlılığa karşı açılması gerekiyor. Gelgelelim bu ikinci mücadele de Aristoteles felsefesinde yankı uyandırmadan yürütülememekte, *Metafizik*'in ta orta yerinde patlak vermektedir. Bilindiği üzere, "varlık"* kavramı tekanlamlı bir tanıma elvermez. "Varlık demenin birkaç yolu var"; varlık demek, töz, nitelik, nicelik, zaman, yer vb demek. Kavramın anlamları arasındaki bu ünlü ayrımlar, söylemin bir anomalisi ya da anlamlama kuramının istisnası değil. Varlık kavramının çok sayıdaki anlamı tam da yüklemenin "ulamları" ya da "figürleri"dir; dolayısıyla tüm söylemi baştan aşağı kat etmektedir bu çokluk. Üstesinden gelinmesi olanaksız bir çokluktur bu. Gerçi, varlık kavramının çeşitli anlamları, hep bir ilk, özgün anlama göndermeyle sıralandıkları için, katışıksız bir sözcük düzensizliği oluşturmamaktadır; ancak, bu gönderge birliği *–pros en legomenon–*, anlamı teke indirmemektedir; bir süre önce söylendiği üzere, varlık kavramı, "anlamların indirgenemez çoğulluğunun sorunlu birliği"nden başka bir şey değildir.[7]

Niyetim, *Peri Hermenias*'ın genel anlamından ve "varlık" kavramının tekil anlamından, çıkarılabilecek olandan fazlasını çıkarmak değil. Aristoteles'in bizim burada incelediğimiz biçimiyle çokanlamlılar sorununu ortaya koyduğunu söylüyor değilim. Söylediğim yalnızca şudur: Aristoteles'in yorumu "bir şey üzerine bir şey söylemek" olarak tanımlaması, mantığınkinden farklı bir anlambilim başlatmaktadır; düşünürün varlık kavramının çoklu anlamları konulu tartışması ise, salt mantıksal ve varlıkbilimsel olan tekanlamlılık kuramında bir kırılma yaratmaktadır. Çokanlamlıların anlaşılması olarak ele alınacak bir yorum kuramı henüz kurulmuş olmaktan uzaktır gerçekten de. Bizi bu hedefe yaklaştıracak olan, ikinci gelenektir.

İkinci gelenek Kutsal Kitap'ın eleştirel yorumundan geliyor. Bu anlamdaki yorumbilgisi, bir eleştirel yorum kuralları bilimidir; burada eleştirel yorum, bir metnin belirli bir yorumu anlamına geliyor. Yorumbilgisi sorununun büyük ölçüde Kutsal Yazı yorumunun bünyesinde

* Fransızcadaki "être" sözcüğünün, "olmak, var olmak, varlık" gibi anlamları var, İngilizcedeki "being" gibi. (ç.n.)

7. Aubenque, *agy*, s. 204.

oluştuğu yadsınamaz. Geleneksel olarak "Yazı'nın dört anlamı" adı verilmiş olan şey söz konusu yorumbilgisinin merkezinde duruyor. Bu açıdan, felsefecilerin, genel bir yorum kuramının işleyiş halinde olduğu eleştirel yorum tartışmalarına daha çok dikkat etmeleri gerektiğini ne kadar söylesek azdır.[8] "Örnekseme", "alegori" ve "simgesel anlam" kavramları özellikle o yorumlarda geliştirilmiştir ve bunlara sık sık başvuracağız. Demektir ki ikinci gelenek, simgenin örneksemeyle tanımlanması ile yorumbilgisini akraba kılmaktaysa da yorumbilgisini bütünüyle buna indirgememektedir.

Yorumbilgisinin tanımını eleştirel yorum geleneğiyle sınırlayan şey, öncelikle, ister monarşi, ister piskoposluk, isterse (Hıristiyan toplumlarında uygulanan Kutsal Kitap yorumu örneğindeki gibi) kilise çerçevesinde olsun, bir otoriteye göndermede bulunmasıdır; ama en önemlisi edebiyat metinlerine uygulanmasıdır; bir yazılar bilimidir yorumbilgisi.

Bununla birlikte, eleştirel yorum geleneği bize girişimimiz için iyi bir hareket noktası sağlıyor: Gerçekten de, metin kavramının kendisi örneksemeli olarak ele alınabilir nitelikte. Ortaçağda "doğanın kitabı" eğretilemesini besleyen bir *interpretatio naturae*'den [doğa yorumu] söz edilebilmişti. "Metin" kavramının "yazı" kavramına ait sınırları aşması ölçüsünde bu eğretileme de eleştirel yorum kavramında bir genişleme olanağı sağlıyor. Rönesans'tan itibaren, *interpretatio naturae* salt yazısal olan göndergeleri öylesine aşmıştı ki Spinoza yeni bir Kutsal Kitap yorumunu başlatabilmek için bu kavrama başvurabiliyor, *Tanrıbilimsel-Siyasal İnceleme*'sinde, Yazı'nın kendi kendisiyle yorumlanması ilkesine göre düzenlenmiş olan doğa yorumu yeni yorumbilgisinin esin kaynağı olmalıdır diyordu. Spinoza'nın bizi burada Kutsal Kitap yorumunun ötesinde de ilgilendiren bu adımı, *interpretatio naturae*'nin sarsıntı yaratacak bir biçimde geri dönüşüne işaret ediyordu; eski yazı modeli sorgulanıyor, *interpretatio naturae* yeni model durumuna geliyordu artık.

Bu metin kavramı –yazı ya da yazma kavramından kurtulmuş biçimiyle– ilgiye değer bir kavram. Freud sık sık kullanıyor bu kavramı, özellikle analiz çalışmasını bir dilden diğerine çeviri yapma çalışmasına benzetirken; düş anlatısı anlaşılmaz bir metindir, analist bu metnin yerine, daha anlaşılabilir olanını koyar. Anlamak, bu yerine koyma işini yapmaktır. Yukarıda kısaca ele aldığımız *Traumdeutung*/*Düşlerin Yorumu* başlığı, analiz ile eleştirel yorum arasındaki bu benzerliğe anıştırmada bulunmaktadır.

8. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 cilt, Aubier, 1959-64.

Bu noktada Freud ile Nietzsche arasında bir ilk karşılaştırma yapabiliriz. Nietzsche *Deutung* ya da *Auslegung* kavramını filolojiden alıp felsefeye tanıtmıştı. Nietzsche'nin Yunan tragedyasını ya da Sokrates öncesi düşünürleri yorumlarken filolog olarak kaldığı doğrudur, ama bütün felsefe yoruma Nietzsche'yle birlikte başlamıştır. Neyin yorumuna? Bu soruyu daha sonra, yorumların çatışması konusuna girdiğimizde yanıtlayacağız. Şimdilik şunu belirtebiliriz: Yorum kavramının önündeki yeni kariyer, yeni bir temsil (*Vorstellung*) sorunsalıyla bağlantılıdır. Artık, öznel bir temsilin nasıl nesnel geçerlilik kazanacağına ilişkin Kantçı sorun değildir söz konusu olan; eleştirel felsefede temel önem taşıyan bu sorun, daha köklü bir sorunun yolunu açmıştır: Geçerlilik sorunu "hata" ile "görüş"ün birbirinin zıddı olmayı sürdürdüğü Platoncu hakikat ve bilim felsefesinin dümen suyunda kalırken, yorum sorunu artık bilgibilimsel anlamda "hata" ya da ahlaksal anlamda "yalan" olmayan yeni bir olanağa, konumunu daha sonra tartışacağımız "yanılsama"ya başvurmuştur. Az sonra ilgileneceğimiz sorunu, yani yorumun kuşkulanma taktiği ve maskelere karşı mücadele olarak kullanılması sorununu şimdilik bir kenara bırakalım; yorumun bu kullanımı, bütün bir hakikat ve hata sorununu "Güç İstenci" ifadesine tâbi kılan çok özgül bir felsefe gerektiriyor. Burada bizim için önemli olan, yöntem açısından, eleştirel yorum kavramına kazandırılan yeni kaplamdır.

Freud bu kaplamın uzantılarından birinin en uç noktasında yer alıyor. Freud'a göre yoruma elveren yalnızca "yazı" değildir; şifresi çözülecek bir metin sayılmaya elverişli her tür göstergeler bütünü, dolayısıyla düş, nevrotik semptom, ayin geleneği, mitos, sanat yapıtı ya da inanç da yorumlanabilir. Böylelikle –çiftanlamlılığın gizleme mi açığa vurma mı, yaşamsal bir yalan mı yoksa kutsala erişme mi olduğu konusunda önceden yargıda bulunmaksızın– "çiftanlam olarak simge" kavramımıza dönmüş olmuyor muyuz? Yukarıda yorumbilgisini eleştirel yorum kuralları bilgisi olarak, eleştirel yorumu da belirli bir metnin ya da metin olarak ele alınmış bir dizi göstergenin yorumu olarak tanımlarken aklımızda olan kavram, genişletilmiş "eleştirel yorum" kavramıydı.

Görüldüğü üzere, salt bir yazı bilimi olmanın ötesine giden, ama genel bir anlam kuramının içinde de erimeyen bu ara tanım, otoritesini her iki kaynaktan da alıyor. Bu iki kaynaktan ikincisi, eleştirel yorum kavramı, bize Aristoteles'teki anlamıyla yorumdan daha yakın gibi görünüyorsa da, Aristoteles'teki kavramın bizi götürdüğü tekanlam-çokanlam sorunu belki de eleştirel yorumdaki örnekseme sorunundan daha köklüdür. Bu konuya bir sonraki bölümde döneceğiz. Öte yandan, Nietzsche'nin *Auslegung* kavramı açısından temel önemdeki yanılsama sorunsalı bizi modern yorumbilgisinin yazgısına egemen olan kilit konumundaki güçlüğün eşiğine götürüyor. Şimdi ele alacağımız bu güç-

lük, simgenin tanımındaki güçlüğün aynısı değil, yorum ediminin kendine özgü bir güçlüğüdür.

Beni bu araştırma için harekete geçirmiş olan güçlük de bu, aynı zamanda: Elimizde ne genel bir yorumbilgisi var, ne de eleştirel yorumla ilgili bir evrensel kanon; yorum kurallarıyla ilgili ayrı ve birbirine zıt kuramlardan ibaret hepsi. Bizim dış hatlarını çizdiğimiz yorumbilgisi alanının içi kırık dökük bir halde.

Yorumbilgisinin tüm biçemlerini sayıp dökme olanağım bulunmadığı gibi, böyle bir niyetim de yok. İşe soruşturmamızın başında en büyük gerilimi yaratmış olan kutuplaşmayla başlamak daha aydınlatıcı olacak. Kutuplardan biri yorumbilgisini, ileti, bildirge ya da bazen dendiği gibi *kerygma** tarzında bize seslenen bir anlamın gösterilmesi ve eski durumuna getirilmesi olarak anlarken, diğer kutup, yorumbilgisini gizemden arındırma, yanılsamayı azaltma olarak anlıyor. Psikanaliz, en azından ilk okumada, bu ikinci anlayıştan yana.

Baştan itibaren iki olanağı da dikkate almak gerekiyor, çünkü buradaki gerilim ve kutuplaşma, "modernliğimiz"in en doğru anlatımı aslında. Dilin bugün getirildiği nokta, ikili bir olanağı, şu çifte talep ve ivediliği içeriyor: Bir yandan söylemi fazlalıklarından arındırmak, putları saf dışı etmek, sarhoşluktan ayılmak, bir kereliğine bile olsa yoksulluğumuzun bilançosunu çıkarmak; diğer yandan, anlam yeniden göründüğü zaman, anlam en tam halindeyken *söylenmiş* olanın *serbestçe konuşmasını sağlayacak* en "hiççi", en yıkıcı, en putkırıcı harekete başvurmak. Bana öyle geliyor ki yorumbilgisi şu iki hevesle hareket etmektedir: Kuşku istenci, dinleme istenci; sağlamlık dileği, itaat dileği. Zamanımızda hâlâ *putlardan* kurtulmayı başarabilmiş değiliz, *simgeleri* dinlemeye de yeni yeni başladık. Belki, görünüşte iç karartıcı olan bu durum aslında eğiticidir; o aşırı putkırıcılık, anlamın eski durumuna getirilmesine yaramaktadır belki.

Sorunu en baştan yukarıdaki gibi tanımlarken amacım bizi bugün gizemden arındırma ile anlamın eski durumuna getirilmesi arasında gidip gelmek zorunda bırakan dil bunalımını ortaya çıkarmaktı; kültür psikanalizine girişin bu dolambaçlı yoldan ilerlemesi gerektiği fikriyle hareket ediyordum. Bir sonraki bölümde bu uzun girişi derinleştirmeye ve dil bunalımı ile, yaptığı ilk hareket anlamın kökeninden yoksun kalmaya rıza göstermek olan dönüşlü düşüncenin çilesi arasında bağlantı kurmaya çalışacağım.

Genel dil tartışmalarının içinde psikanalizin yerini tam olarak saptayabilmek için, çatışmanın terimlerini de ana hatlarıyla belirtelim.

* *Kerygma*: Yeni Ahit'te değinilen (Luka 4:18-19, Romalılara Mektup 10:14) vaaz; beyan; müjde. (ç.n.)

2. ANLAMIN ANIMSANMASI OLARAK YORUM

Önce, anlamın eski durumuna getirilmesi anlayışındaki yorumbilgisiyle ilgileneceğiz. Böylelikle kültür psikanalizi ile kuşku okulunun işleyişinde temelden *reddedilenin* ne olduğunu önceden söylemiş olacağımızdan, o işleyiş daha iyi anlaşılabilecek.

Lafı dolaştırmadan diyeceğim ki kuşkunun tersi inançtır. Hangi inanç? Elbette, sade vatandaşın ilksel inancı değil, yorumcunun ikinci aşamadaki inancıdır artık söz konusu olan; eleştiriyi kat etmiş, eleştiri sonrası inanç. Bu inancı, din görüngübilimine gizlice can veren ve görünürdeki yansızlığının arkasında bile kendini gizleyen felsefi kararların devamında arayacağım. Yorum yapıldığına göre, mantıklı bir inançtır burada söz konusu olan; ancak, yorum yoluyla ikinci bir safyüreklilik arandığı için de, bir inançtır sonuçta. Bu inanca göre görüngübilim, anlamı dinlemenin, anımsamanın ve eski durumuna getirmenin aracıdır. Anlamak için inanmak, inanmak için anlamak: İşte bu inancın ilkesi. İnanmanın ve anlamanın "yorumbilgisel döngüsü"nü oluşturan ilke.

Örneklerimizi geniş anlamdaki din görüngübiliminden alacağız: Leenhardt, Van der Leeuw ve Eliade; bunlara benim *Kötülüğün Simgeseli* adlı çalışmamı ekleyeceğiz.

Yapmaya çalışacağımız iş, dinsel simgelerin bütünüyle yönelimsel nitelikteki çözümlemesini kat eden ve dinleme halindeki bu çözümlemeyi içinden "değiştiren" mantığa dayalı inancı ayıklayıp sergilemek olacak.

a) Mantığa dayalı inancın söz yoluyla açığa vurulmasının ilk izlerini, her tür görüngübilimin belirgin özelliği olan *nesne* endişesinde görüyoruz. Bu endişenin, kendini ortaya koyarken *indirgeme* istenciyle değil, *betimleme* gibi "yansız" bir istençle hareket ettiği biliniyor. *Açıklamanızı* ruhbilimsel, toplumbilimsel vb "neden"lere, bireysel, tarihsel vb "oluşum"lara, duygusal, ideolojik vb "işlev"lere göre yaptığınızda, *indirgemiş* olursunuz. Kastedilen (*noetik* olan, doğrudan doğruya akıldan kaynaklanan) ile onun *noematik* dengini (kastedilen *bir şeyleri*, ayin geleneğinde, mitosta ve inançta örtük olan nesneyi) ayırdığınızda ise betimlemişsinizdir. Bu çerçevede, yukarıda andığımız "temiz" ve "kirli" simgeleriyle ilgili olarak yapmamız gereken, gösterilenin ne olduğunu, hangi nitelikteki kutsalın kastedildiğini anlamaktır; leke ile kir arasındaki, fiziksel bulaşma ile varoluşsal bütünlüğün yitirilmesi arasındaki bu benzetmenin içerdiği tehdidin ölçüsünü de. Benim araştırmamda nesne endişesi, anlamın hareketine teslim olmaktan ibaretti; sözcük anlamından –leke ya da bulaşma– başlayıp kutsalın bölgesinde

kavranan bir şeye işaret eden anlamın hareketine. Buradan yola çıkarak genelleştirirsek diyebiliriz ki, din görüngübiliminin izleği, ayin edimlerinde, mitik sözde, inançta ya da mistik duygularda yönelinen o *bir şeylerdir* ve bu görüngübilimin üstlendiği görev, ilgili nesneyi, çeşitli davranış, söylem ve heyecan yönelimlerinden ayıklamaktır. Yönelinen bu nesneye "kutsal" adını verelim ve Rudolf Otto'ya göre *tremendum numinosum*,* Van der Leeuw'a göre "güç sahibi" ya da Eliade'ye göre "temel Zaman" olsa bile, niteliğini önceden belirlemeyelim. Bu genel anlamda, yönelinen nesneyle ilgili endişeyi vurgulamak amacıyla diyeceğim ki her tür din görüngübilimi "kutsal"la ilgilidir. Peki ama, kutsalın görüngübilimi, *epokhe*'ye** göre düzenlenen, mutlak gerçekliğin ve mutlakla ilgili her tür soru'nun ayraç içine alındığı "yansız" bir tavrın sınırları içinde kalabilir mi? *Epokhe*, dinsel nesnenin gerçekliğine olan inanca katılmamı gerektirir ama, yansızlaştırılmış bir kipte: İnanç sahibiyle birlikte ben de inanırım, ancak, onun inancının nesnesini mutlak bir biçimde koyutlamaksızın.

Gelgelelim, bilimcinin bilimci sıfatıyla bu ayraca alma yöntemini uygulaması gerekli ve olanaklıysa da, felsefeci için durum böyle değil; onun, felsefeci sıfatıyla nesnesinin mutlak geçerliliği sorunundan kaçınmaması gerekiyor. Çünkü, bu "bir şeyler"in bana anlayışın içinden bizzat "*sesleneceğini*" ummasam, "neden, oluşum ya da işlev" düşünceleri yoluyla o "nesne"ye *ilgi duyacağım*, onunla ilgili endişeler besleyeceğim kuşkuludur. Nesneyle ilgili endişeyi güdüleyen de bu seslenilme beklentisi değil midir? Nihayet, bu beklentide dile yönelik örtük bir güven yatıyor: Simgeleri taşıyan dilin, insanlar tarafından konuşulmaktan çok, insanlara seslenerek konuştuğuna ve insanların "dünyaya gelen herkesi aydınlatan" *logos* ışığının ta ortasına, dilin içine doğduklarına olan inanç. Simgelerin incelenmesine özel bir ciddiyet kazandıran da bu beklenti, bu güven ve bu inançtır. Benim araştırmamı harekete geçirenin de bu olduğunu söylemek hakikat karşısında boynumun borcudur. Oysa birazdan "kuşku" başlığı altında toplayacağımız bütün bir yorumbilgisi akımının bugün karşı çıktığı da bu güvendir işte. Bu akım tam da böyle bir nesnenin varlığından ve kastedilenin böyle bir nesne üzerinden vaaza, gösteriye, bildirgeye dönüştürüldüğünden duyulan kuşkuyla başlamaktadır; bu yorumbilgisi artık nesnenin ayırılması değil, maskelerin indirilmesi, bürünülen giysilerin azaltılmasıdır.

* *Tremendum numinosum* (Lat.): korkunç güç. (ç.n.)

** *Epokhe* (Yun.): Yargıda bulunmaktan kaçınma, her tür yargının askıya alınması. (ç.n.)

b) Din görüngübilimine göre simgelerin bir "hakikati" vardır. Bu hakikat Husserl'deki *epokhe*'nin yansız tavrında, gösteren yönelimin [*intention signifiante*] "eda edilmesinden, karşılanmasından, yerine getirilmesinden" (*die Erfüllung*) başka bir anlam taşımaz. Bir din görüngübiliminin olanaklılığı için, farklı anlamlama yönelimlerinin [*intentions de signification*] farklı nesne bölgelerine göre karşılanma yolunun bir değil birkaç tane olması gerekli ve yeterlidir. Mantıksal olguculuk anlamında doğrulama, karşılamanın yollarından biridir ama, yasası sayılamaz. Bu tür karşılamaları gerekli kılan, hakikat kavramının kendisi değil, başka bir deyişle genel olarak karşılama değil, ilgili nesne, yani fiziksel nesnedir, başka bir anlamda da tarihsel nesnedir. Görüngübilimci dinsel deneyimden söz ederken, bu "karşılama" çoğulluğu uyarınca örnekseme yoluyla değil, özgül bir nesne tipine ve ilgili alana ait özgül karşılama tarzına göre yansızlaştırılmış, indirgenmiş bir kip kullanır.

Peki, bu simgesel anlamlar düzeninde karşılama sorunu nasıl karşımıza çıktı? Esas olarak, birincil gösteren ya da sözcük olarak gösteren ile ikincil gösterilen arasındaki örnekseme bağını soruştururken; sözgelimi, leke ile kir, sapma (ya da başıboşluk) ile günah, ağırlık (ya da yük) ile kusur arasındaki bağı soruştururken çıktı bu sorun karşımıza. Burada iş gelip can alıcı, şaşmaz bir bağlantıya dayanıyor. Koyutlanan anlamın dışında bir anlam taşımayan "teknik" gösterenlerin kurulmuşluğu [*institué*] ve keyfiliğiyle hiç ilgisi olmayan bir bağlantı bu.

Dilin *bütünlüğü* dediğim şey, bu anlam-anlam ilişkisinde yatıyor; bütünlük ikinci anlamın birincisinde *barınmasından* ibaret. Mircea Eliade'nin *Traité d'histoire générale des religions* / *Dinlerin Genel Tarihi*'nde açıkça gösterdiği üzere kozmik simgelerin gücü, açıkladıkları düzen ile gözle görülür gök arasındaki bağın keyfi olmayışında yatıyor. Anlamla anlamı birbirine bağlayan örnekseme gücü sayesinde gökler bilge ve adil, engin ve düzenli olandan *söz etmektedir*. Simgeler iki anlamda bağlıdır: "*-e* bağlı" ve "*ile* bağlı". Bir yanda, kutsal, kendi birincil, sözcüksel, algılanabilir anlamın*a bağlıdır*; bu, simgelerin saydam olmayan yönüdür. Öte yanda ise sözcük anlamı, kendi içinde barınan simgesel anlam*la bağlıdır*; bu da, simgelerin açığa vurma gücü dediğim şeydir ve saydam değil ama güçlü olmalarını sağlamaktadır. Açığa vurma gücü, simgeleri, yalnızca kendilerinde koyutlanmış olan anlamı taşıyan ve bu nedenle de içlerinin boşaltılmasına, biçimselleştirilmeye ve salt birer hesap nesnesine indirgenmeye elveren teknik gösterenlerin karşıtı kılmaktadır. Söylediklerini *verenler* yalnızca simgelerdir.

Ama bunu deyince görüngübilimsel yansızlığa aykırı davranmış olmuyor muyuz? Oluyoruz, evet. İtiraf ediyorum ki bütünsel dile, *bağlı* dile olan bu ilgiyi derinlemesine güdüleyen şey, bana "seslenen" ve beni çağrılan özne yapan düşünce hareketinin tersinmesidir. Bu tersin-

mel bilinç ulamı, gizlenen ile gösterilenin, başka bir deyişle, farklı gösterilen (danışıklı olan) ile açığa vurulanın ilişkisidir. Marksistler "yansıma" kuramında istedikleri kadar ayak diresin, Nietzsche *Güç İstenci*'nin "perspektivizm"i üzerine dogmatikleşerek kendi kendisiyle istediği kadar çelişsin, Freud "sansür"üyle, "kapı bekçisi"yle, "kılık değiştirme"siyle istediği kadar mitoloji yaratsın; esas olan bu sıkıntılarla bu açmazlar değildir. Esas olan, üçünün de elde olan araçlarla, yani çağın önyargılarıyla ve o önyargılara karşı, anlamla ilgili, dolaysız bir *bilince* indirgenemeyen, dolayımlanmış bir *bilim* yaratmalarıdır. Üçünün de farklı yollardan giriştikleri iş, Güç İstenci'ne, toplumsal varlığa, bilinçdışı ruhsallığa atfettikleri "bilinçsiz" şifreleme *çalışması* ile kendi "bilinçli" çözme yöntemlerini örtüştürmektir. Kurnazlığa karşı, misliyle kurnazlık.

Bu durumda Marx, Freud ve Nietzsche'yi birbirinden ayıran nokta, hem "yanlış" bilinç süreciyle hem de çözme yöntemiyle ilgili genel varsayım oluyor. Söz konusu süreçle yöntem el ele yürüyor, çünkü kuşku insanı, kurnazlık insanının sahtecilik çalışmasını bu kez ters yönde yapmaktadır. Freud yanlış bilinç sorununa o çift kanatlı kapıdan, düş ve nevrotik semptom kapısından girmiştir. Onun varsayımı, saldırıya geçtiği açıyla aynı sınırlılıkları taşımaktadır. Daha sonra geniş olarak üstünde duracağımız üzere, bir dürtüler iktisadı olacaktır bu. Marx, ideolojiler sorununu, siyasi iktisat çerçevesinde, iktisadi yabancılaşmanın sınırları içinde ele almıştır. "Değer" –değerlendirme ve yeniden değerlendirme– sorununu eksen alan Nietzsche ise yalanlarla maskelerin anahtarını Güç İstenci'nin "gücü" ve "zayıflığı" tarafında aramıştır.

Nietzsche'ci anlamdaki *ahlak soykütüğü*, Marksçı anlamdaki ideolojiler kuramı ve Freudcu anlamdaki idealler ve yanılsamalar kuramı temelde gizemden arındırmanın üç yakınsak yordamını oluşturmaktadır.

Ancak, üç düşünür arasındaki en güçlü ortak yön bu değildir belki de; yeraltındaki akrabalıkları bundan ötelere gitmektedir. Üçü de bilincin yanılsamalarıyla ilgili kuşkulardan yola çıkıp, çözme işleminin kurnazlıklarıyla yola devam etmişlerdir; üçü de, "bilincin" aleyhinde bulunmaktan çok, genişlemesini hedeflemişlerdir. Marx'ın isteği, zorunluluğu tanımak yoluyla *praxis*'in kurtarılmasıdır; ama bu kurtuluş, yanlış bilincin aldatmacalarına zafer kazanacak karşılıklar veren bir "bilinçlenme/bilinçli duruma gelme"nin ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche'nin isteği, insanın *etki gücünün* artması, *kudretinin* yerine konmasıdır. Ama Güç İstenci'nin ne anlama geldiği, "üstinsan", "bengidönüş (devridaim)" ve "Dionysos" şifrelerinin aracılığıyla yeniden kavranmalıdır, yoksa söz konusu güç, düşük bir şiddetten öte bir şey olamaz. Freud'un isteği ise analizden geçenin, eskiden yabancısı olan anlamı

türden bir *analogia entis* [varlık benzerliği] yoluyla "yerine getirilmesi"ni de reddetmeleri. Söz konusu kuşku uygulamalarının birbirinden farklı olduğunu ayırt etmek zor değil. Üçüne verebileceğimiz ortak olumsuz başlık, "bir yalan olarak hakikat" olabilir ancak. Gelgelelim, üç düşünürün girişimlerindeki olumlu anlamı henüz özümseyebilmiş değiliz. Aralarındaki görüş farklılıklarına ve zamanlarında geçerli olan önyargıların onlardan çok ardıllarına dayattığı sınırlılıklara hâlâ fazlaca dikkat gösteriyoruz. Marx iktisat alanına ve "yansıma bilinç" gibi saçma bir kurama sürgün edilmiş, Nietzsche kendi kendisini çelişkisizce anlatmayı bile başaramayan bir biyolojizmle perspektivizme doğru itilmiş, Freud ise psikiyatrinin içine tıkılıp sırtına basitleştirici bir tümcinsiyetçilik giydirilmiş durumda.

Üç düşünürün ortak kastına dönersek, orada bilinci bütünüyle "yanlış" bilinç sayma kararını görüyoruz. Bu noktadan sonra üçü de farklı bir tarzda olmak üzere kartezyen kuşku sorununu yeniden ele alıp Descartes kalesinin orta yerine taşımaya girişiyorlar. Kartezyen okulda yetişmiş felsefeci bilir ki şeyler kuşkuludur, bize göründükleri gibi değildir. Gelgelelim, bilincin de kendi kendine göründüğü gibi olmadığından kuşkulanmaz; bilinçte, anlam bilinci ile anlam örtüşme halindedir. Marx, Nietzsche ve Freud'dan bu yana ise biz bundan kuşkuluyuz. Şey üzerine duyulan kuşkudan sonra, bilinç üzerine de kuşkuya kapılmış durumdayız.

Ancak, bu üç kuşku ustası üç kuşkuculuk ustası değil. Elbette, üç büyük "yıkıcı"dır onlar. Yine de bizi yanıltmamalıdır bu durum. Heidegger, *Sein und Zeit / Varlık ile Zaman*'da, yıkımın her yeni kuruluşta bir uğrak olduğunu söylüyor; Nietzsche'nin dediği gibi dini "halk için Platonizm" saydığımız ölçüde, buna dinin yıkımı da dahildir. Düşüncenin, aklın, hatta inancın hâlâ bir anlam taşıyıp taşımadığı sorusu, "yıkım"ın ötesinde sorulur.

Üç düşünür de daha sahici bir söze, yeni bir hakikatin egemenliğine yer açarken bunu yalnızca "yıkıcı" eleştiriyle değil, aynı zamanda bir *yorumlama* sanatı icat ederek yaptılar. Descartes şeylere ilişkin kuşku karşısındaki zaferini bilinç kanıtıyla kazandı; üç düşünür ise bilince ilişkin kuşku karşısındaki zaferlerini anlamın yorumlanması yoluyla kazandılar. Onlarla birlikte, yorumbilgisi "anlamak" olarak tanımlanmaya başlandı. Artık, anlam aramak demek, anlam bilincini yüksek sesle dile getirmek değil, bilincin *anlatımlarını çözmek* demekti. Bu nedenle, yüzleşilmesi gereken, hem üç katlı bir kuşku, hem de üç katlı bir hileydi. Eğer bilinç kendi kendisinin sandığı gibi değilse, belirtik olanla gizil olan arasında yeni bir ilişkinin kurulması gerekiyor demekti. Bu yeni ilişki, şeylerin görünüşleri ve gerçeklikleri arasında bilinç tarafından kurulan ilişki olacaktı. Marx, Nietzsche ve Freud'a göre te-

mel bilinç ulamı, gizlenen ile gösterilenin, başka bir deyişle, farklı gösterilen (danışıklı olan) ile açığa vurulanın ilişkisidir. Marksistler "yansıma" kuramında istedikleri kadar ayak diresin, Nietzsche *Güç İstenci*'nin "perspektivizm"i üzerine dogmatikleşerek kendi kendisiyle istediği kadar çelişsin, Freud "sansür"üyle, "kapı bekçisi"yle, "kılık değiştirme"siyle istediği kadar mitoloji yaratsın; esas olan bu sıkıntılarla bu açmazlar değildir. Esas olan, üçünün de elde olan araçlarla, yani çağın önyargılarıyla ve o önyargılara karşı, anlamla ilgili, dolaysız bir *bilince* indirgenemeyen, dolayımlanmış bir *bilim* yaratmalarıdır. Üçünün de farklı yollardan giriştikleri iş, Güç İstenci'ne, toplumsal varlığa, bilinçdışı ruhsallığa atfettikleri "bilinçsiz" şifreleme *çalışması* ile kendi "bilinçli" çözme yöntemlerini örtüştürmektir. Kurnazlığa karşı, misliyle kurnazlık.

Bu durumda Marx, Freud ve Nietzsche'yi birbirinden ayıran nokta, hem "yanlış" bilinç süreciyle hem de çözme yöntemiyle ilgili genel varsayım oluyor. Söz konusu süreçle yöntem el ele yürüyor, çünkü kuşku insanı, kurnazlık insanının sahtecilik çalışmasını bu kez ters yönde yapmaktadır. Freud yanlış bilinç sorununa o çift kanatlı kapıdan, düş ve nevrotik semptom kapısından girmiştir. Onun varsayımı, saldırıya geçtiği açıyla aynı sınırlılıkları taşımaktadır. Daha sonra geniş olarak üstünde duracağımız üzere, bir dürtüler iktisadı olacaktır bu. Marx, ideolojiler sorununu, siyasi iktisat çerçevesinde, iktisadi yabancılaşmanın sınırları içinde ele almıştır. "Değer" –değerlendirme ve yeniden değerlendirme– sorununu eksen alan Nietzsche ise yalanlarla maskelerin anahtarını Güç İstenci'nin "gücü" ve "zayıflığı" tarafında aramıştır.

Nietzsche'ci anlamdaki *ahlak soykütüğü*, Marksçı anlamdaki ideolojiler kuramı ve Freudcu anlamdaki idealler ve yanılsamalar kuramı temelde gizemden arındırmanın üç yakınsak yordamını oluşturmaktadır.

Ancak, üç düşünür arasındaki en güçlü ortak yön bu değildir belki de; yeraltındaki akrabalıkları bundan ötelere gitmektedir. Üçü de bilincin yanılsamalarıyla ilgili kuşkulardan yola çıkıp, çözme işleminin kurnazlıklarıyla yola devam etmişlerdir; üçü de, "bilincin" aleyhinde bulunmaktan çok, genişlemesini hedeflemişlerdir. Marx'ın isteği, zorunluluğu tanımak yoluyla *praxis*'in kurtarılmasıdır; ama bu kurtuluş, yanlış bilincin aldatmacalarına zafer kazanacak karşılıklar veren bir "bilinçlenme/bilinçli duruma gelme"nin ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche'nin isteği, insanın *etki gücünün* artması, *kudretinin* yerine konmasıdır. Ama Güç İstenci'nin ne anlama geldiği, "üstinsan", "bengidönüş (devridaim)" ve "Dionysos" şifrelerinin aracılığıyla yeniden kavranmalıdır, yoksa söz konusu güç, düşük bir şiddetten öte bir şey olamaz. Freud'un isteği ise analizden geçenin, eskiden yabancısı olan anlam

benimsemek yoluyla bilinç alanını genişletmesi, daha iyi yaşayıp biraz daha özgür ve olabilirse biraz daha mutlu olmasıdır. Psikanalize gösterilen ilk saygılı kabullerden biri, "bilinç yoluyla iyileşme"den söz eder. İsabetli bir söz; yeter ki kastedilen şu olsun: Analizde istenen, dolaysız ve gizleyici bir bilincin yerine dolaylı ve gerçeklik ilkesi tarafından eğitilmiş bir bilincin konmasıdır. Demek ki, ben'i, id, üstben ve gerçeklik/zorunluluk gibi üç efendiye tâbi bir "zavallı yaratık" olarak düşünen *kuşkucu*, aynı zamanda mantıkdışı diyarın mantığını yeniden keşfeden bir yorumcudur; aynı yorumcu, eşi bulunmaz bir utangaçlık ve ölçülülükle, *Bir Yanılsamanın Geleceği* konulu denemesini, alçak ama yorulmak bilmez sesiyle tanrı *Logos*'u, artık her şeye kadir olmamakla birlikte uzun erimde etkili olan o tanrıyı anarak bitirme cesaretini göstermiştir.

Freud'un "gerçeklik ilkesi"ne ve bu ilkenin Nietzsche ile Marx'taki eşdeğerlerine –Nietzsche'de bengidönüş, Marx'ta zorunluluğun anlaşılması– olan bu son gönderme, indirgeyici ve yıkıcı bir yorum için gerekli çilenin getirisini de ortaya koyuyor: Çıplak gerçeklikle yüz yüze gelmek, Ananke* disiplini, zorunluluğun gerektirdiği disiplin.

Üç kuşku ustamız hem böyle olumlu bir amaç birliği içindeler, hem de kutsalın görüngübilimine ve anlamın yeniden anımsanması ya da varlığın anısı olarak tanımlanan her tür yorumbilgisine en kökten karşıtlıklarını ortaya koyuyorlar.

Bu karşıtlıkta sorun edilen, kısa tutmak amacıyla imgelemin mitik şiirsel çekirdeği diyeceğim şeyin yazgısıdır. Gizemden arındırıcı yorumbilgisi, "yanılsama"nın ve hikâye anlatmanın karşısına zorunluluğun katı disiplinini çıkarır. Spinoza'nın verdiği derstir bu: Kişi önce kendini köle gibi görür, köleliğini anlar, zorunluluğu anlamasıyla birlikte ise yeniden serbest kalır. *Etika*, *libido*'nun, Güç İstenci'nin, egemen sınıf emperyalizmi kavramlarının geçmek zorunda kaldığı disiplin sınavının ilk modelidir. Ama buna karşılık bu gerçeklik disiplini, bu zorunluluk çilesi, imgelemin inceliğinden, olasının yükselişinden yoksun değil mi? İmgelem inceliğinin, bir açığa vurma/vahiy olarak Söz'le ilintili bir yanı yok mu?

İşte tartışmanın konusu. Önümüzdeki soru, böyle bir tartışmaya, *dönüşlü felsefe* sınırları içinde nereye kadar hakemlik edilebileceği sorusudur.

* *Ananke* (Eski Yun.): Zorunluluğu simgeleyen kişi. (ç.n.)

III. Yorumbilgisel Yöntem ve Dönüşlü Felsefe

İlk bölümlerde önümüze koyduğumuz görev, Freud'u çağdaş düşünce hareketinin içinde konumlandırmaktı. Düşünürün teknik diline ve sorununun özgüllüğüne dalmadan önce psikanalizin içinde yer aldığı bağlamı göstermek istedik. Freud'un kültür yorumbilgisini önce dil sorunsalı fonuna yerleştirdik. Psikanaliz bana başından beri, insan konuşmasının arkadan aydınlatılması, konuşmamıza yöneltilmiş bir ret gibi gelmiştir. Freud, tıpkı Wittgenstein ve Bultmann gibi bizim çağımıza aittir. Psikanalizin genel dil tartışması içindeki yerini tam bir yorumbilgisi savaşları dönemi olarak niteleyebiliriz; onun da diğerleri gibi bir yorumbilgisi mezhebi mi, yoksa keşfetmemiz gerekecek bir durum olarak, diğerlerine tasallut eden bir mezhep mi olduğunu bilemeden. Bu bölümde biraz daha yol almak ve psikanalizin, yorumbilgisi savaşlarının ve bütün bir dilyetisi [dil] sorunsalının içindeki dönüşlülük bunalımını, başka bir deyişle, sözcüğün belirgin ve felsefi anlamıyla bir *cogito** serüvenini ve bu serüvenden doğan dönüşlü felsefeyi ayırt etmek istiyoruz.

1. SİMGENİN DÖNÜŞLÜ DÜŞÜNCEYE BAŞVURMASI

Konuya girerken önce kendi sorgulamamın aldığı yolu çizeceğim. *Kötülüğün Simgeseli*'nin sonunda "dönüşlülüğe geçiş" adını verdiğim şey karşıma önce açıklığın, netliğin, doğruluğun ve titizliğin gereği olarak çıktı. Şu soruyu sordum: Simgelerin yorumlanması ile felsefi düşünme tutarlı bir biçimde bir araya getirilebilir mi? Verebildiğim tek yanıt, çelişkili bir istek oluyordu: Bir yandan benim düşünmem öncesinde var olan ve düşünmemi aydınlatıp besleyen simgelerle mitosların zengin sözlerini *dinleme* vaadinde bulunuyordum, bir yandan da simge ve mitosların felsefi eleştirel yorumları kanalıyla, felsefenin, bizim Batılı

* *cogito* (Lat.): Etraflı düşünme, tefekkür. (ç.n.)

felsefemizin, akla uygunluk geleneğini sürdürmem gerekiyordu. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki bir sözünü yineleyerek, simge insanı düşündürür diyordum. Simge, verir; o da dilin bağışıdır ama bu bağış benim için düşünme görevini, felsefi söylemi başlatma görevini yaratır; her zaman felsefi söylemden önce gelerek bu söylemi kuran şeyden hareketle düşünmek gerek. Bu vaadin çelişkisini gizlemedim; tam tersine, sırasıyla şunları vurgulayarak öne çıkardım onu: Felsefe herhangi bir şey başlatmış değil, çünkü dil olgunluğa felsefeden önce ulaşmıştı; felsefe kendi kendisiyle başladı, çünkü anlam ve anlamın temeli sorununu oluşturan kendisiydi.

Bu girişim için bana gerekli cesareti veren, simgenin *felsefe öncesi* zenginliği diyebileceğim şeydi. Simge, birinci bölümde de söylediğim üzere yalnızca yorumu değil, gerçekten *felsefi düşünmeyi* de gerektiriyor gibiydi. Bunu daha önce görememiş olmamız, şimdiye kadar simgenin anlambilimsel yapısına, başka bir deyişle simgenin "çoklu belirlenimi"nden gelen anlam fazlasına ilgi göstermekle yetinmiş olmamızdan kaynaklanıyordu.

Oysa, simgelerde bizim karanlıkta bıraktığımız ikinci bir özellik daha var ve düşünülmelerini gerektiren de o. Simgelerin salt anlambilimsel olan yönleri, en soyut yönlerinden ibaret. Dilsel anlatımlar, yukarıda temiz ve kirli simgeselliğini anarken belirttiğim gibi yalnızca ayin ve duygularda değil, mitoslarda, yani kötülüğün başlangıcı ve sonuyla ilgili büyük anlatılarda da somutlaşıyor. Ben dört grup mitos inceledim: başlangıç kaosuyla ilgili mitoslar, kötü tanrı mitosları, "yanlış bedene sürgün edilmiş ruh" konulu mitoslar, prototip durumuna gelmiş atalardan birinin tarihsel hatasını konu alan mitoslar. Bu noktada simgenin yeni özellikleri, bu özelliklerle birlikte de, yorumbilgisi için yeni fikirler ortaya çıkıyor. Önce mitoslar örnek kişiler tanıtıyor bize; insan deneyimini somut ve evrensel bir düzlemde, içinde bulunduğumuz durumu ve yazgımızı okumamızı sağlayacak bir paradigma düzleminde genelleştirmeye başlayan örnek kişiler: Prometheus, Antropos, Âdem. Ayrıca, "o zamanlar" meydana gelmiş olaylarla ilgili anlatının yapısı sayesinde deneyimimiz zamansal bir yönelim, bir başlangıçla bir son arasında uzanan bir atılım kazanıyor; böylelikle şimdimiz bir bellekle ve bir beklentiyle doluyor. Mitoslar, daha da derinlerde, biri oluşumun masumiyetiyle, diğeri tarihin suçluluğuyla ilgili iki itirafı birbirinden ayıran saçma sıçrayışı, o mantıksız kopuşu, tarihi kat eden bir olay tarzında anlatır. Simgelerin bu düzeydeki değeri, anlam düzeyindeki gibi birer anlatım değerinden ibaret değildir; aynı zamanda bulgusal bir değerdir; çünkü simgeler bizim kendimize ilişkin anlayışımıza evrensellik, zamansallık ve varlıkbilimsel içerik kazandırır. Bu nedenle, yorum, [metnin] sözcük anlamında hem verilmiş hem de maskelenmiş durumda

olan ikinci yönelimi bulup çıkarmaktan ibaret değildir; mitostaki evrenselliği, zamansallığı, varlıkbilimsel keşfi izleklestirme çabasıdır aynı zamanda. Dolayısıyla, kurgusal anlatıma doğru iten şey, aslında, mitik biçim içindeki simgenin ta kendisidir; düşünmenin şafağında simgenin kendisi yer alır. Yorumbilgisi sorunu, düşünceye dışarıdan dayatılmış olmayıp, içeriden, anlambilimsel ve mitik düzeyde ele alınan simgelerin örtük yaşamı tarafından, anlamın kendi hareketiyle önerilmiş durumdadır.

Kötülük simgeseli, bir yorum bilimini, yorumbilgisini üçüncü bir açıdan daha gerektiriyor: Kötülüğün simgeleri, gerek anlamsal gerekse mitik düzeyde her zaman daha geniş bir simgeciliğin, selamet simgelerinin tersini oluşturuyor. Anlamsal düzeyde durum zaten böyle: Kirli olanın karşısında, temiz olan; günahın başıboşluğunun karşısında, geri dönüş simgesiyle affetme edimi; günahın ağırlığının karşısında, arınma; daha genel olarak, kölelik simgelerinin karşısında, kurtuluş simgeleri. Daha da net bir biçimde, mitoslar düzleminde, başlangıç imgelerinin asıl anlamı bitişe ait imgelerden geliyor. Kaos simgeleri Marduk'un tahta çıkmasını kutlayan bir şiirin yalnızca önsözünü oluşturur; trajik tanrıya Apollon'un arınması karşılık verir. Bilicilik yoluyla Sokrates'e diğer kişileri "inceleme" çağrısında bulunan Apollon'dur bu. "Sürgündeki ruh" mitosunun karşısında, bilme yoluyla arınma simgeleri vardır; ilk Âdem figürüne, art arda gelen, kral, Mesih, çilekeş iyiler, insanoğlu, Efendimiz, *Logos* karşılık verir. Bu figürlerin İsa Mesih'in gelişiyle yerlerini buldukları konusundaki havari vaazı üzerine felsefecinin felsefeci olarak söyleyeceği bir şey yoktur; ancak, bu simgeler üzerine kötülüğün sonunu temsil etmeleri açısından düşünebilir ve düşünmek zorundadır: Bu iki simge sistemi arasındaki denklik ne anlama geliyor? Önce, şu: Kötülük simgelerine asıl anlamlarını veren, selamet simgeleridir. Kötülük simgeleri, dinsel simgeler içinde özel bir bölgeden ibarettir. O kadar ki, Hıristiyan amentüsü, "günaha inanıyorum" demez, "günahların bağışlanmasına inanıyorum" der. Ancak, kötülük simgeleri ile selamet simgeleri arasındaki bu denkliğin daha temeldeki anlamı, kötülük simgelerinin etkisinde kalıp simgesel ve mitik evrenin geri kalanından kopmaktan kaçınılması ve başlangıç simgeleriyle bitiş simgelerinin oluşturduğu toplam üzerine düşünülmesi gerektiğidir. Aklın mimari görevini düşündüren budur; mitik denkliklerin iç işleyişiyle resmedilmiş bir görevdir bu. Düşünme ve kurgulama düzeyinde dile getirilmesi gereken de, olduğu gibi bu toplamdır.

Simgelerin kendi talepleri böyle. Buradan felsefi anlamı çekip çıkaracak bir yorum, simgelere eklemede bulunmak anlamına gelmez; böyle bir yorumu gerekli kılan, simgelerin anlambilimsel yapısı, mitos-

ların örtülü kurgusallığı ve her simgenin bir simgeler toplamına, simgelerin oluşturduğu sistemin bir ilk şemasını veren anlamlı bir toplama ait oluşudur.

Kötülük simgeleriyle mitoslarının simgeler imparatorluğu içinde hangi *ayrıcalıklı*[1] yeri tuttuklarını henüz bilmemekle birlikte, sorunun bütününü kuşatmaya çalışacak ve şu soruyu soracağız: Dönüşlü felsefe, simgeselin oluşturduğu kaynaktan nasıl beslenebilir ve nasıl yorumbilgisel bir nitelik kazanabilir?

İtiraf etmek gerekir ki sorun hayli kafa karıştırıcı görünüyor; geleneksel olarak –demek ki Platon'dan bu yana– şu biçimde sorulan bir soruyla karşı karşıyayız: Mitosların felsefedeki yeri nedir? Mitoslar felsefe gerektiriyorsa, felsefenin mitos gerektirdiği de doğru mudur? Ya da, elinizdeki çalışma çerçevesinde, dönüşlü düşünce, simgelere ve simgelerle ilgili yoruma gerek gösterir mi? Bu soru, hangi simgeler bütününde olursa olsun, mitik simgelerden kurgusal simgelere geçme yönündeki her tür girişimden önce gelen bir soru: Önce, felsefi edimin, en mahrem yapısı itibariyle, yorum gibi bir şeyi yalnızca dışlayıp dışlamadığını değil, gerekli kılıp kılmadığını da sorgulamamızı gerektirir bu soru.

İlk bakışta umutsuz vaka gibi duran bir sorun.

Yunanistan'da doğmuş olan felsefe, mitik düşünceye göre yeni olan gereklilikler getirdi. Felsefe her şeyden önce ve her şeyin üstüne, Platoncu "*episteme*"* ya da Alman idealizminin *Wissenschaft*'ı anlamındaki "bilim" fikrini yerleştirdi.

Bu felsefi bilim fikri açısından bakıldığında simgelere başvurmak bir skandaldır.

Bir kere, simgeler, dillerin ve kültürlerin çeşitliliği içinde mahpus kalmakta ve indirgenemez bir tekilliğe bürünmektedir. Babilliler, İbraniler, Yunanlılar, istedikleri kadar trajik ya da Pythagorasçı [ruh göçüne inanır] olsunlar, biz ne diye onlardan başlıyoruz? Belleğimizi beslediklerı için mi? Eğer öyleyse, kendi tekilliğimi düşüncemin merkezine koyuyorum demektir; peki ama felsefi bilim, kültürel yaratımların ve bireysel belleklerin tekilliğini söylemin evrenselliği içinde özümsememizi gerektirmiyor muydu?

* *Episteme* (Eski Yun.): Doğru ve bilimsel bilgi. (ç.n.)

1. Yöntem sorununu ön planda tutarak, tüm kötülük simgeselini örnek yerine koyuyoruz. Böyle yaptığımıza pişman olmayacağız: Dönüşlü düşünmenin vereceği sonuçlardan biri, kötülük "Simgesel"inin herhangi bir örnek değil, *ayrıcalıklı* bir örnek, hatta belki de her tür simgeselin anavatanı, tüm kapsamıyla ele alındığında yorumbilgisi sorununun doğum yeri olduğudur. Ne var ki biz bu durumu ancak dönüşlü düşüncenin –önce kötülük simgelerini gelişigüzel seçilmiş bir örnek sayan bir düşünmenin– kendi hareketiyle anlayabileceğiz.

İkinci bir nokta, felsefenin titiz bir bilim olarak *tekanlamlılık* gerektiriyor görünmesidir. Simge ise, örneksemeli dokusu nedeniyle, saydam değildir; simgelere somut kökler veren çiftanlamlılık, maddi yükünü ağırlaştırmaktadır onların. Rastlantısal bir çiftanlamlılık değil, kurucu bir özelliktir bu, çünkü örneksemeli yani tikel anlam ancak sözcük anlamı içinde ve o anlam tarafından verilmektedir. Bilgibilimsel terimlerle söylersek, bu saydam olmayış ancak çokanlamlılık demek olabilir. Peki felsefe çokanlamlılığı sürgit iş edinebilir mi?

Üçüncü ve en önemli nokta, *mitos* ile *logos* arasında organik bir bağ vaadi içerdiğini gördüğümüz simge-yorum bağlantısının yeni bir kuşku nedeni ortaya koymasıdır; her yorum geri alınabilir niteliktedir; eleştirel yoruma konu olmayan mitos yoktur ama, itiraza uğramamış eleştirel yorum da yoktur. Bilmece çözümü, Platoncu anlamda da, Hegelci anlamda da, modern anlamda da bilim değildir. Bir önceki bölüm, sorunun ciddiyeti konusunda bir fikir veriyordu. Yorumbilgisi alanında düşünülebilecek en uç zıtlığı ele almıştık orada: Söylemin yeniden mitoslaştırılması olarak anlaşılan din görüngübilimi ile, söylemin gizemden arındırılması olarak anlaşılan psikanaliz arasındaki zıtlık. Sorunumuz bir yandan netleşirken bir yandan da ağırlaşıyor: Ne diye yorum gereksin sorusuna, neden *bu* birbirine zıt yorumlar, sorusu ekleniyor. İşimiz yalnızca bazı yorum türlerine başvurulmasını gerekçelendirmek değil, ayrıca dönüşlü düşüncenin, daha önce oluşturulmuş, birbirini dışlar konumdaki farklı yorumbilgilerine olan bağımlılığını da gerekçelendirmek.

Felsefede simgeye başvurulmasını gerekçelendirmek demek, sonuçta düşüncenin kendi içindeki kültürel olumsallığı, çokanlamlı dili ve yorumbilgisi savaşlarını gerekçelendirmek demek oluyor.

Dönüşlü düşüncenin kendi ilkesi itibariyle yorum gibi bir şeyi gerektirdiğini gösterebilirsek sorun çözülmüş olacak. Yorumun gerekliliği, yine kendi ilkesi itibariyle olmak üzere, kültürlerin olumsallığına, iflah olmaz bir çokanlamlılığa ve yorumların çatışması yoluna sapılmasını haklı çıkarabilir.

En baştan başlayalım: Şu âna kadar yalnızca simgenin dönüşlü düşünceye başvurmasını dikkate aldık; bunu anlaşılır kılan ise dönüşlü düşüncenin simgeye başvurmasıdır.

2. DÖNÜŞLÜ DÜŞÜNCENİN SİMGEYE BAŞVURMASI

"Felsefe dönüşlü düşünmedir" dediğimiz zaman elbette kendi üstüne düşünmeyi kastediyoruz. Peki, "kendi" ne demek oluyor? Bu sözcüğü "simge" ve "yorum" sözcüklerinden daha mı çok anlıyoruz? Evet, bili-

yoruz bu sözcüğü; ama soyut, boş ve boşuna bir bilme bu. Dolayısıyla, önce bu boş kesinliğin bir bilançosunu çıkaralım. Dönüşlü düşünceyi boşluğundan kurtaracak olan belki de simgelerdir, dönüşlü düşünce tüm yorumbilgisel çatışmaları ele alabileceğimiz bir yapı da sağlayacaktır bize. Bu nedenle, soralım: Dönüşlü düşünce ne anlama geliyor? "Kendini düşünmek"teki "kendi" ne demek?

Burada, Descartes'la yola çıkıp Kant, Fichte ve Avrupa felsefesindeki dönüşlü düşünce akımı ile gelişen modern felsefeye ait engin geleneğin merkezinde yer alan felsefeci için "kendi"lik konumunun ilk gerçek olduğunu varsayıyorum. Önce bir bütün olarak ele alıp sonra başlıca temsilcilerini birbirinin karşısına çıkaracağımız bu gelenek için, "kendi"lik konumu, kendi kendini ortaya koyan bir gerçektir; ne doğrulanabilir ne de çıkarsama konusu edilebilir; hem bir varlığın, hem de bir edimin konumudur bu; bir varoluşun ve bir düşünce işleminin konumu: *Ben -im, düşünüyorum* ["Düşünüyorum, öyleyse varım"]; var olmak, bana göre, düşünmektir; düşünüyor olmakla varım. Madem ki bu hakikat bir olgu olarak doğrulanamaz ve bir sonuç olarak çıkarsanamaz, dönüşlü düşünce içinde yer bulması gerekir; bu hakikatin kendi kendini koyutlaması, dönüşlü düşünmedir. Fichte bu ilk hakikate tez yargısı adını vermişti. Felsefi açıdan başlangıç noktamız işte böyle bir noktadır.

Ancak, dönüşlü düşüncenin var olan ve düşünen olarak "kendi"lik konumuna olan bu ilk göndermesi, dönüşlü düşüncenin tanımlanmasına yetmiyor. Özellikle de dönüşlü düşüncenin neden bir şifre çözme çalışması gerektirdiğini henüz anlamıyoruz; bu şifre çözmenin neden psikanaliz ya da bir kutsal görüngübilimi olması gerektiğini de. Dönüşlü düşünce dolaysız bilincin sözde kanıtına dönüş gibi göründüğü sürece, bu nokta anlaşılamamış olarak kalacak. Dönüşlü düşünce için ikinci bir özelliği daha işin içine katmamız gerekiyor, o da şu: Dönüşlü düşünce, sezgi değildir; olumlu bir cümleyle söylersek, dönüşlü düşünce, "Düşünen Ben"deki "Ben"i, nesnelerinin, yapıtlarının ve edimlerinin aynasında yeniden yakalama çabasıdır. Ama ben'in konumunu neden edimleri yoluyla yakalamak gerekli olsun? Çünkü bu konum ruhbilimsel bir kanıtta, düşünsel bir sezgide ya da mistik bir görüde verili değildir. Dönüşlü felsefe, dolaysız olanın felsefesinin tersidir. İlk gerçek (*Ben -im, düşünüyorum*), yenilmezliği ölçüsünde soyut ve boş kalmaktadır; kendisini nesnelleştirecek temsillerin, eylemlerin, yapıtların, kurumların, anıtların "aracılığı"na gerek göstermektedir. Ben'in kendisini sözcüğün en geniş anlamıyla bu nesnelerde yitirip bulması gerekmektedir. Bilinç sözcüğünden kendine ait dolaysız bilinci anlıyorsak, biraz çelişkili bir anlamda diyebiliriz ki dönüşlü felsefe bir bilinç felsefesi değildir. Daha sonra söyleyeceğimiz üzere bilinç bir gö-

revdir; görevdir, çünkü veri değildir... Kuşkusuz, kendime ve edimlerime ilişkin bir kavrayışım vardır ve bu kavrayış bir tür kanıttır; Descartes'ı bu yadsınması olanaksız önermeden dışlayamayız; kendimden kuşkulanıp da kuşkulandığımın farkına varmamam olanaksızdır. Peki ama, bu kavrayış ne anlama geliyor? Bir kesinlik anlamına geliyor elbette; ancak, hakikatten yoksun bir kesinlik bu; Malebranche'ın Descartes karşısında çok iyi anladığı üzere, bu dolaysız yakalama yalnızca bir duygudur, fikir değil. Eğer fikir demek ışık ve görü demekse, ne ben'in görüsü vardır, ne de kavrayışın ışığı; var olduğumu ve düşündüğümü yalnızca duyumsarım; kavrayış, uyanık olduğumu duyumsamak gibi bir şeydir. Kant diliyle söyleyecek olursak, benim tüm temsillerime ben kavrayışı eşlik edebilir, ama bu kavrayış kendi kendini bilmek değildir, tözel bir ruhun sezilmesine dönüştürülemez; Kant'ın her tür "akla uygun ruhbilim"e yönelttiği belirleyici eleştiri, dönüşlü düşünceyi her tür sözümona "kendini bilmek"ten kesin bir biçimde ayırmıştır.[2]

Bu ikinci tez, dönüşlü düşüncenin sezgi olmadığı tezi, yorumun "kendi kendini bilme"deki yerini görmeye başlamamızı sağlıyor; bu yeri dolaylı olarak belirleyen ise, dönüşlü düşünce ile sezgi arasındaki farktır.

Atacağımız yeni adım bizi hedefe yaklaştıracaktır: Kant'ın yanında, Descartes'ın karşısında yer alarak dönüşlü düşünce ile sezgiyi birbirinin karşısına çıkardıktan sonra, dönüşlü düşüncenin işlevini basit bilgi eleştirisinden ayırt etmek istiyorum; bu yeni adım da bizi Kant'tan uzaklaştırıp Fichte ile Nabert'e yaklaştırıyor. Eleştirel felsefenin temel sınırlaması, kaygılarını yalnızca bilgibilimde odaklamış olmasında yatıyor; dönüşlü düşünce tek boyuta indirgenmiştir burada; düşüncenin işleyişleri arasında değişmez olanlar, yalnızca, temsillerimizin "nesnelliği"nin temelinde yatan işleyişlerdir. Bilgibilime verilen bu öncelik, Kant'ta, görünüşün tersine, neden uygulamalı felsefenin eleştirel felsefeye bağımlı kılınmış olduğunu da açıklıyor. Kant'ın ikinci eleştirisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi* gerçekte tüm yapılarını *Saf Aklın Eleştirisi*'nden almıştır. Eleştirel felsefeyi düzenleyen soru şudur: Bilgide önsel olan nedir, yalnızca deneysel olan ne? Nesnellik kuramının anahtarıdır bu ayrım; ikinci Eleştiri'ye de olduğu gibi aktarılmıştır. İstencin ilkelerinin nesnelliği, görevin önsel geçerliliği ile deneysel arzuların içeriği arasındaki ayrıma dayanır. Dönüşlü düşüncenin bu biçimde basit bir eleştiriye indirgenmesine karşı Fichte ve onun Fransız ardılı Jean Nabert'le birlik olarak diyorum ki dönüşlü düşünce bilimin ve görevin gerekçelendirilmesi olmaktan çok, var olma çabamıza yeniden sahip

2. Husserl'in diliyle söyleyecek olursak: Düşünen ben açıktır (apodiktik) ama bu ille de uygundur anlamına gelmez.

çıkılmasıdır. Bilgibilim, daha geniş çaplı olan bu görevin bir parçasından ibarettir; önümüzde duran iş, var olma ediminin, kendiliğe ait konumun, kendi yapıtlarından oluşan yoğunluk içinde yeniden bulunmasıdır. Şimdi soralım: Bu yeniden başlama durumunu neden "sahip çıkma", hatta "yeniden sahip çıkma" diye nitelendiriyoruz? Bir şeye yeniden kavuşmam için önce yitmiş olması gerekiyor; benim olmaktan çıkmış bir şeyi "bana özgü" duruma getiriyorum. Zamanın, uzamın, dikkatsizliğin, "oyalanma"nın ya da suçlu bir unutkanlığın benden ayırmış olduğu şeyi "benim" kılıyorum. "Sahip çıkma"nın söz konusu olması, dönüşlü düşüncenin harekete geçtiği durumun "unutmuşluk" olduğu anlamına geliyor. Yitmiş, nesneler arasında "yolumu yitirmiş", varoluşumun merkezinden ayrılmış olduğum gibi, diğerlerinden de ayrı, herkesin düşmanı durumundayım. Bu "diaspora"nın, bu ayrılığın gizi her ne olursa olsun, anlamı şudur: Önce olduğum şey bende değildir. Fichte'nin "tez yargısı" dediği gerçek, benim kendi açımdan yok olduğum bir çöle yerleşmektedir. Dönüşlü düşüncenin bir görev *–Aufgabe–* olmasının nedeni budur; somut deneyimimi *ben -im* konumuna eşitleme görevidir bu. Başlangıçtaki, "dönüşlü düşünce sezgi değildir" biçimindeki önermemizin son derecesine kadar geliştirilmiş biçimi böyledir. Şimdi diyoruz ki, kendiliğin konumu veri değil, görevdir: *gegeben* değil, *aufgegeben*.

Bu noktada, dönüşlü düşüncenin uygulamalı ve etik yönlerini biraz fazla güçlü bir biçimde vurgulamadık mı diye sorabiliriz. Bu da, Kantçı bilgibilimsel felsefe akımınınkine benzeyen yeni bir sınırlama değil mi? Üstelik, yorum sorunumuzdan hiç olmadığı kadar uzaklaşmadık mı? Sanmıyorum; etik kavramını geniş anlamıyla, Spinoza'daki gibi bütün felsefi süreç anlamıyla alırsak dönüşlü düşünceye getirdiğimiz etik vurgu bir sınırlama işareti değildir.

Felsefe, yabancılaşmadan alıp özgürlüğe ve sonsuz mutluluğa götürmesi açısından, etiktir; Spinoza'da bu dönüştürmeye kendini bilme ile tek töz bilgisi eşitlendiğinde ulaşılmıştı. Gelgelelim, bu spekülatif ilerlemenin etik anlam taşıması ancak yabancılaşmış bireyin her şeyle ilgili olarak edindiği bilgiler tarafından dönüştürülmesi ölçüsünde olanaklıdır. Felsefe etiktir ama, etik yalnızca ahlak değildir. Etik sözcüğünün Spinozacı kullanımının izini sürersek şunu söylememiz gerekir: Dönüşlü düşünce, bir ahlak eleştirisi olmadan önce, etiktir. Amacı ise, ben'i, var olma çabası içinde, olmak için taşıdığı arzu içinde yakalamaktır. "Bilginin kaynağı Eros, arzu, aşktır" biçimindeki Platoncu fikrin ve "bilginin kaynağı *conatus*'tur, çabadır" biçimindeki Spinozacı fikrin dönüşlü felsefe tarafından yeniden bulunduğu, belki de kurtarıldığı nokta burasıdır. Bir arzudur bu çaba, çünkü hiçbir zaman doymaz; ama bu arzu, bir çabadır, çünkü tekil bir varlığın evetleyici konumudur

o, yalnızca olma eksikliği değil. Çaba ve arzu, ben'in ilk gerçek (*ben - im*) içindeki konumunun iki yüzünü oluşturur.

Şimdi artık dönüşlü düşünce sezgi değildir biçimindeki olumsuz önermemizi olumlu bir önermeyle tamamlayabilecek durumdayız: *Dönüşlü düşünce, var olma çabamıza ve olma arzumuza, bu çaba ile bu arzunun tanıkları olan yapıtlar yoluyla sahip çıkılmasıdır;* bu nedenle, dönüşlü düşünce bilgiye yönelik basit eleştiriden, hatta ahlaki yargıya yönelik basit eleştiriden daha fazla bir şeydir. Dönüşlü düşünce, her yargı eleştirisinin öncesinde, çabamızla ve arzumuzla ortaya koyduğumuz bu var olma edimi üzerine düşünür.

Üçüncü adım bizi yorum sorunumuzun eşiğine getiriyor: Bu çabanın ya da bu arzunun konumu, her tür sezgiden yoksun olmasının yanı sıra, ancak kuşkulu ve geri alınabilir anlamlar taşıyan yapıtlarla doğrulanabilir. Dönüşlü düşüncenin yoruma başvurduğu ve yorumbilgisine dönüşme eğilimi gösterdiği yer burasıdır. Sorunumuzun en son kökü budur: Var olma edimi ile, yapıtlarımızda kullandığımız göstergeler arasında yer almaktadır bu kök; dönüşlü düşünce yoruma dönüşmelidir, çünkü bu var olma edimini dünyada dağınık durumda bulunan göstergelerden başka bir yerde yakalayamam. Bu nedenle, dönüşlü felsefe insan göstergelerini çözmeye ve yorumlamaya çalışan tüm bilimlerin sonuçlarını, yöntemlerini ve varsayımlarını içermek zorundadır.[3]

İlkesiyle ve en genel çizgileriyle yorumbilgisi sorununun kökeni böyledir. Sorunu ortaya koyan, bir yanda dönüşlü düşünceyi gerekli kılan simgesel dilin olgusal varlığı, bir yanda da bunun tersine, dönüşlü düşüncenin yorumu gerekli kılan yoksulluğudur. Dönüşlü düşünce, kendi kendini koyutlarken, "*düşünüyorum*"un boşuna ve boş soyutlamasını aşacak yetide olmadığını ve kültür dünyasında yitip gitmiş olan kendi göstergelerini çözerek kendini yeniden bulması gerektiğini anlamaktadır. Dönüşlü düşünce böylelikle yola bilim olarak çıkmadığını, serpilip gelişebilmek için dilimizin köklerinin yer aldığı kültürlere dağılmış durumdaki, saydam olmayan, olumsal ve çokanlamlı göstergeleri üstüne alması gerektiğini kavramaktadır.

3. DÖNÜŞLÜ DÜŞÜNCE VE ÇOKANLAMLI DİL

Yorumbilgisi sorununun bu biçimde dönüşlü düşünce hareketinin içine yerleştirilmesi, kendini yorumsal olarak ortaya koyan bir felsefeyi görünüşte geçersiz kılabilecek itirazlara karşı durmamıza olanak sağlıyor.

3. Bkz. "Acte et signe dans la philosophie de Jean Nabert" başlıklı makalem, *Etudes philosophiques*, 1962/3.

Yukarıda bu itirazları üçe indirmiş olduk: Felsefe kendi evrenselliğini olumsal kültürel üretimlerinin bir halkası kılabilir mi? Kendi disiplinini çokanlamlıların üstüne kurabilir mi? Rakip yorumlar arasında kararsız kalan bir çatışmanın dalgalanması içinde kendi tutarlılık dileğini askıya alabilir mi?

Bu giriş bölümlerindeki amacımız, sorunları çözmekten çok, bunların iyi bir biçimde ortaya konduklarında meşru sorunlar olduğunu göstermek, anlamsız birer soru olarak kalmayıp nesnelerin ve dilin doğasına dahil olduklarından emin olmaktır. Felsefi söylemin evrenselliği kültürlerin olumsallığından geçer, disiplini çokanlamlı dillere bağımlıdır, tutarlılığı ise yorumbilgisi savaşlarını kat etmesini gerektirir: Gözümüze zorunlu güzergâh gibi, iyice biçimlenip iyice ortaya konmuş üçlü çıkmaz gibi görünen ve öyle görünmesi de gereken noktalar işte bunlar. Adını özellikle *sorunsal* koyduğum bu ilk soruşturma turunun sonunda ulaşmış olmamız gereken nokta ise şu: Yorumun çıkmazları, bizzat dönüşlü düşüncenin çıkmazlarıdır.

Kötülüğün Simgeseli adlı çalışmamın giriş bölümünde tartıştığım ilk güçlük üzerine burada pek az şey söyleyeceğim. Oradaki itiraz şuydu: Önceden var olan simgelerden yola çıkmak, kendimize üstünde düşünülecek malzeme sağlamak demektir ama aynı zamanda söyleme köklü bir olumsallığı, karşılaşılan kültürlerin olumsallığını da katmak demektir. Bu kaygıya verdiğim karşılık, felsefecinin konuşurken durduğu yerin "hiçbir yer" olmadığıydı: Felsefecinin sorabileceği her soru, kendisindeki Yunan belleği artalanından gelir, soruşturmasının alanı bu nedenle kaçınılmaz bir biçimde yöneltilmiş durumdadır; söz konusu bellek, "yakın" ile "uzak" arasındaki zıtlığı da birlikte getirir. Bu tarihsel karşılaşmaların olumsallığı içinden, dağınık kültürel izlekler arasındaki mantıklı dizileri ayırt etmemiz gerekir. Bu söylediklerime bugün şunu ekliyorum: Hiçbir yerde durup da konuşan yalnızca soyut dönüşlü düşüncedir. Dönüşlü düşünce, somutlaşabilmek için, kendisinin gerekliliği ilkesi ile, boydan boya kat ederek kendini tanıdığı göstergelerin olumsallığını birbiri içinde eritinceye kadar, dolaysız evrensellik* savını yitirmek zorundadır. Bu kaynaşma ise ancak yorumun hareketi içinde gerçekleşebilir.

Şimdi de daha ürkütücü bir itirazla kapışmalıyız: Simgelere başvurmanın düşünceyi çokanlamlı dile ve her sağlam mantığın mahkûm edeceği aldatıcı uslamlamalara teslim edeceği itirazı. Bu itirazın saf dı-

* Buradaki "evrensellik" kavramının "uluslararasılık" olarak değil, "genel geçerlik" olarak anlaşılacağını umuyorum. (ç.n.)

şı edilmesi çok daha zor, çünkü mantıkçılar simgesel mantığı uslamlamalarımızın çokanlamlılığını gidermek gibi açık bir amaçla icat ettiler. Simge sözcüğünün mantıkçının gözündeki anlamı, bizim gözümüzdeki anlamının tam tersidir. Simgesel mantığın kazandığı önem, önümüze en azından tuhaf bir adaşlık oluşturan bu karşılaşmayı açıklama görevini koyuyor; bu tekanlamlı ve çokanlamlı anlatımlar ikililiğini durmadan anıştırmış ve çokanlamlıların vazgeçilmez bir felsefi işlevi olabileceğini örtük olarak kabul edegelmiş olmamız da söz konusu görevi iyiden iyiye belirginleştiriyor.

Yorumbilgisini köklü bir biçimde gerekçelendirebilmek için, dönüşlü düşüncenin belirleyici özellikleri içinde bir *çiftanlamlılık mantığı* –karmaşık olan ama keyfi olmayan, vurgularında titiz ama simgesel mantığın düzçizgiselliğine de indirgenemeyen bir mantık– ilkesini aramak gerekiyor. Böyle bir mantık artık biçimsel mantık olmaz, aşkınsal bir mantık olur; gerçekten de, olanaklılık koşulları düzeyine yerleşen bir mantıktır söz konusu olan; doğal nesnellik koşulları düzeyine değil, olmak arzumuza sahip çıkma koşulları düzeyine yerleşen bir mantık; yorumbilgisine özgü çiftanlamlılık mantığının aşkınsallığı buradan kaynaklanmaktadır.

Şimdi çiftanlamlılık mantığı ile aşkın dönüşlü düşünce arasında bu bağı kurmamız gerekiyor.

Yorumbilgisi tartışmayı bu düzeye taşımazsa kısa sürede ayakta durması olanaksız bir yere sıkışıp kalacak, tartışmayı simgenin anlamsal yapısı düzeyinde tutmak için boşuna çırpınacak, "iki tür simge" kuramını savunmak ve bu türlerin uygulama alanlarını çiğnenmekten korumak için simgelerde anlamın çoklu belirlenimine başvuracaktır; bizim de şu âna kadar yapmış olduğumuz gibi.

Gelgelelim, *aynı düzeyde* iki mantığın var olması fikrinin iler tutar yanı yoktur; iki mantığın düpedüz yan yana konması, olsa olsa yorumbilgisinin simgesel mantık tarafından saf dışı edilmesi sonucunu verir.

Gerçekten de, yorumbilgisi biçimsel mantığın karşısında ne gibi üstünlükler ileri sürebilir? Yazılıp okunabilen ama söylenemeyen mantık simgesindeki yapaylığın karşısına, temeli sözlülük olan ve her seferinde kalıt olarak alınıp kabul edilen bir simgecilik çıkarabilir. Simgelerle konuşan kişi öncelikle anlatıcıdır ve kendisinin pek az denetleyebildiği, tam tersine kendisine düşünülecek malzeme sağlayan bir anlam bolluğudur aktardığı; çoklu anlamlardan oluşan yoğunluk, anlaşılmayı talep eder. Yorum, anlam belirsizliğini gidermekten çok, bu belirsizliği anlamaya, zenginliğini açıklamaya çalışmak demektir. Ayrıca, mantıksal simgeler boş, yorumbilgisine ait simgeler ise doludur ve dünyasal ya da ruhsal gerçekliğin çiftanlamlılığım açığa vurur. Daha önce simgenin bağlı olduğunu söylerken kastettiğimiz buydu; duyarlı gösterge,

barındırdığı simgesel anlamla bağlıdır diyorduk; ona saydamlık ve hafiflik kazandıran da bu simgesel anlamdır ve bu anlam, kendisine ağırlık kazandırıp saydamlığını azaltan duyarlı taşıyıcısına bağlıdır. Bu taşıyıcının, düşünceye bir içerik, bir beden ve yoğunluk kazandırmak yoluyla bizi de bağladığını ekleyebiliriz burada.

Bu ayrım ve karşıtlıklar yanlış değil, yalnızca temellendirilmemiş durumda. Simgenin simgesel dokusuyla yetinip dönüşlü düşünce içindeki temeli nedir sorusuyla yüzleşmeyen bir çatışma eninde sonunda yorumbilgisinde kargaşa yaratır. Mantık simgelerinin yapaylığı ve boş oluşu gerçekten de bu mantığın asıl amacını (uslamlamalarda anlam netliğini sağlama bağlama amacını) dengeleyen bir koşul oluşturuyor. Oysa yorumbilgicinin çiftanlam dediği, mantık terimleriyle söylersek, anlam belirsizliğidir; başka bir deyişle, sözcüklerin çokanlamlılığı ve sözcelerin ikizlemeleridir. Demek ki yorumbilgisini rahatça simgesel mantığın yanına koyamayız; simgesel mantık her tür tembel uzlaşmayı çabucak ayakta duramaz duruma getirir. Onun bu "hoşgörüsüzlüğü" bile yorumbilgisini kendi dilini köklü bir biçimde gerekçelendirmek zorunda bırakmaya yeter.

Dolayısıyla, yorumbilgisinin temeline ters yönden ulaşmak için söz konusu hoşgörüsüzlüğü anlamak zorundayız.

Simgesel mantığın disiplini geleneksel biçimsel mantığın disiplininden daha dışlayıcı görünüyorsa, bunun nedeni simgesel mantığın bu ikincisinin uzantısından ibaret olmamasıdır. Simgesel mantık, biçimleştirmenin bir derece yükselmişi değildir. Olağan dilin bütününü ilgilendiren genel bir karardan yola çıkan bir mantıktır bu: Olağan dilden ve onun iflah olmaz anlam belirsizliklerinden kopuşa işaret eder. Dava konusu ettiği nokta, olağan dile ait sözcüklerin çokanlamlılığı ve bundan kaynaklanan aldatıcılığı, olağan dildeki yapı ikizlemesi, eğretilemeli biçemin ve deyimsel anlatımların kargaşası, ayrıca, betimleyicilik düzeyi yüksek olan dillerdeki duygusal tınlamadır. Simgesel mantığın doğal dil karşısında umutsuzluğa kapıldığı nokta tam da yorumbilgisinin doğal dildeki örtük "bilgeliğe" inandığı noktadır.

Bu kapışma, dilde olgular üzerine bilgi vermeyen ne varsa tümünün, asıl bilişsel alanın dışına sürülmesiyle başlıyor; söylemin geriye kalan bölümü ise dilin anlatım işlevi ve yönlendirme işlevi başlıkları altına yollanıyor: Olgular üzerine bilgi vermeyen demek, duyguları, heyecanları ya da tavırları dile getiriyor ya da başkalarından özel bir tavır talep ediyor demektir.

Bu biçimde bilgilendirme işlevine indirgenen dilin bir de sözcüklerindeki çokanlamlılıktan ve dilbilgisel yapılarındaki ikizlemelerden arıtılması gerekmektedir; demek ki uslamlamalardan anlam belirsizliğini saf dışı edebilmek ve aynı uslamlama içinde aynı sözcükleri tutar-

lı bir biçimde aynı anlamda kullanabilmek için anlam belirsizliğinin yüzündeki maskeyi indirmek gerekir. Anlamı açıklamak ve böylelikle belirsizliği saf dışı etmek, tanımın işlevidir. Bunu yalnızca bilimsel tanımlar başarabilmektedir; sözcüklerin zaten tanımdan bağımsız bir biçimde kullanımda olan anlamını açıklamakla yetinmeyip, konunun belirgin özelliklerini de bilimsel kuram uyarınca sıkı sıkıya belirten bilimsel tanımlar: Kuvvetin Newton'cu kuram çerçevesinde kütle ile ivmenin ürünü olarak tanımlanması gibi.

Ancak, simgesel mantık bundan öteye gidiyor. Ona göre tekanlamlılık için ödenecek bedel, doğal dille arasında bağlantı bulunmayan simgeler yaratılmasıdır. Bu simge anlayışı diğerini dışlar. Gerçekten de, bütünüyle yapay olan simgelere başvurmak, mantığa derece farkı kadar nitelik farkı da getirmektedir; mantıkçıya ait simgelerin devreye girdiği noktalar, tam da olağan dilde ifade edilen klasik mantık uslamlamalarının karşılaştığı o başa çıkılmaz ve bir anlamda kalıntı niteliğindeki anlamsal belirsizlik noktalarıdır. Sözgelimi, olağan dilde ayırma anlatan "*ya da*, *ou* [Fr.], *or* [İng.], *oder* [Alm.]" gibi sözcüklerdeki anlam belirsizliği mantıkta "v" işaretiyle saf dışı edilmektedir; "v" yalnızca, tikel-evetleme (Latincedeki *vel* bağlacının anlamı) ile tekil-evetlemede (Latincedeki *aut* bağlacının anlamı) ortak olan kısmi anlamı dile getirir. Tikel-evetlemenin anlamı, terimlerden en az birinin, belki de ikisinin doğru olduğu, tekil-evetlemenin anlamı ise terimlerden en az birinin doğru, en az birinin de yanlış olduğudur; "v" simgesi buradaki anlam belirsizliğini çözmektedir, çünkü tikel-evetlemeyi iki ayırma tarzına ait ortak kısım olarak formülleştirmektedir. Aynı biçimde, ⊃ simgesi de içerme [tanımsal, nedensel ya da mantıksal içerme anlamına gelebilen biçimsel içerme; *implication*] kavramındaki anlam belirsizliğini çözüyor. Ortak kısmi anlamı dile getiriyor bu simge; başka bir deyişle, doğru bir önbileşenle yanlış bir artbileşeni bulunan her varsayımsal sözcelemin yanlış olması gerektiğini. Dolayısıyla, söz konusu simge, önbileşenin doğruluk değeriyle artbileşenin yanlışlığı arasındaki bağlaca uygulanan değillemeyi dile getiren daha uzun bir simgenin [~(p.~q) simgesinin] kısaltılmışı oluyor.

Böylelikle, mantıksal simgelerin yapay dili, kalıntı niteliğindeki anlam belirsizliklerini olağan dilin yapısına atfedebileceğimiz tüm örneklerde uslamlamanın geçerliliğini saptama olanağı sağlıyor. Demektir ki, simgesel mantığın yorumbilgisinin yolunu kesip karşısına çıktığı nokta tam olarak şudur: Sözlerdeki çokanlamlılığın ve sözdizimsel ikizlemenin, kısacası olağan dildeki anlam belirsizliğinin üstesinden gelmek ancak belirli bir dil düzeyinde olanaklıdır; simgelerinin tümüyle kendilerine göre oluşturulan bir doğruluk çizelgesince belirlenmiş anlamlar taşıdığı bir dil düzeyidir bu. Sözgelimi, v simgesinin anlamı, bu

simge ayrık tasımların geçerliliğini korumaya yaradığından, tümüyle kendi doğruluk işlevince belirlenir. Aynı biçimde, "⊃" simgesiyle ilgili anlamlama, koşullu tasımlara ait doğruluk çizelgesinin yapımında anlamını tümüyle tüketmektedir. Bu yapılar simgelerin tümden belirsizlik dışı olduğunu doğrularken, simgenin belirsizlik dışı olması da uslamlamaların evrensel doğruluğunu güvence altına almaktadır.

Çokanlamlılık mantığı, dönüşlülük işlevi açısından temellendirilmediğinde kaçınılmaz olarak biçimsel ve simgesel mantıktan darbe yiyor. Mantıkçı her zaman yorumbilgisinin çokanlamlılar konusunda suçlu bir hoşgörü içinde olduğundan kuşkulanır; onun, el altından, gördükleri tek işlev dile getirmek, hatta yol göstermek olan anlatımlara da bilgi verme işlevi yüklediği kuşkusunu besler. Yorumbilgisi böylece sağlam mantığın kınayacağı uygunluk yanılımına (*fallacies of relevance**) düşmüş olmaktadır.

Çokanlamlı anlatımların imdadına ancak dönüşlü düşünce sorunsalı koşabiliyor; gerçek bir çiftanlamlılık mantığı da ancak bu sorunsalla kurulabiliyor. Çokanlamlı anlatımları haklı çıkarabilen tek şey, bu anlatımların ben'e yine ben tarafından sahip çıkılması hareketini oluşturan dönüşlü etkinlikte oynadığı önsellik rolüdür. Bu rol artık biçimsel bir mantıktan değil, aşkınsal bir mantıktan kaynaklanır: "Aşkınsal mantık" kavramından, genel olarak bir nesnellik alanının olanaklılık koşullarının saptanmasını anlamak kaydıyla. Böyle bir mantığın görevi, bir deneyim türünü ve buna denk düşen bir gerçeklik türünü oluştururken varsayılan kavramları geriye doğru gitme yöntemiyle bulup çıkarmaktır. Aşkınsal mantık, Kant'taki önselde tükenmiyor. *Düşünüyorum*; edim olarak *ben -im*; ve var olma ediminin kültürler içinde dağınık durumda olan işaretleri: Bu üçü arasında kurduğumuz bağlantı, yeni bir deneyim, nesnellik ve gerçeklik alanı açıyor. Yukarıda, karmaşık olsa da keyfi değildir ve eklemlenmelerinde isabetlidir dediğimiz çiftanlamlılık mantığının açıldığı düzlemdir bu. Simgesel mantığın isterlerine sınır getirme ilkesi, bizzat dönüşlü düşünce yapısının kendi içinde yatar. Aşkın diye bir şey yoksa, simgesel mantıktaki hoşgörüsüzlük de karşılıksız kalacak demektir. Buna karşılık, eğer aşkın olan sahici bir söylem boyutu ise, mantıkçılığın o her söylemi kendi uslamlama sözleşmesiyle ölçme savına karşı çıkarılabilecek nedenler, temelsizlikleri nedeniyle bize "havada" kalmış gibi gelen o nedenler, güç kazanır. Şöyle:

1) Tekanlamlılık istemi ancak *uslamlama* olarak ortaya çıkan söylemler için geçerli olabilir. Dönüşlü düşünce ise uslamlamada bulunmaz, sonuç çıkarmaz, tümdengelmez ve tümevarmaz; deneysel bilincin

* Özgün metinde de İngilizcedir. (ç.n.)

tezsel bilinçle eşitlenme koşullarını belirtir. Dolayısıyla, çokanlamlılar yalnızca aynı bir "uslamlama" sırasında tekanlamlı olması gerekip de olmayanlardır. Buna karşılık, çokanlamlı simgelerin dönüşlü düşüncede kullanılmasında hiçbir belirsizlik yanılımı (*fallacy of ambiguity*) yoktur; bu simgeler üzerine düşünmek ve yorum yapmak tek ve aynı edimden ibarettir.

2) Simgeler üzerine düşünülmesinin geliştirdiği anlayış, tanımın seçeneği olan kötü bir ikame değildir, çünkü dönüşlü düşünce "sınıflar" yoluyla tanımlayarak düşünmez. Burada karşımıza yeniden Aristoteles'in "varlığın çoklu anlamları" biçimindeki problemi çıkıyor. Aristoteles, felsefi söylemin "tekanlamlı/çokanlamlı" biçimindeki mantıksal seçeneklere bağımlı olmadığını açıkça anlayan ilk kişidir; varlık bir genel terim (*genus*) değildir çünkü; varlık, söylenendir ama, "çeşitli tarzlarda söylenen".

3) Şimdi yukarıda dikkate aldığımız ilk seçeneğe dönelim: Demiştik ki, olgular üzerine bilgi vermeyen sözceler yalnızca öznenin duygularını ya da tavırlarını dile getirir. Oysa dönüşlü düşünce bu seçeneklerin dışında kalmaktadır. *Düşünüyorum*'a, *ben -im*'e sahip çıkılmasını olanaklı kılan ne deneysel sözcelerdir ne de coşku sözceleri; bu ikisinden de farklı bir şeydir.

Bu yorum savunması bütünüyle yorumun *dönüşlü düşünce* işlevine dayanıyor. Simgelerden dönüşlü düşünceye, dönüşlü düşünceden de simgelere yönelen bu çifte hareket geçerliyse, yorum düşüncesi sağlam bir temele dayanıyor demektir. Bu nedenle, en azından olumsuz cümleler kurup şunu söyleyebiliriz: Yorum düşüncesi uslamlama mantığıyla ölçülmez; felsefi sözcelerin geçerliliği konusunda, sözdizimi olarak tasarlanmış bir dil kuramının hakemliğine başvurulamaz; felsefenin anlambilimi bütünüyle simgesel mantıkta geçmemektedir.

Felsefi söylemle ilgili bu önermeler felsefi sözcenin ne olduğunu olumlu kipte söyleme olanağı sağlamıyor bize; söylemeyi tam olarak gerekçelendirebilecek olan yalnızca söylenmiş olması. Hiç değilse şunu öne sürebiliriz: Dönüşlü düşüncenin dolaylı, simgesel dili, çokanlamlı olduğu için değil, çokanlamlı *olmakla birlikte* geçerli *olabilir*.

4. DÖNÜŞLÜ DÜŞÜNCE VE YORUMBİLGİSEL ÇATIŞMA

Yorumbilgisinin simgesel mantığa verdiği karşılıklar yine de içi boş bir zafer olarak kalma rizikosu taşıyor. Meydan okuma salt dışarıdan gelmediği gibi, "hoşgörüsüz" mantıkçının sesinden ibaret de değil. İçeriden, çelişkilerle yarılmış durumdaki yorumbilgisinin iç tutarsızlığın-

dan da geliyor bu itiraz. Şimdiden biliyoruz ki dönüşlü düşünce *bir* değil birden çok yorumu kapsamak zorunda. Dolayısıyla, dönüşlü düşünce sürecini besleyen ve soyut düşünceden somut düşünceye geçilmesini zorunlu kılan, yorumbilgisi içindeki çatışmanın ta kendisi. Bunun dönüşlü düşünceyi "kırıp dökmeden" yapılması olanaklı mıdır?

Daha önce oluşturulmuş durumdaki yorumbilgisine (din görüngübilimine ve psikanalize ait yorumbilgisine) başvurulmasını haklı çıkarmaya çalışırken, aradaki çatışmanın bir dil bunalımından ibaret olmayıp daha derin bir düşünce bunalımı olabileceğini seziyorduk. Putları kırmak ya da simgeleri dinlemek tek ve aynı girişim değil midir diye soruyorduk kendi kendimize. Gerçekten de, söylemin gizemden arındırılması ile yeniden mitikleştirilmesi arasındaki derin birlik ancak bir dönüşlü düşünce çilesinin, yorumbilgisi alanını canlandıran tartışmayı bir düşünme disiplinine dönüştürecek çileli sürecin sonunda ortaya çıkabilir.

Bu disiplinin özelliklerinden biri şimdiden belirmiş durumda: Başlangıçta karşı karşıya getirdiğimiz iki girişim (yanılsamaların azaltılması ve en tam anlamın yeniden oluşturulması) ortak bir noktada buluşuyor: Her ikisi de anlamın kökenini, artık dönüşlü düşüncenin dolaysız konusu olmayan, başka bir odağa doğru kaydırıyor: "Bilinç", kendisinin orada oluşuna dikkat eden, kendi kendisi için kaygılanan ve kendi kendisine bağlı, uyanık ben. Sözgelimi, yorumbilgisi, birbirine en zıt kutuplarından yaklaşıldığında önce bir itiraz, dönüşlü düşünce için bir sınav oluşturuyor, dönüşlü düşüncenin ilk hareketi ise dolaysız bilinçle özdeşleşmek oluyor. Kendimizi birbirine zıt yorumbilgilerinin çelişkileri arasındaki yarılmaya maruz bırakmamız, dönüşlü düşünceyi harekete geçiren şaşırmaya teslim olmak anlamına gelir: Hiç kuşkusuz, *düşünüyorum*, *ben* -*im*'le ne kastedildiğini en sonunda bilebilmemiz için kendi kendimizden ayrılmamız, merkezi terk etmemiz gerekmektedir.

Mitosla felsefe arasındaki ya da daha geniş anlamda, simgeyle dönüşlü düşünce arasındaki dolayımı yorumbilgisinin bizzat kendisinde aramakla mitos-felsefe çatışkısını çözdüğümüzü düşünmüştük. Ancak, verili değildir bu dolayım; kurulması gerekmektedir.

Elimizin altında hazır bir çözüm yok. Psikanalizin bizden diğer tüm yorumbilgilerine oranla daha fazla talep ettiği üzere ben'den böylece vazgeçilmesi, dönüşlü düşüncenin anlamadığı ilk dönüşlü düşünce başarısı. Ancak, görüngübilimin kutsalla ilgili (psikanalizle taban tabana zıt görünen) yorumu da dönüşlü yöntemin temel niyetine ve biçemine aynı derecede yabancı duruyor; o da dönüşlü felsefenin içkinlik yönteminin karşısına bir aşkınlık yöntemi çıkarmıyor muydu? Simgeleriyle açığa vurulan kutsal, dönüşlü düşünceden çok vahiyle ilgili gi-

bi görünmüyor mu? İster geriye (Nietzsche insanının güç istencine, Marksist insanın oluşumsal varlığına, Freud insanının libidosuna), ister ileriye, burada "kutsal" gibi belirsiz bir terimle adlandırdığımız aşkın odağa doğru bakalım, anlamın odağı "bilinç" değil, daha başka bir şey.

Dolayısıyla, iki yorumbilgisi de aynı can alıcı soruyu soruyor: Bir başka anlam odağı lehine bilinçten vazgeçilmesi bir *dönüşlü düşünce edimi* olarak ya da yeniden sahip çıkma yönündeki bir ilk hareket olarak anlaşılabilir mi? Askıda kalan soru budur; birden çok yorum biçeminin bir arada var olması sorunundan ve yorumbilgisel çatışmanın içinde yer aldığı dil bunalımının bütününden daha köklü bir sorudur bu.

Bu üç "bunalım"ın (dil bunalımı, yorum bunalımı, dönüşlü düşünce bunalımı) ancak bir arada çözülebileceğini sezer gibi oluyoruz. Dönüşlü düşünce, somutlaşabilmesi, yani en zengin içeriklerine eşit olabilmesi için, yorumbilgisel olmak zorunda; ancak, genel yorumbilgisi diye bir şey yok. Bu çıkmaz bizi harekete geçiriyor: Sakın yorumbilgisi savaşlarında hakemlik etmek ile, dönüşlü düşünceyi yorum eleştirisi boyutlarına kadar genişletmek aynı şey olmasın? Tek ve aynı bir hareketle HEM dönüşlü düşünce *somut* düşünceye dönüşmekte, HEM DE yorumlar arasındaki rekabet, terimin iki anlamıyla da *kavranmış* (dönüşlü düşünce tarafından gerekçelendirilerek kendi yaptığı işe dahil edilmiş) olmakta değil mi?

İçinde bulunduğumuz sıkıntı şimdilik hayli büyük. Üç terimli bir ilişkinin, üç başlı bir şeklin karşısında şaşkın durumdayız: Dönüşlü düşünce; anlamın eski durumuna getirilmesi olarak anlaşılan yorum; ve yanılsamaların azaltılması olarak anlaşılan yorum. Yorumbilim savaşları gereği, bu üçünü dönüşlü düşünce içinde *birlikte* temellendirmenin yolunu bulabilmek için, yorumlar çatışmasında yeterince derinlere doğru yol almış olmamız gerekeceğinde kuşku yok. Ancak, dönüşlü düşünce de, *düşünüyorum, ben -im*'in, kesin olduğu kadar cılız, çürütülmez olduğu kadar da verimsiz koyutlanışı olmayacaktır artık; somut dönüşlü düşünceye dönüşmüş olacaktır. Bu dönüşme ise bizzat yorumbilgisinin katı disiplini sayesinde gerçekleşecektir.

İKİNCİ KİTAP

ANALİTİK:
FREUD'UN OKUNMASI

Giriş:
Freud'u Nasıl Okumalı?

"Freud'u anlama denemesi"ne girmeden önce, bu denemenin nasıl yazıldığını ve nasıl okunması gerektiğini söylemek istiyorum.

Önermekte olduğum, tek ve aynı düzeyde yer alan bir yorum değil, her biri bir sonraki tarafından hem tamamlanan hem de düzeltilen bir dizi okumadır; hatta, ilk okumayla sonuncusu arasında öyle bir uzaklık bulunabilir ki, ilk yorum yadsınmış gibi bile görünebilir; hiç öyle değil oysa; okumalardan her biri zorunlu, her birinin alıkonması gerekli.

Bu yordamı neden seçtiğimi açıklayayım.

Önce, çalışmanın "Analitik" ve "Diyalektik" adlarını verdiğim iki temel bölümü üzerine, sonra da "Analitik"in kendi içindeki hareketi üzerine birkaç söz söyleyeceğim.

1) Çatışan yorumbilgisi anlayışları arasındaki diyalektiğe bakmak amacıyla önce yalnızca Freudcu yorumu ele alan ayrı bir inceleme yazdım. Bu ayrı yoruma "Analitik" adını vermemin nedeni, bu yorumun diğer tüm yorumlarla olan zıtlığının mekanikliği ve dışsallığıdır. Peki, bu "Analitik", bir bütün olarak alındığında, "Diyalektik"le nasıl bir bağlantı içinde?

"Analitik" ile "Diyalektik" arasındaki ilişki, "Sorunsal"da ortaya konulan temel güçlüğe yanıt veriyor. Freud bana başlangıçta Marx ve Nietzsche'nin yanı sıra indirgeyici ve gizemden arındırıcı yorumbilgisinin temsilcilerinden *biri* olarak görünmüştü. Bu çalışmaya giriş niteliğindeki sunuşu yazarken de Freud'u böyle sunmuştum. Demek ki aşırılık zevkiyle hareket etmiştim önce; Freud'u yorumbilgisi tartışmalarında, indirgemeci olmayıp eski duruma getirme anlayışını savunan yorumbilgisinin tam karşısında net bir yeri olan ve kendisininkine benzer bir mücadele içindeki diğer düşünürlerle birlik oluşturan biri saymıştım. Bu kitabın tüm hareketi, başlangıçtaki tavrımı ve o tavrın bağlı olduğu savaş alanının bir tür panoramasını azar azar ayarlamaktan ibaret. Sona gelindiğinde bu kararsız mücadelede Freud her yerde olması ne-

deniyle hiçbir yerde değilmiş gibi görünebilir. Doğru bir izlenim olacaktır bu: Psikanalizin sınırları, sonuçta, ötesine geçildiğinde rakip ya da bağlaşık başka bakış açılarının bulunduğu sınırlar olmaktan çok, diğer bakış açıları bölünme çizgisinden sızarken durmadan genişleyen bir araştırma cephesinin hayali çizgisi gibi algılanmalıdır. Freud başlangıçta diğerleri gibi bir savaşçıdır; sona gelindiğinde ise topyekûn mücadelenin ayrıcalıklı tanığına dönüşecektir, çünkü o zamana değin, tüm muhalefet ona aktarılmış olacaktır.

Freud'un bağlaşıklarıyla önce Freud'un yanı sıra değil, kendisinde karşılaşacağız. Nietzsche sorularının ve Marx sorularının Freud'da azar azar dil sorusu, etik sorusu ve kültür sorusu olarak ortaya çıktığını göreceğiz. Genellikle yan yana koymaya alıştığımız üç kültür yorumu birbirinin üstüne çıkacak, birinin sorusu diğerininkine dönüşecek.

Ama art arda gelecek okumalarda en çok değişikliğe uğrayacak olan, Freud'un, karşısına en çok çıkarılan yorumbilgisiyle, yani kutsalı konu alan yorumbilgisiyle olan ilişkisidir. Ben kendim için olabilecek en büyük düşünsel uzaklığı sağlayabilmek amacıyla önce en ateşlisinden bir muhalefet içinde hareket etmek istedim. Başlangıçta, bütünüyle Freud'un sistematiğine ayarlanan bir psikanaliz yorumu içinde, tüm muhalefet dışardan yöneltilmektedir; psikanalizin ötekisi kendi dışındadır. Böyle bir ilk okuma, zorunlu olduğu gibi, dönüşlü düşünce disiplini olma erdemini de taşıyor. Bu okuma bilinçten vazgeçme işlemini yapıyor ve asıl etraflı düşünme [*cogito*] edimiymiş gibi görünmek isteyen narsizmin çilesini düzenliyor. Bu nedenle, ilk okuma ve onun oluşturduğu kaba okul, son okumada kesinlikle reddedilmeyip alıkonacak. Ancak ikinci ("Diyalektik" kitabındaki) okumadadır ki dıştan yöneltilen muhalefet ve bakış açılarının mekanikliği tersine dönerek iç muhalefete dönüşecek ve her bakış açısı bir tür kendi ötekine dönüşüp ters bakış açısının nedenlerini kendi içinde taşıyacak.

Peki neden doğrudan doğruya o diyalektik görüşe gidilmiyor? Esas olarak, düşünme disiplini nedeniyle. Önce tek tek her bakış açısının hakkı verilmeli. Bu amaçla, deyim yerindeyse bakış açıları arasındaki o eğitici bağdaşmazlığı benimsemeliyiz. Sonra zıtlıklarının nedenlerini açıklamalı, bunun için kendimizi rahatlatıcı eklektizmlerden kurtarıp tüm zıtlıkları dışsal olarak koyutlamalıyız. Biz bu düşünme disiplinine bağlı kalmaya çalışacağımızdan, psikanalize en titiz olduğu noktadan, Freud'un "metapsikoloji" adını verdiği sistematikten gireceğiz.

2) Ancak, bizim "Analitik"imizin kendisi de tek parçalı ve tek düzeyli bir okuma oluşturmuyor; okuma dizisinin sürükleyicisi olan ve en soyuttan en somuta giden hareket, bu bölümü başlangıçtan itibaren daha diyalektik bir görüşe yöneltiyor. Buradaki "soyut" sözcüğünü, dene-

yimsel temeli olmayan, olaylardan kopuk, "bütünüyle kuramsal" fikirleri niteleyen belirsiz ve yersiz bir anlamla değil, net ve tam anlamıyla kullanıyorum. Bu anlamla bağlantılı olan yerbetim ve iktisat, olgulardan uzak olmak anlamında soyut değil. İnsan bilimlerinde olguları "kuram" temellendirir; psikanalizin "olguları"nı "kuram" (Freud'un diliyle konuşacak olursak, "metapsikoloji") saptar; "kuram" ve "olgu"lar ancak birlikte çürütülür ya da birlikte doğrulanırlar.

Demektir ki Freudcu "yerbetim"in soyutluğu özgül bir soyutluktur. Hangi anlamda soyut? Şu anlamda ki, Freudcu yerbetim, düşünürün başlıca izleğini oluşturan dramların özneler arası niteliğini hesaba katmaz. İster ebeveynlik ilişkileriyle ilgili dramlar söz konusu olsun ister diğer durumların söze döküldüğü terapi ilişkisinin kendi dramı, analizi besleyen her zaman bilinçler arası tartışmadır. Oysa Freudcu yerbetimde bu tartışmanın yansıtıldığı ruhsal aygıtta yalnızca yalıtılmış bir ruhsallığın içindeki "dürtülerin yazgısı" izlekleştirilmiştir. Kabaca söyleyecek olursak, Freudcu sistemleştirme tekbencidir, oysa analizin söz ettiği ve analizde söz alan durum ve ilişkiler özneler arasıdır. "Analitik" kitabının birinci bölümünde önerdiğimiz ilk okumanın soyutluğu burada yatıyor. Bu nedenle, önce zorunlu bir disiplin olarak benimsediğimiz yerbetimi, azar azar geçici bir gönderme düzeyi olarak göreceğiz; ancak, terk etmeyip, aşacak ve alıkoyacağız. "Analitik" kitabındaki Freud okuması azar azar zenginleştirilecek ve kendi tersine döndürülecek; zaman zaman Hegel tarzında konuşacağı uğrağa ulaşılıncaya kadar.

"Analitik" kitabını "Diyalektik"e doğru taşıyan hareketin başlıca aşamaları şunlar: "Enerjibilim ve Yorumbilgisi" başlığını taşıyan ilk turda, analitik yorumun temel kavramlarını ortaya koyacağız. Tam anlamıyla bilgibilimsel bir nitelik taşıyan bu inceleme, 1914-1917 yıllarının *Metapsikoloji Yazıları*'nı merkez alacak. Bu soruşturmada bize kılavuzluk edecek olan soru şu: Psikanalizde yorum nedir? Yorum hakkı da, yorumun geçerlilik sınırı da yalnızca bu bilgibilimsel sorunun çözümüne bağlı olduğundan, kültür görüngüleriyle ilgili her tür inceleme öncesinde bu soruşturmanın yapılması zorunlu. İlk yerbetimin (*Bd.* [Bilinçdışı], *Öb.* [Önbilinç], *B.* [Bilinç]) oluşumunu yaklaşık olarak tarihsel sırasına ve iktisadi açıklamanın azar azar yerleşme sırasına göre ele alacağımız bu ilk bölümler, karşımıza açık bir ikilem çıkaracak: Psikanaliz bize önce ruhsal görüngülerin güçler çatışmasıyla açıklanması, dolayısıyla bir enerjibilim gibi, sonra da görünürdeki anlamın örtülü anlamla açıklanması, dolayısıyla eleştirel yorum gibi görünecek. İlk bölüm, bu iki anlayışın birliği sorununa ayırılacak: Bir yandan, psikanalizi "yorum" olarak kurabilecek tek yordam onu iktisadi açıdan bir anlam kuramıyla bütünleştirmektir gibi gelecek bize; öte yandan, ikti-

sadi açı, arzunun aşılamazlığı adını vereceğimiz nedenle, başka hiçbir açıya indirgenemez görünecek.

"Kültürün Yorumlanması" başlığını taşıyan ikinci turda, dışarıya doğru taşma hareketi başlayacak. Gerçekten de bütün bir Freudcu kültür kuramı, düpedüz, düşlere ve nevroza ilişkin iktisadi açıklamanın örnekseme yoluyla başka alanlara aktarılması sayılabilir. Ancak, psikanalizin estetik simgelere, ideallere ve yanılsamalara uygulanması bir karşı şok yoluyla başlangıçtaki modelin ve Birinci Bölüm'de (Enerjibilim ve Yorumbilgisi) tartışılan yorum şemasının yeniden biçimlendirilmesini gerektirecek. Bu kalıp değiştirme kendi açıklamasını birinci yerbetime eklenen, ama onu da ortadan kaldırmayan ikinci yerbetimde (ben-id-üstben) bulacak. Yeni ilişkiler de çıkacak ortaya: Esas olarak, ancak kültür durumlarıyla kültür yapıtlarının ortaya koyabileceği, başkalarıyla olan yeni ilişkiler. İlk yerbetimin soyutluğu ve tuhaf tekbenciliği bu bölümlerde belirmeye başlayacak. Böylelikle, Hegelci arzu yorumu ile, "Diyalektik"te ele alacağımız "bilincin ben'e ilişkin bilinçte ikileşmesi" konusu arasındaki çatışma da hazırlanmış olacak. Ancak, yine aynı yerde düşler hem aşılmış hem de aşılamaz bir model olacak; tıpkı Birinci Bölüm'de arzunun konumu gibi. Bu nedenle, ikinci turun sonunda yanılsama kuramı yola çıkış noktasının kültür zirvesindeki provası gibi görünecek.

Üçüncü tur ise dürtüler kuramı üzerine ölüm göstergesiyle yapılan son çalışmalara ayırılacak. Bu yeni dürtü kuramının hatırı sayılır uzanımları var. Bir yandan, kültür kuramını yeniden Eros ile Thanatos arasındaki savaş alanına yerleştirerek tamamlamamıza olanak veren tek kuram bu. Aynı zamanda, haz ilkesi için boydan boya bir karşıt kutup işlevi gören Freudcu gerçeklik ilkesinin yorumunu da sonuna kadar götürme olanağı sağlıyor bize bu kuram. Ancak, bu yeni kuramın, kültür kuramını ve gerçeklik kuramını böylece tamamlarken yaptığı iş, başlangıçtaki düşler modelini sorgulamak değil, yersel başlangıç noktasının, daha açıkçası, yerbetimde kullanılmış olan mekanik sözceleme tarzının bizzat kendisini yerinden oynatmak. Ruhsal aygıtın işleyişine ilişkin temel varsayımı Birinci Bölüm'ün başlangıcında sunacağımız bu mekanizma daha sonraki yerbetimlerden de hiçbir zaman bütünüyle saf dışı edilmedi. Anlamın anlam yoluyla yapılan yorumlarıyla bütünleştirilmeye karşı direnç gösteren ve enerjibilimle yorumbilgisi arasındaki, Birinci Bölüm'de sunacağımız bağlantıyı kuşkulu duruma getiren bir mekanizma bu. Karşılaştığı itirazlar da temelde yalnızca bu son dürtü kuramı düzeyinde ortaya çıkıyor. Ancak, çelişki şurada ki, kuramın gösterdiği bu gelişme psikanalizde bir tür mitolojik felsefeye dönüşün işareti: Simgesel figürleri Eros, Thanatos ve Ananke olan bir mitolojik felsefe bu.

"Analitik"imiz böylelikle kendi kendini aşa aşa "Diyalektik"e doğru yol alıyor. Bu nedenle, söz konusu bölümler art arda gelen ve içlerinde soyuttan somuta doğru ilerleyen anlamanın anlam değiştirdiği tabaka ya da kupürler olarak okunmalı. Freudculuk, ilk ve daha analitik okumada, muhalefeti kendi dışındaki bir şeye indirgiyor. İkinci ve daha diyalektik okumada ise, indirgeme yoluyla dışlamış göründüğü şeyi belirli bir biçimde kapsamına alıyor. Dolayısıyla, okurdan dileğim, yargısını askıya alıp, ölçütlerini kendi içinde barındıran bir ilk anlayıştan başlayarak, karşıt düşüncelerin bizzat kuşku ustasına ait metinlerde dile geldiği ikinci bir anlayışa doğru yola koyulmasıdır.

Birinci Bölüm

ENERJİBİLİM VE YORUMBİLGİSİ

Freudculuğun Bilgibilimsel Sorunu

Bu ilk soruşturma turumuz psikanalitik söylemin yapısıyla ilgili. Böylelikle, ikinci turun ana konusu olan kültür görüngüsünün soruşturulmasına giden yol da hazırlanmış olacak.

Söz konusu soruşturmayı psikanalitik bilgibilimin temel güçlüğüne doğrudan işaret eden bir başlığın altına yerleştirdim. Freud'un yazıları karşımıza ilk anda karma, hatta belirsiz bir söylem gibi çıkar; bazen bir enerjibilime bağlanan güç çatışmalarını, bazen de bir yorumbilgisine bağlanan anlam ilişkilerini dile getiren bir söylemdir bu. Benim göstermek istediğim ise, görünürdeki bu belirsizliğin geçerli nedenlere dayandığı, psikanalizin varlık nedeninin bu karma söylem olduğudur.

Okumakta olduğunuz giriş bölümünde, psikanalitik söylemin her iki boyutunun da gerekli olduğunu göstermekle yetineceğim. Birinci Bölüm'deki üç altbölümün işlevi tam olarak iki söylem düzeyi arasındaki boşluğu gidermek ve enerjibilimin bir yorumbilgisinden *geçtiğini*, yorumbilgisinin de bir enerjibilimi *bulguladığını* anlayacağımız bir noktaya ulaşmak olacak: Arzunun kendini bir simgeleştirme süreci içinde ve böyle bir süreç yoluyla belli ettiği noktadır söz konusu olan.

Yorumun ya da *Deutung*'un statüsü, yerbetimsel-iktisadi yönden yapılan açıklamalarda kendini önce bir çıkmaz (*aporia*) olarak gösterir. Yerbetimin bilerek görüngübilim karşıtı olan yönünü vurguladığımız ölçüde, psikanalizi yorumbilgisi olarak okuma olanağı veren her tür temeli ortadan kaldırmış oluruz. Yönelimsel bilinç ve kastedilen nesne kavramlarının yerine iktisadi nitelikli enerji kavramlarının ("enerji yatırımı" ve "enerjinin yer değiştirmesi" kavramlarının) konması görü-

nürde doğalcı bir açıklamayı dayatmakta, anlamın anlamla anlaşılmasını dışlamaktadır. Kısacası, öyle görünüyor ki yerbetimsel-iktisadi bakış, enerjibilimi destekleyebilmekte ama yorumbilgisini desteklememektedir. Oysa psikanalizin bir yorumbilgisi olduğunda kuşku yok: Psikanalizin bir bütün olarak kültür üzerine yorum yapmayı hedeflemesi rastlantısal değil, bilerek yapılmış bir seçimdir. Sanat yapıtları, idealler ve yanılsamalar ise çeşitli temsil tarzlarıdır. Çevreden merkeze, kültür kuramından düşler kuramına ve psikanalizin çekirdeğini oluşturan nevroz kuramına doğru gelecek olursak, yine ve her zaman, yoruma, yorumlama edimine, yorum çalışmasına yönelmiş oluruz. Üstünde uzun uzun duracağımız üzere Freudcu yöntem, düş yorumu çalışması içinde olgunlaşmıştır. Analistin üstünde çalıştığı tüm "içerik"ler, fantazmalardan sanat yapıtlarına ve dinsel inançlara kadar, giderek daha çok temsillerden oluşur. Yorum sorununun kapsamı ise, anlam sorununun ya da temsil sorununun kapsamıyla tam tamına aynıdır. Dolayısıyla, psikanaliz baştan başa yorumdan oluşmaktadır.

Çıkmaz da buradadır işte: Temsil kavramının, dürtü, dürtünün hedefi ve duygulanım kavramlarına göre konumu nedir? Zihinsel enerji yatırımından, bu enerjinin geri alınmasından ve karşı yatırımdan oluşan iktisat, anlamın anlamla yorumlanmasıyla nasıl bütünleştirilebilir? Yorum kaçınılmaz bir biçimde güçlerden çok anlamların, dürtülerden çok temsillerin içinde hareket ettiğinden, ilk bakışta onunla metapsikolojinin ilkelerine bağlı bir açıklama arasında çatışkı varmış gibi duruyor. Bana öyle geliyor ki Freudcu bilgibilimin tüm sorunu tek bir soruda yoğunlaşmıştır: Anlamlarla ilgili bir yorumun içine nasıl oluyor da iktisadi açıklamalar *giriyor* ve, bunun tersine, yorum da iktisadi açıklamanın *bir yönü* oluyor? Seçeneklerin kucağına atılmak kolay: Ya enerjibilim çerçevesinde açıklamada bulunursunuz ya da sorunu görüngübilim terimleriyle anlarsınız. Oysa kabul etmek gerekir ki Freudculuk ancak bu seçenekliliğin reddedilmesiyle var olmaktadır.

Freudcu bilgibilimin güçlüğü yalnızca sorunundan ileri gelmiyor; sorununa getirdiği çözüm de sorunlu. Gerçekten de, Freud önceleri metapsikolojide bakış açılarının birbiri içine girmiş olduğunu net olarak göremedi: Art arda gelen yerbetim sunumları (gitgide azalarak da olsa) yerbetimin yorum çalışmasından kopuk olduğu o ilk durumun damgasını taşır. İktisadi açıklamada, bizim daha sonra "nicel varsayım" adını vereceğimiz şeyin ağırlığı hissedilir. Bunun sonucu olarak, daha sonra gelen tüm yerbetim sunumlarında kalıntı niteliğinde bir çözülme görülür. Açıklama ile yorum arasında başlangıçta ortaya çıkan bu ayrılmanın anahtarını 1895 tarihli "Proje"de arayacağız. İlk kısmın konusu bu olacak. Daha sonra, *Düşlerin Yorumu*'ndaki ünlü VII. Bölüm'de "Proje"nin nasıl yeniden ele alındığını, ama aynı zamanda aşıldığını ve yo-

rum çalışmasıyla daha net bir biçimde bütünleştirilmeye hazır edildiğini göstereceğiz. Bu da, ikinci kısmın konusu olacak. En son olarak, 1914-17 yıllarında yazılmış *Metapsikoloji Yazıları*'nda kuramın en olgun biçimde dile getirilmiş halini arayıp dürtü ile temsil arasındaki ilişki üzerinde uzun uzun duracağız: Bu ilişki, tüm güçlükler kadar tüm çözüm denemelerinin de dayanak noktasıdır.

Güçten dile *geçme* olanağı gibi, tüm gücü dilde *toplamanın* olanaksızlığı da gerçekten arzunun konumunda yatıyor olabilir.

I. Yorumbilgisel Olmayan Enerjibilim

1895 tarihini taşıyan "Proje"[1], sistemin yorumbilgisel olmayan hali diyebileceğimiz aşamasını temsil ediyor. Gerçekten de, herhangi bir çözme çalışmasında bu denemeye egemen olan "ruhsal aygıt" kavramının karşılığının bulunmadığı ortaya çıkmış durumda; yine de, ileride göreceğimiz üzere nevroz semptomlarının yorumu bu kavramlaştırmanın bütünüyle dışında değil. "Ruhsal aygıt" kavramı fizikten alınma bir ilke olan değişmezlik ilkesine dayanıyor ve enerjiyi nicel açıdan ele alma eğiliminde. Değişmezlik ilkesine ve nicel varsayıma başvurması Freud'un benim önerdiğim okumaya (enerjibilim ile yorumbilgisi, güç ilişkileri ile anlam ilişkileri arasındaki bağlılaşıma dayalı okuma) en çok direnen yönü. Ancak, 1895 tarihini taşıyan "Proje", *Metapsikoloji Yazıları*'ndaki anlamıyla bir yerbetim olsun diye yazılmamış; başlangıçta "ruhsal aygıt" kavramıyla "yerbetimsel bakış açısı" kavramını özdeşleştirmemek önem taşıyor. İki kavramdan birincisi fiziksel bir örneğe göre biçimlendirilirken, ikincisi anlamın anlamla yorumlanmasıyla bağlılaşıktır. Kuşkusuz, bu yarı fiziksel ruhsal aygıt anlayışı Freudcu-

1. "Bilimsel Bir Ruhbilim Projesi" adıyla tanınan bu deneme ilk kez Londra'da 1950 yılında, *Aus der Anfängen der Psychoanalysis* (Imago Publishing, Londra, 1950) genel başlığıyla yayımlanan "William Fliess'a Mektuplar" ile notlar ve planlar derlemesinin sonunda yer aldı. (Fransızcası: *La Naissance de la psychanalyse*, P.U.F. 1956, s. 307-96.) Gerçekte denemenin belirli bir adı yoktu: Freud, ileride 16. notta belirteceğimiz nedenlerle bu denemesinden bazen "Nörologlar için psikoloji" çalışması olarak ("Lettres à Fliess/ William Fliess'a Mektuplar", *agy*, no. 23, 27 Nisan 1895), bazen de yalnızca φψω sistemi (*agy*, s. 109) diye söz eder. "Proje"nin başlığı ve yönelimi konusunda, bkz. *La Naissance de la psychanalyse*'in önsözü, E. Kris, s. 22-4; "Proje" yazısının sunuş bölümü (*agy*, s. 309-11); ve Ernest Jones, *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, (3 cilt, P.U.F., 1958), I, 381. "Metapsikoloji" sözcüğü için, bkz. "Lettres à Fliess", *agy*, no. 41 ve 84. "Proje"nin ilk taslakları için, bkz. Breuer'e 29 Haziran 1892 tarihli mektup (*Gesammelte Werke* [GW] XVII, s. 5; *Collected Papers*, V, s. 25). Ayrıca, Kasım 1892'de yazılıp 1893 başlarında Berlin ve Viyana'da yayımlanmış olan ve 1895 tarihli *Histeri Üzerine Çalışmalar*'ın başında yer alan "İlk İletişim" başlıklı önemli yazıya bakılabilir (GW I, s. 77 vd.; *Standart Edition* [SE] II, s. 1-17; Fransızca çev. *Études sur l'hystérie*). "Proje" öncesindeki not ve elyazmaları arasında özellikle D ve G işaretli olanlar dikkate değerdir.

luktan hiçbir zaman bütünüyle saf dışı edilmemiştir. Ancak, bana göre Freudculuğun gelişmesi, –"kendi kendine çalışmakta gecikmeyecek makine" anlamındaki[2]– "ruhsal aygıt" kavramının azar azar bir yerbetime indirgenmesi sayılabilir; uzamın artık dünyadaki bir yer değil, rollerle maskelerin çekişmesine sahne olduğu bir yerbetimdir bu.[3] Söz konusu uzam, şifrelemenin ve şifre çözmenin yeri durumuna gelecektir.

Değişmezlik ilkesi nedeniyle, anlamın anlamla yorumlanmasında enerji temeline dayalı açıklama her zaman bir ölçüde dışsal kalacaktır kuşkusuz; "yerbetim" her zaman belirsizliğini koruyacaktır. O betimlemede hem ilkel ruhsal aygıt kuramının gelişmesini, hem de bu kuramdan kurtulma yönündeki uzun hareketi görmek olanaklıdır. Dolayısıyla, "Proje"den yerbetime (ya da yerbetimlere) giden aşamalar boyunca nicel varsayımın durumu konusunda son derece dikkatli olacağız. Bu çerçevede, sistem için kullanılan dört ya da beş ifadenin bilgibilimsel açıdan hiç de aynı anlamı taşımadığını göreceğiz. Özellikle, "Proje" ile iki yerbetim arasında kalan *Traumdeutung*'un VII. Bölüm'ü, en çokanlamlı olanıdır. Aslında bu bölüm, "Proje"nin, değişmezlik ilkesinin ve nicel varsayımın geliştirilmiş halidir; ancak, daha sonraki yerbetimin habercisi olan bir tarzda yoruma bağlanmıştır. Bu durum bizi şaşırtmasın: İleride göstermeyi umduğum üzere nicel varsayımla ilgili köklü sorgulama, yerbetimde değil, tüm arzu güçlerinin, tüm libido biçimlerinin, –yerbetim dışı ya da üstü bir biçimde– ölüm dürtüsüyle yüzleştirilmesi sırasında olup bitiyor. Her şeyi altüst eden, ölüm dürtüsüdür; "haz ilkesinin ötesinde" olanın, bu ilkenin daha en başta yapışmış olduğu değişmezlik varsayımını bir karşı şokla değişikliğe uğratmaması olanaksızdır çünkü (bkz. "Analitik", Üçüncü Bölüm, III).

1. DEĞİŞMEZLİK İLKESİ VE NİCEL AYGIT

"Proje"nin girişindeki açıklama aktarmaya değer:

> Bu projenin amacı, ruhbilimi doğal bilimler çerçevesine yerleştirmektir. Başka bir deyişle, hedef, ruhsal süreçleri, ayırt edilebilir maddi parçacıkların nicel açıdan saptanmış durumları olarak temsil etmek yoluyla, açık, yadsınmaz bir duruma getirmektir. Proje başlıca iki fikre dayanıyor: 1. Etkinlik ile dinlenme hali arasındaki ayrım niceldir. Nicelik (Q), genel hareket yasalarına tâbidir. 2. Sözünü ettiğimiz maddi parçacıklar, nöronlardır.[4]

2. "Lettres à Fliess", no. 32, *La Naissance*, *agy*, s. 115.

3. Elyazmalarında şöyle deniliyor (*La Naissance*, *agy*, s. 176): "*Ruhsal kişilerin çoğulluğu* – özdeşleşme olgusu bu deyimin *sözcüğü sözcüğüne* kullanılmasını olanaklı kılıyor olabilir" (61 numaralı, 2 Mayıs 1897 tarihli mektuba ekli elyazması).

4. *La Naissance*, *agy*, s. 315. 1895 yılı sonlarına ait bir mektupta şöyle diyor

Bilimsel ortamın böyle bir projenin doğabileceği şekilde büyük bir özenle yeniden oluşturulması işini Bernfeld,[5] Jones[6] ve Kris'e[7] borçluyuz. Psikanalizin karşısına alıp mücadele ettikleri arasında o ortam da vardır; ancak, Freud, ortamın temel kanılarını hiçbir zaman yadsımayacaktır: Viyanalı ve Berlinli üstadları gibi Freud'un gözünde de [pozitif] bilim[ler], bilmenin tek disiplini, her tür düşünsel dürüstlüğün tek kuralı ve diğer tüm görüşleri, özellikle de eski dini dışlayan bir görüştür, her zaman da öyle kalacaktır. Berlin'deki gibi Viyana'da da "Naturphilosophie" ve onun bilimsel dengi dirimselcilik, biyolojideki yerlerini, güç, çekim ve itim fikirlerine dayalı, enerjinin sakınımı ilkesine tâbi bir fizik-fizyolojik kurama bırakmıştır. Bu kuram 1842 yılında Robert Mayer tarafından bulunup Helmholtz tarafından yaygınlaştırılmıştı; enerjinin sakınımı ilkesine göre, yalıtılmış bir sistem içinde –devindirici ya da gizil– güçlerin toplamı değişmez bir değerdir. Biz bugün Helmholtz[8] okulunun Viyana uzantılarını ve Freud'un nöroloji ve embriyoloji alanlarındaki ilk bilimsel çalışmalarını daha iyi tanıdığımız için, 1895 tarihini taşıyan "Proje" bize o kadar da benzersiz görünmüyor. Bu çalışmanın ilginç yanı, özgün olmayan ön varsayımlardan çok, değişmezlik ilkesini henüz sınanmamış olduğu yeni bölgelerde (arzu ve haz kuramı, hoşnutsuzluk yoluyla gerçeklik eğitimi, gözlemci ve yargıcı düşüncenin sistemle bütünleştirilmesi gibi bölgelerde) sonuna kadar savunmasında yatıyor. Freud bu yolla hem Helmholtz'u genişletiyor, hem de Herbart[9] geleneğiyle bağlantı kuruyor. Herbart, 1824'ten itibaren özgür

Freud: "İki heves beni yiyip bitiriyor: Birincisi, nicel yönlerin yani bir tür sinir gücü iktisadının işin içine sokulmasıyla zihinsel işleyiş kuramının alacağı biçimi görmek; ikincisi, psikopatolojiden, normal ruhbilime yararlı olabilecek ne varsa almak" (*La Naissance*, *agy*, s. 106). Bir süre sonra şunu yazıyor: "Üç nöron sistemi, niceliğin 'serbest' ve 'bağımlı' halleri, birincil ve ikincil süreçler, sinir sisteminin ana eğilimi ve uzlaşmalı eğilimi, iki biyolojik dikkat ve savunma kuralı, nitelik, gerçeklik ve düşünce belirtileri, ruhsal-cinsel grubun durumu, bastırmanın cinsel belirlenimi ve nihayet, bilinci bir algılama işlevi olarak belirleyen etmenler: Bunlar bir birlik oluşturuyordu, hâlâ da öyle. Elbette, sevincime diyecek yok" (20 Ekim 1895, *agy*, 115).

5. S. Bernfeld, "Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz", *Psychoanal. Quart.*, 13 (1944), 341.

6. E. Jones, *agy*, I, s. 37-8; 44-8.

7. E. Kris, *La Naissance*, *agy*, Giriş bölümü, s. 1-43.

8. Freud'un ilk üstadı olan Brücke, Helmholtz ile Freud arasındaki Viyana halkasını oluşturur; bkz. Jones, *agy*, I, s. 407-16.

9. İki çizgi söz konusu: Bunlardan biri Helmholtz-Freud çizgisi, diğeri Herbart-Fechner-Freud çizgisi. Bu iki çizgi hem Brücke'de kesişiyor, hem de Griesinger ve Meynert'de.

Freud'da Herbart'ın kullandığı anlamdaki "fikir" sözcüğü için, bkz. MacIntyre, *The Unconscious*, 1957, s. 11.

Herbart'ın kullandığı anlamdaki "bastırma" sözcüğü için, bkz. Jones'un ilginç notu, *agy*, I, s. 310.

istence karşı çıkmış, belirlenimciliği bilinçdışı güdülenmeye bağlamış, fizik terimlerini de bir fikirler dinamiğine uygulamıştı. Ayrıca, fikir sözcüğünün algılama ve temsil anlamındaki kullanımını, fikrin duygulanıma önceliği gibi *Metapsikoloji Yazıları*'nda ön planda rol oynamış bir izleği, hatta *Verdrängung* (bastırma) –kavramını değilse bile– sözcüğünü de Herbart'a bağlamak gerekir. Değişmezlik ilkesi gibi net bir nokta söz konusu olduğunda, Herbart'tan Freud'a uzanan çizginin varlığı kuşku götürmüyor: "Denge arayışı", bu "matematiksel ruhbilim" ile bu bilimdeki nicelikler ve güçler hesabının yönetici ilkesidir. Son bir nokta: Freud, ruhsal sistemine anatomik temel kazandırmaktan vazgeçtiğinde Herbart ile Fechner'e[10] yaklaşacak ve ruhbilime yeniden Herbart'ın istemiş olduğu yeri verecektir.

Dolayısıyla, 1895 tarihli "Proje" bütün bir bilimsel döneme aittir. Freud bu düşünceyi genişleterek kırılma noktasına kadar nasıl dönüştürdü, asıl ilginç olan bu. Öyle görünüyor ki "Proje" bu açıdan Freud'un bir küme ruhsal olguyu nicel bir kuramın çerçevesine sığıştırmak için gösterdiği çabaların en büyüğüdür ve içeriğin çerçeveden taşması, saçmalık yoluyla kanıtlama gibidir; *Traumdeutung*'un VII. Bölüm'ünde bile böylesine dar bir sisteme böylesine çok şeyi sığdırmaya çalışmamıştır Freud. Bu nedenle diyebiliriz ki hiçbir şey "Proje"nin açıklama planı kadar eskimemiştir ve hiçbir şey "Proje"nin betimleme programı kadar tükenmez nitelikte değildir. İnsan "Proje"de derinlere daldıkça nicel çerçevenin ve nöron desteğinin zeminde gerileyerek, gitgide, büyük buluşların anlatılmasında gerekli sınırlamayı sağlayan, verili, hemen el altında bulunan bir gönderme dilinden ibaret kaldığı izlenimine kapılıyor. *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı yapıtında da aynı serüven yinelenecek, bu kez biyoloji hem gönderme dili, hem de ölüm dürtüsünün bulgulanmasında mazeret rolü oynayacaktır.

Şu iki gelişme çizgisini birbirinden ayırmaya çalışalım: Değişmezlik ilkesinin genelleştirilmesi ve ilkenin kendi uygulamaları tarafından aşılması.

Freud'un, "nicelik" dediği şeyin kökeni ve niteliği konusuna pek girmediğine dikkat edilsin. "Nicelik", köken açısından dışsal ya da içsel uyarılardan geliyor ve aşağı yukarı, algısal ve dürtüsel uyarı fikrine denk düşüyor. Q [nicelik] fikri, enerji üreten her şeyi tek bir kavramda toplama olanağını sağlıyor. Kavramın niteliğine gelince, Freud belirgin özellik olarak fiziksel enerjiye benzer bir uyarılar toplamını saymakla yetinmiş: Akan, bu arada nöronları "işgal" eden, "dolduran" ya da "bo-

10. "Lettres à Fliess", no. 83: "Bu konuda anlamlı bir söz eden tek kişi, o soylu yalınlığıyla, düş görme sürecinin farklı bir ruhsal zeminde cereyan ettiğini söyleyen ihtiyar Fechner oldu." (*La Naissance*, *agy*, s. 217)

şaltan" ve "şarj" eden bir cereyandır bu; "zihinsel enerji [yatırımı]" gibi çok önemli bir kavram, önce bu nöron çerçevesi içinde işgal ve doldurma ile eşanlamlı olarak geliştirilmiştir (*La Naissance*, *agy*, s. 318-21); "Proje"de "enerji yatırımlı" ya da "boş" nöronlardan söz edilmesi bu anlamdadır. Ayrıca doluluk düzeyinin yükselmesinden ya da düşmesinden, boşaltımdan ve boşaltıma karşı dirençten, temas engelinden, perdeden, depolanmış nicelikten, serbest ya da "bağlı" nicelikten de söz edilir. Freud böylelikle Breuer'den gelen bir kavramı işin içine sokmuş olmaktadır. Bunun nedenini daha sonra göreceğiz. Tüm bu kavramlar başka bağlamlarda, gitgide daha eğretilemeli anlamlarla yeniden karşımıza çıkacak. Ancak, Freud'un "Proje"de "Q"nun belirlenmesi yolunda daha fazla ilerlememesi dikkate değer bir durum.[11] Hiçbir ölçümden söz etmez Freud. Yalnızca "göreli olarak az" miktardan (s. 325), "çok miktar"dan (s. 326) ya da "fazla miktar"dan (s. 327) söz eder; ama bu "miktar"la ilgili hiçbir sayısal yasa yoktur. Tuhaf bir "miktar" gerçekten de! Bölümün sonunda bu noktaya yeniden değineceğiz.

Ancak, hiçbir sayısal yasaya tâbi olmayan nicelik, yine de bir ilkenin yönetimindedir: Freud'un eylemsizlik ilkesinden yola çıkarak geliştirdiği değişmezlik ilkesi. Eylemsizlik ilkesinden anlaşılan, sistemin kendi gerilimlerini sıfıra indirme, başka bir deyişle kendi niceliklerini boşaltma, onlardan "kurtulma" eğiliminde olduğudur (s. 316-7). Değişmezlik ilkesi ise, sistemin gerilim düzeyini olabilecek en düşük noktada tutma eğiliminde olduğu anlamına gelmektedir. Değişmezlikle eylemsizlik arasındaki bu aralık başlı başına ilginç bir durum,[12] çünkü daha sonra "ikincil süreç" olarak açıklanacak olan müdahale konusunda şimdiden bir fikir veriyor. Sistemin tüm gerilimleri yok etmesi olanaksızdır, çünkü içeriden gelen tehlikeler için eşdeğer bir kaçış bulunmamaktadır. Ruhsal aygıt, kalıcı bir "bağlı" nicelikler bütününden oluşan, gerilimleri ortadan kaldırmaya yetecek güçte olmasa da azaltmaya yönelik bir manevralar yığınını depolamak ve yatırmak zorundadır. Freud, "Proje"nin en başında şöyle yazar:

> Dolayısıyla, nöron sistemi başlangıçtaki eylemsizlik (gerilim düzeyini sıfıra indirme) eğiliminden vazgeçmek ve özgül eylem taleplerini karşılamaya yetecek miktardaki (Qη) depolamaya katlanmayı öğrenmek zorundadır. Ne var ki o bunu öğrendiği ölçüde, eylemsizlik eğilimi de değişikliğe uğramış olarak,

11. MacIntyre (*agy*, s. 16-22), Freud'un nicelik kavramını Engels'in "hareket halindeki madde" kavramına yakın, enerjiyle ilgili temsili modelden ibaret sayan Lorenz'e ise karşıt saymaktadır.

12. E. Kris (*agy*, s. 317-8) bu aralığı, Nirvana ilkesi ile haz ilkesi arasında daha sonra ortaya çıkacak farklılığın taslağı olarak görüyor. Sıfıra yönelme durumunun ölüm dürtüsünü haber verip vermediği de sorulabilir. Her durumda, Eros'un Q=0 olsun istediği söylenemez. Bkz. elinizdeki kitapta "Analitik", Üçüncü Bölüm, III.

en azından miktarı olabildiğince düşük tutma ve her tür artıştan kaçınma (başka bir deyişle, gerilim düzeyini değişmez tutma) eğilimi biçiminde olmak üzere, varlığını sürdürecektir. Nöron sisteminin her tür hareketi, yaşamın isterlerince dayatılan birincil ya da ikincil işlev açısından anlaşılmalıdır. (s. 317)[13]

Dolayısıyla, değişmezlik ilkesi daha eylemsizlik ilkesinden ilk ayırt edildiği ve dile getirildiği andan itibaren, anatomik temeli hiç bilinmeyen ikincil süreci de devreye sokmuş oluyor. Elbette Freud daha sonra simetri gereği, "ben" adını verdiği, bağlı enerji depolanmış bir grup nöron koyutlayacaktır (s. 340-2). Değişmezlik ilkesine her zaman, iç tehlikelere karşı hareket etmek ve kendini savunmak zorunda olan bir aygıt için geçerli eylemsizlik ilkesinin eşdeğeri gibi bakmaya çalışacaktır Freud: Söz konusu tehlikelere karşı algılama ve engelleme işlevi görecek bir alıcı düzeneği bulunmayan bir aygıt.[14]

Bu ilkenin çeşitli aygıtlar üstünde etkide bulunduğu düşünüldüğünde, eğretilemeli niteliği de ciddiyet kazanıyor. Aygıtlardan en az biri, niceliğin tersi olan şeyi, yani niteliği ilgilendiriyor.[15] Şöyle yazıyor Freud: "Bilinçlilik durumu bize 'nitelikler' dediğimiz şeyi sağlıyor [bu niteliklerin gerçeklik sınaması açısından taşıdığı büyük önemi göreceğiz]... Bu nedenle, 'algılayıcı nöron'[16] adı verilebilecek üçüncü bir nöron sisteminin varlığını kabul etme cesaretini göstermeliyiz" (s. 328). "Bu sistemin görevi, dışsal nicelikleri niteliğe dönüştürmekten ibarettir" (*agy*). Freud bu nöronları nicel sisteme bağlamak için onlara *zamansal* bir nitelik, bir dönemsellik kazandırmak istiyordu: "Nöron ha-

13. Birincil ve ikincil süreçler arasındaki farkı daha sonra uzun uzun ele alacağız. Burada şu kadarını söyleyelim: Söz konusu olan, gerçeklik belirtilerine ben'in yarı sanrısal bir biçimde tepki göstermesi ile, bu belirtilerin ben'den gelen ketleme doğrultusunda doğru bir biçimde kullanılması arasındaki ayrımdır (*La Naissance, agy*, s. 344).

14. Bu izlek Freud'un *Ben ve İd* adlı çalışmasının temel izleklerinden biri olacaktır. Bir "algı perdesi" var olmakla birlikte, ben, dürtülerden gelen uyarılmalar karşısında korunmasızdır. Algının dış dünyadan gelen uyarılar konusunda seçmeci bir sistem olduğu, buna karşılık arzuların bizi korunmasız bıraktığı fikri, derinlikli bir fikirdir. Nietzsche'deki "tehlike" kavramıyla karşılaştırılabilir.

15. Şu soru sorulabilir: Akımın "kendi içlerinden geçmesine" olanak verdikten sonra önceki durumlarına geri dönen φ nöronları ile, akımın "kalıcı bir değişikliğe uğrattığı" (*La Naissance, agy*, s. 319) ψ nöronları arasındaki fark, temelde nitel olan bir ayrımın (yani almakla alıkoymak, algılamakla anımsamak arasındaki zıtlığın) farklı bir biçime aktarılması değil midir?

16. Freud bu nöronları *W* harfiyle gösterir (*Wahrnehmung*), daha sonra da şaka edercesine bu harfi ω simgesine dönüştürür; böylelikle, koyutlanmış olan üç tür nöronu φψω olarak adlandırabilecektir. Mektuplarında φψω sisteminden söz etmesinin kaynağı budur. φ nöronları esas olarak "geçirgen"dir (direnç göstermez ya da herhangi bir şeyi alıkoymaz) ve algılama işlevi görür. ψ ise esas olarak "geçirgen" olmadığından (nicelikleri alıkoyduğundan), anıların ve belki genel olarak ruhsal süreçlerin taşıyıcısıdır (*La Naissance, agy*, s. 320).

reketinin dönemselliği engelle karşılaşmamakta, indüksiyon olayları gibi her yana yayılmaktadır"[17] (s. 329). Bu girişim Freud'un koşutçuluktan ve epifenomenizmden ayrılmasını olanaklı kılmıştır: Bilinç, genel olarak sinirsel sürecin etkisiz bir ikizi değildir, çünkü özgül bir nöron takımına bağlı durumdadır.

Daha ciddi sorunlar da var. Tüm sistem, hoşnutsuzluk ve gerilim artışı ile haz ve gevşeme arasında yalnızca koyutlanmış olan bir eşdeğerliğe dayanıyor:

> Ruhsal yaşamda *hoşnutsuzluktan kaçış* yönünde belirli bir eğilim olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, bu eğilimi, birincil bir eğilim olan eylemsizlikle karıştırabiliyoruz. Böyle bir durumda *hoşnutsuzluk* nicelik artışıyla (Qή) ya da gerilim artışıyla örtüşecek, ψ içinde (Qή) miktarı arttığında bir duyu algılaması olacaktır. Haz, bir boşalma duyusundan doğacaktır. (s. 331)

Tam bir koyutlamadır bu, çünkü hoşnutsuzluk ve haz Freud tarafından duyusal niteliklerin yanına, üçüncü bir nöron türü olan ω nöronlarının içine yerleştirilen duyumsanmış yoğunluklardır. Freud'a göre bu yoğunlukların belirgin özelliği ω nöronunun ψ nöronu tarafından yatırılmasıdır.[18] Gerçekte bu da nicelikten niteliğe geçişin yeni bir örneğidir; Freud, önce duyusal niteliği açıklamak için başvurduğu dönemsellik görüngüsüne (s. 331-2) yeniden başvurarak bu geçişi de bir öncekine benzetmeye çalışmaktadır.[19] Arzu da, haz ve hoşnutsuzluk deneyimlerinin bıraktığı izler aracılığıyla bu mekanik duygulanımlar kuramı çerçevesinde yer almaktadır (s. 339-40). Arzulu durumda hoşa giden anılara, basit bir algılama durumuna göre çok daha fazla yatırım yapılacağı varsayılmaktadır. Bu varsayım da –burada birincil savunmayla birbirine karıştırılan– bastırmanın, istenmeyen (*hostile*) bellek imgesinden yatırımı geri çekme olarak ilk kez tanımlanmasına olanak vermektedir[20] (s. 340).

17. Zamanın işin içine katılması büyük bir önem taşıyor. Bu noktaya sık sık döneceğiz: *Bilinçdışı, zaman bilmez.* Zamanın, gerçeklik sınamasında rol oynayan nitelikle yakın ilişkide olduğuna dikkat edilmeli: Zaman, bilinç ve gerçeklik, kendi aralarında bağlılaşık kavramlar.

18. Freud ω ve ψ nöronlarının "aşağı yukarı birbirine bağlı borular gibi" (s. 331) işlediğini söylüyor. MacIntyre haklı: Hidrolik bir model bu (*agy*, s. 18).

19. Freud her zaman duyusal nitelik ile haz-hoşnutsuzluk gibi duygulanımsal niteliklerin yer değiştirmesini açıklayacak bir yasanın peşinde olacaktır. Duyusal farklılıklar kayıtsızlık bölgesinde yer bulmakta ve dönemsellik görüngüsüne bağlanmış optimum bir algılama noktasını gerektirir gibi durmaktadır (*La Naissance*, *agy*, s. 331-2); bunun ötesinde ya da berisinde algılanan, yükleme ya da boşaltmadır. Freud bu algılamanın toplama ve eşik yasalarına uyduğunu çok iyi görmüştür (*agy*, s. 335).

20. Savunma ve bastırma kavramları arasındaki ilişki için, bkz. Peter Madison'un çok önemli çalışması: *Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical and Observational Language*, Univ. of Minnesota Press, 1961; ileride s. 130, dipnot 58; ve s. 310, dipnot 18.

Oysa sistemin çökmeye başladığı yer tam da burasıdır: Haz-hoşnutsuzluk çifti, ruhsal aygıtın bir başına işleyişinden çok daha fazlasını, dış dünyayı (besin, cinsel eş), dış dünya ile birlikte de başka insanları işin içine sokmaktadır. Freud *doyum sınaması*'ndan, şaşırtıcı bir biçimde, başka insanlardan gelen yardımla ilgili sürecin bütününe işaret etmek amacıyla söz etmeyi yeğlemiştir:

> İnsan organizması ilk aşamalarındayken bu özgül eylemi kışkırtma yetisini gösteremez. Ancak bir dış yardımla ve durumu iyi bilen bir kişinin dikkatini çocuğun durumuna yönelttiği bir uğrakta gerçekleştirilebilen bir eylemdir bu. Çocuk, iç değişikliklerin yolu üzerinde olup biten bir boşaltım olgusuyla (sözgelimi, ağlamasıyla), ilgili kişiyi alarma geçirir. Boşaltım yolu böylelikle ikincil ve son derece önemli bir işlev kazanmıştır: *Birbirini anlama* işlevi. İnsantekinin başlangıçtaki güçsüzlüğü böylelikle *tüm ahlaki güdülerin ilk kaynağı* durumuna gelmiştir (s. 336).

Bu doyum deneyimi gerçekten de bir "sınama deneyimi"dir: Gerçeklik sınamasına benzeyen ve birincil süreçten ikincil sürece geçişe işaret eden bir deneyim.

Freud değişmezlik ilkesi çerçevesinde gerçeklik yolundan geçerek yaptığı bu dönüşü tutturmak için, gerçeklik yoluyla düzenlemeyi yalnızca hoşnutsuzluk ilkesiyle bağlantılandırmayı denemişti kuşkusuz: "Tek eğitici önlem, hoşnutsuzluktur" (s. 381). Ne var ki, hoşnutsuzluktan tasarruf da pek ölçüye gelmeyen birkaç süreç gerektirmekte, bu süreçler esas olarak, arzu sanrısı ile duyusal nitelikler arasında ayrım yapma çalışmasından oluşmaktadır: Ben örgütlenmesinin ketleme işlevine eşlik eden bir çalışma.

Bu izlekler ilk incelemede temel varsayımla gayet iyi bir biçimde birleşiyor: Aygıtın en çok eylemsizlik ilkesine göre işlediği birincil süreçte boşaltım, arzu edilen nesneyle ilgili bellek imgelerine yeniden enerji yatırılması yolundan, arzu nesnesini elde etmeye yönelik hareketlerin izinden gitmektedir. Buradaki yeniden etkinleşme durumunun algılamaya benzer bir üretimde bulunduğu, yani bir sanrı ürettiği kabul ediliyor: "Bu tepkinin önce algılamaya benzer bir şey, yani bir sanrı ürettiği kanısındayım"[21] (s. 338). Söz konusu yanlış anlama, gerçek bir hoşnutsuzluk ile aşırı bir birincil savunma tepkisi yaratmakta, tepkiler bir araya gelince zararlı bir biyolojik etki oluşturmaktadır. *Traumdeutung*'un VII. Bölüm'ü, birincil süreçteki imge ile algının ayırt edilemezliğini yeniden koyutluyor ve bu durumu açıklamak için ruhsal aygıtın

21. Burada, Meynert'in *amentia* (akut sanrısal psikoz) olarak betimlediği durum görülüyor. Jones'a göre *Traumdeutung*'daki (VII. Bölüm, *agy*, I, s. 387) birincil sistem kuramının çıkış noktalarından biri budur.

işleyişinde yersel bir gerileme hayal ediyor[22]; demek ki, aşırı arzu yükünün, algılama belirtisine benzer bir imge yarattığını kabul etmek gerekiyor. Yeri geldiğinde bu varsayımdan çok söz edeceğiz.[23] Şimdilik şu soruyu soralım: Söz konusu ayrım, ikincil süreçte nasıl oluşuyor?

Freud ilk kez olmak üzere, "gerçek olan-imgesel olan" ayrımı ile, daha önce "ben örgütlenmesi" adını vermiş olduğumuz şeye atfedilen ketleme işlevi arasında bağ kuruyor (s. 340-2). Bu edinim kalıcı olacak, ben'in değişmez yatırımı, ketleme işlevi ve gerçeklik sınaması her zaman birlik oluşturacaktır.[24] "Demek ki 'ben', eğer varsa, birincil ruhsal işlevi engelliyor olmalıdır" (s. 342). Freud bu yeni fikri sistemle uyumlu duruma getirmek için, yükü değişmeyen bir nöron toplamı koyutluyor: "birbiriyle kolayca ilişkide bulunan yatırılmış bir nöron ağı" (s. 341). Bu metinde ben'e ilişkin oluşumsal açıklamanın ilk taslağını bile buluyoruz. Daha sonra *Ben ve İd* adlı yapıtta ortaya konacağı üzere bu enerji birikimi iç kaynaklı nicelikten kümülatif alımlar yoluyla türemekte, bu bağımlı enerji, değişmeyen düzeyde bir gerilim sistemi oluşturmaktadır.

Peki ama, ketleme ne demek? Freud ketlemeden şöyle söz ediyor: Ben, arzu nesnelerine ilişkin devindirici imgelere ve temsillere yatırım *yapmamayı* öğrenir. 1925 tarihli ünlü *Verneinung*'u haber veren bu "kısıtlama" ya da "sınırlama", bu *hayır* deme hareketi, hoşnutsuzluk tehlikesinin mekanik bir etkisi gibi sunuluyor; ne var ki biraz yukarıda sözü edilmiş olan "ahlaki güdüler" ile "karşılıklı anlayış"ın bu hazcı ilkedeki yeri belirginleşmiyor. Kaldı ki, hoşnutsuzluk tehdidi ben'de birikmiş niceliklerin yatırılmamasını mekanik açıdan nasıl sağlar, bunu bilmediğini Freud da itiraf ediyor (s. 381): "[B]undan böyle bu biyoloji yasalarına mekanik açıklama bulmaya çalışmayacağım; ilgili gelişmenin açık ve sadık bir betimlemesini yapabilirsem bununla yetineceğim" (s. 381).

Ketleme ile ayırt etme arasındaki bağı mekanik açıdan açıklamak daha da zordur. Freud, ayırt etmenin, ω sisteminden gelen "gerçeklik belirtileri"ne dayandığını kabul eder: "ψ için bir nitelik ya da gerçeklik belirtisi olan şey, W (ω) nöronlarından gelen boşaltım bildirimidir" (s. 343). Peki, ketleme bu belirtilerin iş görmesini nasıl sağlamaktadır?

22. Bu mekanizmanın işareti "Proje"de verilmiştir (s. 390-1): "İster istemez, sanrısal durumlarda Q niceliğinin φ yönünde, aynı zamanda da W (ω) yönünde geriye aktığını düşünmek zorundayız. Bağlı nöronlar böyle bir geriye akışa olanak vermiyor" (s. 390).

23. Bkz. *Düşlerin Yorumu*'ndaki VII. Bölüm'le düşlerin yarı sanrısal olarak yorumlanmasıyla ilgili tartışma (ileride "Analitik", Birinci Bölüm, II, 2.).

24. Kris bu analizi 1923 tarihini taşıyan *Ben ve İd*'deki ben kuramına yönelik ilk önsezi sayıyor (*La Naissance*, *agy*, s. 341, 1 no.lu dipnot).

Freud'un bu güçlüğü ortaya koyduğu çerçeve şöyledir: "Algı ile anı arasındaki ayrımın saptanması için bir ölçüt oluşturma olanağını sağlayan, ben kaynaklı bir ketlemedir" (s. 344). Ancak, yaptığı açıklama daha çok, çözülecek sorunun betimlemesi oluyor:

> [S]anrıya, hoşnutsuzluğun tam olarak üretilmesine kadar gidebilen ve tüm savunmanın müdahalesini gerektiren arzu yükü, "birincil ruhsal süreç" olarak nitelenebilir. Bunun tersine ben'in iyi bir yatırımda bulunmasıyla olanaklı kılınan ve birincil sürecin hafifletilmesini temsil eden süreçlere "ikincil süreç" adını vereceğiz. Gördüğümüz kadarıyla ikincil süreç ancak gerçeklik belirtilerinin doğru kullanılmasıyla gerçekleşebilmektedir; bu kullanımı olanaklı kılan ise ancak ben'den gelen ketlemedir. Varsayımlarımıza göre, ben'den gelen ketleme, arzu ânında nesneye enerji yatırımını hafifletme eğilimindedir; bu ise nesnenin gerçek olmadığını kabul etme olanağını sağlar. (s. 344-5)

Bu ayırt etmeyle birlikte, sisteme ölçülebilir enerjilere gitgide daha az ait sayılabilecek işlevler girer. "Proje"nin üçüncü bölümünde, birçoğu ancak çok daha sonra kullanılacak betimleyici izleklerin bile işin içine sokulduğunu görüyoruz: W. Jerusalem'den alınma bir terim olan "yargı",[25] arzunun gerçekleştirilmesine yönelik yatırımlar ile algısal gerçeklik belirtileri arasındaki özdeşliğin tanınması olarak anlaşılıyor. Arzulanan nesnenin böylelikle gerçek olarak tanınması, gerçeklik değerlendirmesinin, inancın ilk aşamasını oluşturmaktadır. Freud burada nicel bir yorum yapmaktan rahatsızlık duymuyorsa da, "ruhsal nöronların yatırılması" (s. 351) sözünün, ruhbilimi uygun bir dile aktarmaktan başka bir şey olmadığı açıktır.

Gerçeklik belirtilerinin ψ nöronlarında uyandırdığı ilgi olarak kabul edilen "dikkat" için de aynı şey söylenebilir. Önerilen açıklama iktisadi bir nitelik kazanmıştır bile; söz konusu ilgi, ben'in algılamaya fazla yatırımda bulunmaya hazır olmasından ibarettir çünkü (s. 373). Peki, bunu da mekanik ve nicel bir yorum sayacak mıyız?

"Gözlemci düşünce"nin *sözel*[26] aşamasına atfedilen rol, daha da dikkate değer nitelikte. Sözel imgeler (çocukluk sahnesinde "deneyimlenen şeyler"le bileşen ünlü "işitilen şeyler"[27]) hem fantazmaların oluşmasına katkıda bulunuyor, hem de *dikkat* ve *anlama* ile eşzamanlı bir olumlu işlev görüyor (s. 376). İmgesözlerin ikincil işleve olan katkısı,

25. Jones, *agy*, I, s. 406 ve "Lettres à Fliess", *La Naissance*, *agy*, s. 107.

26. Bu izleğin üzerinde ne kadar durulsa azdır: 46 no.lu mektupta, bilinçlenme ile "sözel bilinç" de birbirine bağlanıyor (*La Naissance*, *agy*, s. 147). *Ben ve İd*'i incelerken bu noktaya döneceğiz. Aynı mektup bir başka temel noktayı da önceden görmüştür: "Ketlenmemiş süreçler, sözel bilinç düzeyine giden yolda tam anlamıyla egemenlik sağlayacakları noktaya kadar yoğunlaşmaları durumunda *psikoz* yaratır" (*La Naissance*, *agy*, s. 148).

27. Bkz. 63 no.lu, 25 Mayıs 1897 tarihli mektuptaki M işaretli önemli bölüm (*La Naissance*, *agy*, s. 180-1).

algılanan gerçeklikten çok, düşünülen gerçekliğin belirtisi durumuna gelmeleridir: "Böylece bilişsel düşünce sürecinin belirleyici özelliğini bulmuş oluyoruz: Dikkatin başlangıçtan itibaren düşüncenin boşaltım bildirimlerine, başka bir deyişle dilin göstergelerine yönelmesi" (s. 377). Freud, birincisi biyolojik ve algısal, ikincisi ise düşünsel ve bilimsel olmak üzere iki dereceden oluşan bu gerçeklik kavramına sadık kalacaktır: "Düşünsel gerçeklik belirtisinin ya da konuşma belirtisinin yatırılmasına eşlik eden düşünce, bilişsel düşünce sürecinin en yüksek ve en güvenli biçimidir" (s. 384). Gerçekte burada söz konusu olan, bilimcinin çıkar gözetmezliği ile hareketsiz kalıp fikirde yoğunlaşma yetilerinin enerjibilim terimlerine aktarılmasıdır. Freud bu açıdan yeniden Breuer'in "bağlı" enerji kavramına başvuruyor ve kavramı şöyle tanımlıyor: "Belirgin bir yatırım olmasına karşın ancak zayıf bir akıma geçit veren nöronların durumu" (s. 379). "Demek ki düşünce sürecinin mekanik açıdan belirgin özelliği, güçlü bir yatırımın zayıf bir akımla bileştiği bağlılık durumunda olmaktır" (s. 379). Ancak, itiraf etmek gerekir ki bu noktada her tür anatomik temelden yoksun bir konuma gelmiş oluyoruz; üstelik. sanrı ile algı arasındaki karışıklıktan farklı olarak, buradaki düşünce yokluğunun herhangi bir biyolojik karşılığı da bulunmamaktadır: "Kuramsal düşüncede hoşnutsuzluğun hiçbir rolü yoktur" (s. 394). Betimlemenin mekanik açıklamayı aştığını en belirgin biçimde görebildiğimiz yer burasıdır.

2. YERBETİME DOĞRU

Şimdi biraz geriye gidip "Proje"yi art arda gelen yerbetimlerin yörüngesine yeniden yerleştirirsek, iki dizi noktanın belirtilmesi gerekli oluyor:

1) Bu açıklamayı her tür çözme çalışmasından, her tür semptom ve gösterge okumasından uzaklaştıran şey, Fechner'deki nicel duygu ruhbilimine benzer bir nicel arzu ruhbilimini mekanik bir nöron sistemine denk düşer duruma getirme iddiasıdır. "Proje" bu açıdan Freud'un kendi bulgularını anatomi diline çevirmek yönündeki son girişimidir, anatomiye fantastik anatomi biçiminde bir vedadır. Yerbetim her zaman yarı anatomi dilinde konuşacaktır elbette; bir duyu organı ya da "yüzeysel" bir organ olarak tasarımlanan bilinç, yarı korteks [beyin zarı] olarak kalacaktır. Ancak, daha sonraki yerbetim "etken"lerine (*instances*) atfedilen işlev ve roller için yer belirleme işine girişilmeyecektir artık. Daha da ileri gitmeliyiz aslında: Bu sonuncu girişim aynı zamanda "ruhbilim"in kurtuluşu yönündeki ilk adımdır; metnin gidiş yönü,

nörolojik değil, ruhbilimseldir. Freud tam "Proje"yi yazdığı sırada sisteminin anatomik temeli de sarsılmaktadır.

Klinik ile laboratuvar, Charcot ile Brücke arasında bölünmüş olan Freud daha o zamandan, daha çok anatomiye yatkın olan Almanlardansa klinikçi Fransızlara yakınlaşmıştır.[28] Konuşma bozukluğuyla ilgili kavgalar sırasında beyinde yer belirleme kuramlarına yönelttiği eleştiriler Freud'u ruhsal sorunları zamanı gelmeden organik yönden açıklamaya kalkışmamak gerektiği konusunda erkenden –daha 1891'de!– uyarmış oldu.[29] En önemlisi, o yılların büyük buluşu, Freud'u gerek üniversitelerdeki gerekse tıp çevrelerindeki bilim ortamlarına yabancılaştıracak olan buluş (nevrozların cinsel nedenbilgisinin bulunuşu[30]), beraberinde tam anlamıyla organik olan herhangi bir varsayım getirmiyor, salt klinik olarak kalıyordu. Özellikle de histerik felcin klinik varlığı anatomistlere karşı durularak saptanmıştı. Her şey sanki beyin anatomisi yokmuş gibi olup bitiyor, diyordu Freud.[31]

Bu dönem, Freud'u zamansız organik açıklamanın her türünden uzak tutmak açısından, konuşma bozukluğu konusu kadar belirleyici oldu. Breuer'in duygusal boşalma yönteminden geçilmesi[32] elektroterapiden[33] duyulan düş kırıklıklarıyla da birleşince, semptom oluşumunun bütünüyle ruhsal nitelikli olduğu doğrulanıyor, Breuer ve Freud, *İlk İletişim*'de şöyle diyorlardı: "Histerik *en çok anımsamalardan* acı çekiyor."[34] Ruhsal yolla yok olan herhalde yine ruhsal yolla var oluyordu.

28. Jones, *agy*, I, s. 204 vd.; "Lettres à Fliess", *La Naissance*, *agy*, s. 51, 53. Freud'un deneysel yöntem kullanımında 1878, 1884 ve 1885'te yaşadığı üçlü başarısızlığı nereye koymalıyız? (Jones, *agy*, I, s. 59-61.) Kokainle ilgili bölüm (1884-7) belki daha da belirleyicidir: *agy*, s. 86-108. Sonradan, Freud'un bilinçsiz suçluluk çerçevesindeki yorumlara yöneldiği otoanalizi bu dönemin derin ve kalıcı yankılarını ortaya koyacaktır; bkz. *Düşlerin Yorumu*'nda anlatılan, Irma'ya iğne yapma düşü, 24 Temmuz 1895 (Jones, *agy*, I, s. 388). Bütün bu noktalarla ilgili olarak bkz. Didier Anzieu, *L'Auto-analyse*, P.U.F., 1959, I. Bölüm: "L'auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalise" (Türkçesi: *Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi*, çev. Nesrin Tura, Metis, İstanbul, 2003).

29. Jones, *agy*, I, s. 234-8. *Ma vie et ma psychanalyse*/ *Yaşamım ve Psikanaliz*, s. 26. Freud ilk kitabı *Konuşma Bozukluğu*'nda (1891) Wernicke-Lichtheim tarafından öne sürülen yer belirlemelere saldırma cesaretini göstermiş ve onların yaptığı şemanın yerine, otorite olarak Hughlings Jackson'ın "depresyondan çıkış" kavramına başvurduğu işlevsel bir açıklama önermişti.

30. Cinsellik ve dil, organik olanla ruhsal olanın ilişkisi açısından benzer konumdadır. Bkz. Jones, *agy*, I, s. 225.

31. Jones, *agy*, I, s. 257 ve *Ma vie et ma psychanalyse*, s. 19.

32. *Ma vie et ma psychanalyse*, s. 27. Jones, *agy*, I, s. 225.

33. *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, 1914; GW X, s. 46; SE XIV, s. 9; Fr. *Essais de psychanalise*, Payot, 1927, s. 266.

34. "Communication préliminaire", *Etudes sur l'hystérie*, GW I, s. 86; SE II, s. 7; Fr. s. 5.

Gerek "Wilhelm Fliess'e Mektuplar"da, gerekse bu yapıta eklenmiş olan "Not ve Planlar" bölümünde, cinselliğe ait fiziksel enerjinin bütünüyle ruhsal bir aşama gerektirdiği fikrinin kaydettiği ilerlemeyi izlemek son derece ilginçtir. Libido kavramının anatomik değil de ruhbilimsel düzeyde inşa edilmesi, özellikle cinselliğin ruhsal açıdan gelişmesini etkileyen rahatsızlıkları açıklamak içindi. Libido kavramı, enerjibilimsel olan ama anatomik olmayan ilk kavramdır diyebiliriz.[35] *Cinsellik Kuramı Üzerine* başlıklı üç deneme, "cinsel dürtülerin ruhsal enerjisi" kavramını kalıcı bir biçimde yerleştirecektir.

2) Belki daha da ileri gidebiliriz: "Proje", getirdiği anatomik varsayım sonucu yorumdan koparılmış mekanik bir sistemden ibaret olmayıp, daha o zamandan semptom çözme çalışmasına yeraltından *bağlı olan* bir yerbetimdir. Yorumbilgisi bu metinde yerini almıştır bile.

Nicelik kavramına bakalım önce: Niceliğin hiç ölçülmüyor olmasına şaşırmıştık. Ancak, bu kavramın başlangıçtan itibaren kliniğe borçlu olduğu somut ve duyarlı bir yönü var. Freud, "Proje"nin daha en başında şöyle diyor: "Bu kavram doğrudan doğruya klinik patoloji gözlemlerine dayanıyor; özellikle de 'aşırı yoğun temsil' olgularıyla ilgili olarak (histerideki ve saplantılı nevrozdaki gibi; ileride göreceğimiz üzere bu kişilerde nicel özellik normale oranla daha belirgindir[36])" (s. 316).

Bu açıdan bakıldığında nicel *varlığı* en belirgin olan, "kaygı"dır belki de; çıplak bırakılmış niceliktir, kaygı. Niceliğin mekanik yönü sonuçta yoğunluk yönünden daha az önemlidir.

Biraz daha ileri gitmemiz gerekiyor. Freud'un o dönem betimlediği tüm "mekanizma"lar ileride "çalışma" adını vereceği düzeye (düş çalışması, yas çalışması vb) daha o zamandan taşınmıştır. Savunma, di-

35. "Fiziksel cinsel gerilim"den "ruhsal libido"ya geçiş konusunda, bkz. "Lettres à Fliess", *agy*, s. 83. "Ruhsal gelişme"yi (*agy*, s. 84) dikkate alma zorunluluğuna yol açan başlıca olgu, kaygıdır; daha doğrusu, "cinsel gerilim"in "duygulanımlara dönüşümü". Kris'in notları arasında 7 Ocak 1895 tarihli G işaretli elyazmasında Freud'un kaygı nevrozu konulu iki makalesinin (1895) birinden alınmış önemli bir bölüm var; üçüncü altbölümde (s. 111) ısrarla üstünde duracağımız "temsil"in rolü konusu, o bölümde açık bir biçimde yerini alıyor: Uyarılma durumu bir kez ruhsal uyarıya dönüştü mü, "zihinde var olan cinsel temsiller grubu enerjiyle dolmakta ve libidinal gerilim ruhsal bir aşamaya girerek gerilimi ortadan kaldıracak bir boşalım ihtiyacı yaratmaktadır" (*La Naissance*, *agy*, s. 91-2, 5 no.lu dipnot). G işaretli elyazmasında "ruhsal cinsel grup"tan söz edilmesi bu anlamdadır (s. 95). Bütün bir kaygı nevrozu kuramı, uyarılmanın ruhsal açıdan gelişmesinin engellendiği görüşüne dayanmaktadır. Bkz. Jones, *agy*, I, 266-76, 284-5.

36. Bu fikir, "Proje"nin ikinci bölümünde, "genel plan" ile "normal bir sürece [ikincil süreç vb] ilişkin açıklama" arasına sıkıştırılmış olarak yeniden ele alınıyor (s. 358-69): Histerinin *gösterdiği* "aşırı yoğun temsillerden ileri gelen zorlanma" aynı zamanda niceliğin de *gösterilmesidir*. Freud'un dediği gibi, "'aşırı yoğun' terimi, *nicel*

renç, bastırma, aktarım gibi tüm dinamik kavramlar[37] nevroz çalışmasında, yukarıda belirttiğimiz üzere "libidonun ruhsal gelişmesi" içinde çözülmektedir. Aynı anda, enerji kavramları da nevrozla ilgili nedenbilgisi yoluyla bütün bir yorum etkinliğiyle bağlantılandırılmıştır bile.

Son bir nokta: Değişmezlik kuramı ve bu kuramın anatomi diline aktarılması yapıtın bütününe pek az destek olmuş, "Proje" daha yeni yazılmışken kuşkular karşısında yenilgiye uğradığında geriye yalnızca nevroz kliniği kalmıştır.[38] Nevrozlarla ilgili cinsel nedenbilim, gerçekte her tür mekanizmadan ya da nicel sistemden çok daha iyi bir kılavuzdur. Freud başlangıçtan itibaren "doğanın büyük sırlarından birine dokunmuş" olduğu biçiminde "net bir izlenim" içindedir (1894 tarihli, 18 no.lu mektup).

Ancak, bu ikinci grup görüşler bizi, değişmezlik ilkesiyle nicellik varsayımının da sözümona anatomik dile aktarma işiyle birlikte tasfiye edildiği sonucuna götürmemeli. Duygulanım, yer değiştirebilen ya da bağlı durumdaki temsile eklenmiş bir "nicelik" muamelesi görmeye devam edecek, yatırım kavramı da hiçbir zaman ölçülmeyecek olan bu tuhaf nicelikle sıkı sıkıya desteklenecektir. Hatta, serbest çağrışım yönteminin bulunup uygulanarak duygusal boşalma yönteminin yerine konması, ruhsallıkta belirli ve iyi tanımlanmış bir düzenlemenin varlığı fikrini güçlendirmiştir diye de düşünülebilir. Ruhsallığın bir kaos olmayıp gizli bir düzen ortaya koyduğu kanısı, bir yandan yorum yönteminin ortaya çıkmasını sağlarken bir yandan da belirlenimci açıklamayı güçlendirmiştir. Jones'un kitabına başlarken söylediği üzere, "Freud hiçbir zaman belirlenimciliği terk edip erekbilime yönelmedi."[39] Değişmezlik ilkesi, arzu kuramının "amaç" ve "niyet/kasıt" fikirleriyle belirlenimci varsayıma tâbi kalmasının yolu oldu (L işaretli mektup, s. 401). Anlamla anlamın ilişkisi olarak yorum fikri ile düzen ve sistem

bir özelliğe işaret etmektedir" (s. 361). Freud'un "Proje"den bir yıl önce nicelik "okuduğu" *kaynak*, nevroz mekanizmalarıdır (duygulanımların histeriye dönüşmesi, saplantıda duygulanımların yer değiştirmesi, kaygı nevrozlarında duygulanımların biçim değiştirmesi): "Cinsel duygulanım, kuşkusuz, en geniş anlamda alındığında belirli nicelikte bir uyarılmadır" (18 no.lu mektup, s. 77). D işaretli elyazması, nevrozlarla ilgili cinsel nedenbilgisi ile değişmezlik kuramı arasındaki bağlılaşımı açıkça ortaya koymaktadır (*La Naissance*, *agy*, s. 79).

37. Gerek yas, kin, kendi kendini suçlama, gerekse savunma, çatışma, direnç, bastırma ile ilgili ilk notlarda klinik kavramlarıyla iktisat kavramları arasındaki bağlılaşım son derece dikkate değerdir ("Lettres à Fliess", *La Naissance*, s. 112-6, 121, 130, 145). Özellikle çok güzel olan yas tanımı şöyledir: "Yok olan nesneye duyulan acı özlem" (*agy*, s. 93). Yas ile melankoli arasındaki bağlılaşım saptanmıştır bile: "Melankoli bir libido yitiminin yol açtığı yastır" (*agy*).

38. "Lettres à Fliess", *La Naissance*, s. 118-9, 122: "Belki de sonuçta nevrozları klinik açıdan açıklamakla yetinmeliydim."

39. Jones, *agy*, I, s. 50.

fikri arasındaki bu örtüşmeyi III. altbölümün sonunda açıklayacağız. Bu örtüşme nedeniyle, ruhsal sistemin kendi kendini düzenlemesi olarak tasarlanan değişmezlik ilkesi varlığını nöronlar çerçevesinde dile getirilen biçimiyle sürdürüyor. Gerçeklik ilkesi uzun süre bir zorluk ve dolambaç sayılıyor; bu ilkeye yönelik ciddi sorgulama ancak ölüm dürtüsü yoluyla gerçekleşiyor, ölüm karşısında yaşam, Eros gibi görünüyor. Freudizmin metapsikolojide ulaştığı bu son aşamada, Helmholtz okulunun kaldırıp atmaya çalıştığı *Naturphilosophie*'yi ve Goethe'nin genç Freud'da büyük hayranlık uyandıran *Weltanschauung** kavramını yeniden kurmuş olup olmadığı sorusu sorulabilir. Bu sorunun yanıtı evetse, Freud kendi kendisiyle ilgili peygamberce bir bildirimde bulunmuş oluyor: Tıp ve ruhbilim yoluyla, felsefeye geri dönmek.[40]

* *Weltanschauung* (Alm.): dünya görüşü (ç.n.)

40. "İçimin derinliklerinde, aynı yoldan [tıp yolundan] giderek başlangıçtaki hedefime, felsefeye ulaşma umudunu besliyorum. Dünyaya hangi iş için geldiğimi tam olarak bilmeden önceki hevesim buydu çünkü." ("Lettres à Fliess", *La Naissance*, s. 125.) Freud ile Goethe konusu için, bkz. Jones, I, s. 48.

II. *Düşlerin Yorumu*'nda Enerjibilim ve Yorumbilgisi

Düşlerin Yorumu'nun[1] o zor VII. Bölüm'ü hiç kuşkusuz 1895 tarihli "Proje"nin kalıtıdır. Freud'un yayımlamadan bıraktığı "Proje"nin, *Düşlerin Yorumu*'nda kurtarılmış olduğu söylenebilir.[2] Ancak, en az iki değişiklik olmuştur o arada. Birincisi, gözden kaçmayacak, hatırı sayılır bir değişiklik: *Düşlerin Yorumu*'ndaki ruhsal aygıt, herhangi bir anatomik gönderme olmaksızın işler; *ruhsal* bir aygıttır bu. Düşler artık "Herbart'çı" diyebileceğimiz bir izlekseli dayatmaktadır. Bir düş "düşüncesi" vardır artık; düşlerin gerçekleştirdiği ya da yerine getirdiği (*Erfüllung*) şey arzudur (daha doğrusu, dilek, *Wunsch**); başka bir deyişle, yine "fikirsel" ya da "düşünsel" bir şeydir. *Düşlerin Yorumu*'nda yatırılmış nöronlardan değil de yatırılmış fikirlerden söz edilmesinin nedeni budur. Bu birinci değişiklik peşinden bir ikincisini sürüklemiştir; bu kez daha az göze çarpan, ancak, "model"ler üzerine bilgibilimsel açıdan düşünmek bakımından daha önemli bir değişiklik: Ruhsal aygıt şeması, "Proje"deki makine gibi bir *gerçek* temsil ile *resimli / de-*

* Ricoeur burada *Wunsch* karşılığı olarak dilek (*voeu*) sözcüğünü kullanmış; ancak metnin devamında yine *Wunsch* karşılığı olarak sıklıkla arzu (*désire*) sözcüğünü kullanıyor. (ç.n.)

1. *Düşlerin Yorumu*'ndan sık sık alıntı yapmaktaki amacım, Fransız okurlara özgün metnin daha doğru bir çevirisini önermektir. Yorumbilgisiyle doğrudan ilgisi bulunan başlığın da doğru çevrilmesi gerekir: *Deutung*, "bilim" değil, "yorum" anlamına gelir. Benim (düzeltmeye tâbi olmak kaydıyla) göndermede bulunduğum Fransızca çeviri, I. Meyerson'un Almancadaki 7. baskıdan yaptığı ve P.U.F.'un yayımladığı çeviridir: *La Science des rêves*. Ayraç içinde, 1963 tarihli *Club français du livre* baskısının sayfa numaralarını da veriyorum (Türkçesi: *Düşlerin Yorumu*, çev. Dr. Emre Kapkın, 3. basım, Payel, İstanbul, 2001).

2. Kuramın gösterdiği gelişme, "Proje"den sonra yayımlanmış olan "Lettres à Fliess"ta izlenebiliyor. Bkz. özellikle hâlâ "Proje"ye yakın duran 39 ve 52 no.lu mektuplar. Düşlerin sanrısal özelliğiyle ilgili olarak "Proje"den itibaren tanıtılmış olan (s. 355) kuramın, en genel tezden, düşlerin arzular için bir gerçekleşme yolu olduğu tezinden önce geldiğini göz önünde tutmak bundan sonra yapılacak tartışmalar açısından önem taşıyor (bkz. 28, 45 ve 62 no.lu mektuplar, bkz. Didier Anzieu, *agy*, s. 82-129).

ğişmeceli bir temsil arasında gidip gelir, tıpkı daha sonraki yerbetim şemaları gibi. Biz bu anlam belirsizliğini anlamaya ve belki belirli bir noktaya kadar da gerekçelendirmeye çalışacağız.

Söz konusu iki değişiklik, yerbetimsel-iktisadi *açıklama* ile *yorum* arasındaki ilişkileri etkileyen daha radikal bir dönüşümü açığa vuruyor. Bu ilişki "Proje"de gizlenmiş durumdaydı: Nevrozlulardaki aktarımdan esinlenen semptom yorumu, sistemin inşasına yol göstermekle birlikte, kendisi bir izlek olarak bu inşaatta yer almıyordu. Bu nedenle, sisteme dayalı açıklama analistin somut çalışmasından ve hastanın kendi nevrozu üzerine çalışmasından bağımsız gibi görünüyordu. *Düşlerin Yorumu*'nda ise durum farklı: Sisteme dayalı açıklama burada kuralları geliştirilmekte olan bir fiili çalışma sürecinin sonuna erteleniyor ve bu açıklamanın, ancak yorum çalışması içinde ve o çalışma yoluyla erişilebilen "düş çalışması"nda olup bitenleri grafik olarak yazıya aktarma amacını güttüğü açıkça belli. Demek ki söz konusu açıklama belirtik bir biçimde yoruma bağımlı ve kitabın *Düşlerin Yorumu* adını taşıması rastlantı değil.

1. DÜŞ ÇALIŞMASI VE ELEŞTİREL YORUM ÇALIŞMASI

Düşlerin bir anlamı olduğu tezi Freud'un önceleri iki cephede savunduğu, polemik niteliğinde bir tezdir. Bir yandan, düşleri gelişigüzel bir temsil oyunu, zihinsel yaşamın bir atığı yerine koyan ve yalnızca anlamsızlığı durumunda sorun sayan anlayışlara karşıdır bu tez; bu birinci açıdan bakıldığında, düşlerin anlamından söz etmek, onların anlaşılabilir, hatta düşünsel bir işleyişleri olduğunu ilan etmek anlamına gelmektedir; anlamak, anlaşılabilirliği deneyimlemektir. Öte yandan, düşlerle ilgili erken yapılmış her tür organik açıklamaya karşı çıkan bir tezdir bu; bir düş anlatısının yerine bir başka anlatının, anlambilime ve sözdizimine uyacak bir anlatının konabileceği ve bu iki anlatının iki metin gibi karşılaştırılabileceği anlamına gelen bir tez. Freud'un –az ya da çok memnuniyet duyarak– bu ilişkiyi diller arası çeviri ilişkisine benzettiği bile olur; bu benzetmenin ne ölçüde yerinde olduğu konusuna ileride döneceğiz. Şimdilik, yorumun daha az anlaşılabilir olandan daha anlaşılır olana gittiği biçiminde net bir evetleme sayalım bu benzetmeyi. Resimli bilmece benzetmesi için de aynı şey söylenebilir: O benzetme de aynı ilişki çevrimine (kapalı metin ile açık metin arasındaki ilişki) aittir.[3]

3. "Önüme koyduğum hedef, düşlerin yorumlanabilir olduğunu gösteriyor (*einer Deutung fähig sind*)... Düşlerin yorumlanabilir olduğunu söylemekle, egemen kura-

Anlamın metne benzetilmesi, semptom kavramındaki bulanıklığın ortadan kalkmasını sağlar. Semptomların zaten birer *etki göstergesi* oldukları ve bizim bu çalışmada sınırlarını belirtmek istediğimiz türden bir karma yapı ortaya koydukları kuşku götürmez. Ancak, bu karma yapı, düşler yoluyla, semptomlarla olduğundan daha net bir biçimde açığa vurulmaktadır.[4] Düşler, söylem'e ait olmaları nedeniyle, semptomları anlam olarak açığa vurmakta ve böylelikle genel göstergebilim adı verilebilecek çerçeve içinde normal olanla patolojik olanın eşgüdümünü olanaklı kılmaktadır.

Peki ama, yorumu, ilişkilerin ille de anlamdan anlama olduğu bir düzeyde, anlamların belirli olduğu bir düzeyde tutmak olanaklı mıdır? Yorum, bütünüyle farklı türden kavramlar, enerji kavramları işin içine katılmadan geliştirilemez. Gerçekten de, yorum etkinliğinde ilk iş olan, kılık değiştirmiş bir kipte hangi "düşünce", hangi "fikir", hangi "arzu"nun "karşılandığı"nı bulma işinin yapılması, düş çalışmasını oluşturan ve düş düşüncesinin görünürdeki içeriğe "aktarılmasını" ya da "çarpıtılmasını" (*Entstellung*) sağlayan "mekanizma"ların dikkate alınmasını gerektirir. *Düşlerin Yorumu*'ndaki yöntembilimsel metinlerden birine göre düş çalışmasının böylece incelenmesi, yorumun ikinci göre-

ma, hatta Scherner'inki dışında tüm düş kuramlarına karşı çıkmış oluyorum, çünkü düşleri 'yorumlamak' onlara bir 'anlam' (*Sinn*) atfetmek demektir; başka bir deyişle, onların yerine zihinsel zincirimize uyacak (*sich ... einfügt*) bir şey, diğerlerine eşit geçerlilikte ve önemde bir halka koymak (*ersetzen*)" (GW II/III, s. 100; SE IV, s. 96; Fr. çev. s. 73 [53]). Freud daha sonra, III. Bölüm'ün başlarında, düş yorumu konusundaki ilk güçlükleri aşan analistin durumunu, dar bir geçidi geçtikten sonra engin bir manzarayla karşılaşan kâşiflere benzetiyor: "Kendimizi ani bir keşfin aydınlığında buluruz" (*wir stehen in der Klarheit einer plötzlichen Erkenntnis*) (GW II/III, s. 127; SE IV, s. 122; bu söz Fransızca çeviride yoktur: s. 94 [77]). Dolayısıyla, düşler "tam anlamıyla [*vollgültiger*] birer ruhsal görüngü, arzuların yerine getirilmesi" olarak görülmektedir: "[Düşler] bizim için anlaşılır olan [*uns verständlichen*] uyanıklık dönemine ait ruhsal edimler zincirine eklenebilir [*einzureihen*] niteliktedir; zihnin [*geistige*] son derece karmaşık bir etkinliği yoluyla inşa edilmişlerdir" (*agy.*). Yorumun bir dilden diğerine yapılan çeviriye ya da resimli bilmece çözmeye benzetilmesiyle ilgili olarak, bkz. GW II/III, s. 283-4; SE IV, s. 277; Fr. çev. s. 267-8 (153-4).

4. Freud'la Breuer'de ortak olan semptom fikri, zamandizinsel bakımdan düşlere göre daha öncedir elbette. İş yöntembilimsel açıdan bakmaya geldiğinde ise bu önceliğin tersine dönmesi temel bir önem taşıyor: "Düşlerin anlaşılması için vazgeçilmez olan bakış açılarını daha önce nevroz ruhbilimi alanındaki çalışmalarımda edinmiştim; burada onlara göndermede bulunmam gerekmiyor. Gelgelelim, ters yönde yol alıp düşleri nevroz ruhbilimine yaklaşım aracı olarak kullanmayı çok istememe karşın, bunun yerine durmadan o göndermelere doğru itiliyorum" (GW II/III, s. 593; SE V, s. 588; Fr. çev. s. 480 [320]). Nevroz semptomları ile düşlerin yapısal özdeşliği ancak yerbetimin sonunda, "uzlaşma oluşumları" başlığı altında saptanacaktır ("Traumbildung und Symptombildung", GW II/III, s. 611-3; SE V, s. 605-8; Fr. çev. s. 493-5 [329-30]). Asıl bağlantı ise, *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da semptomların *simge* olarak yorumlanmasıdır; bkz. ileride 15. dipnot.

vini oluşturur.[5] Ancak, bu iki görev arasındaki ayrımın değeri yalnızca eğitselidir. Bilinçdışı düş düşüncesi bulguları öyle gösteriyor ki onlar da uyanıkkenki düşüncelerle aynıdır; düşlerin tüm tuhaflığı daha çok düş çalışmasında toplanmaktadır. Çok kabaca, düş düşüncelerinin açığa vurulması düşleri uyanıklık durumuna yakınlaştırdığı gibi, başka yere aktarma ya da çarpıtmayla oluşan düş çalışması da düşleri ruhsal yaşamın geri kalanından kesip ayırmaktadır.

Ayrıca, kitap boyunca ikincisinden pek de iyi ayırt edilmemiş olan birinci görev, iktisadi kavramlara başvurulmadan pek fazla uzağa götürülemiyor. Gerçekten de, düş düşüncelerini bulmak demek, o anki izlenimlerin ve bedensel uyarılmaların ötesinde geriye giden belirli bir yolu izlemek demektir; uyanıkkenki yaşamdan kalan anıların, gündüze ait kalıntıların ya da fiili uyuma arzusunun ötesine, bilinçdışına, yani *en eski arzulara* açılan yolu izlemek. Su yüzüne çıkan, çocukluğumuzdur; unutulmuş, denetim altına alınmış, baskılanmış dürtüleriyle çocukluğumuz; ve onunla birlikte, bireyin çocukluğunda bir tür özetlenmişlik içinde, insantürünün çocukluğu. Düşler bizim bu kitap boyunca uğraşacağımız temel bir görüngüye erişmemizi sağlar: *Gerileme* görüngüsü. Az sonra gerek zamansal, gerekse yerbetimsel ve dinamik yönlerini daha iyi anlayacağımız bir görüngü. Bu gerilemede bizi anlam kavramlarından güç kavramlarına götüren şey, eskil olanla düşsel olanın kısa devre yaptığı bu yakın bağlantı içinde, iptal edilmiş, yasaklanmış, bastırılmış olanla ilişkidir; bu düşler diyarı bir arzu diyarıdır çünkü. Düşlerin söyleme doğru çekilmesinin nedeni anlatı yönleriyse, arzu yönleri de düşleri gerisin geri enerji, çaba, iştah, güç istenci, libido ya da her ne adla anılmak isteniyorsa ona fırlatır. Dolayısıyla, arzuların anlatımı olan düşler, anlam ile gücün kesişme noktasında yer almaktadır.

5. [*Düşlerin Yorumu*'nda] VI. Bölüm'ün sonundaki önemli yöntembilim metni: "Düşün inşası sırasındaki zihinsel etkinlikte iki işlev ayırt edilebilir: Düş düşüncesinin üretilmesi [*Herstellung*] ve üretilen düşüncenin düş içeriğine dönüştürülmesi." Freud, düş düşüncesinin kendine özgü bir yanı yoktur diye ekliyor. Buna karşılık, düş çalışması düşe özgüdür; bu etkinlik "[uyanıkken olandan] bütünüyle farklı bir nitelik taşır ve bu nedenle de ilk anda onunla karşılaştırılamaz. Ne 'düşünmek'tir o, ne hesap yapmak, ne de yargılamak; biçimleri değiştirme etkinliğidir, o kadar" (GW II/III, s. 510-1; SE V, s. 506-7; Fr. çev. s. 377 [275]). Freud aynı izleği aynı bölümde yeniden ele alıyor (GW II/III, s. 597; SE V, s. 592; Fr. çev. s. 483-4 [321]). *Entstellung* sözcüğünü çevirmek hiç kolay değil: Freud'un genel olarak düş çalışmasını kastederek kullandığı bu kavram, yer değiştirmeyi, yoğunlaştırmayı ve diğer yordamları kapsıyor. İki fikir var bu kavramda: Şiddetli bir yer değiştirme fikri ile, tanınmaz duruma getiren bir bozma, biçim değiştirme ya da kılık değiştirme fikri. Gerek geleneksel Fransızca çeviri [*transposition*; başka yere aktarma], gerekse gelençksel İngilizce çeviri [(Fransızcada da bulunan bir sözcük olarak) *distorsion*; çarpıtma], özgün terimin kasıtlarından yalnızca birini alıkoyuyor. Benim "*la 'transposition' ou 'distorsion'*" [aktarma ya da çarpıtma] diye yazmamın nedeni budur.

Henüz düş çalışmasıyla bağlılaşık çözme çalışmasıyla özdeşleştirilmemiş ve mekanizmadan çok ruhsal içerikle ilgilenmiş olan yorum (*Deutung*), yine de kendine özgü yapısına bürünmeye başlamış durumdadır; karma bir yapıdır söz konusu olan; bir yandan, anlam açısından, açık olandan örtülü olana gitmektedir; yorumlamak demek, anlamın kökenini başka bir bölgeye taşımak demektir; yerbetim, en azından durağan ve gereğince yerbetimsel olan biçimiyle, yorumun görünürdeki anlamdan hareketle anlamın başka bir bölgesine doğru gidişini şekillendirecektir; ancak, daha bu ilk düzeyde bile *Deutung*'u şifreli söylem ile çözülmüş söylem arasındaki basit bir ilişki olarak tutmanın olanağı yoktur artık; bilinçdışının bir başka ve anlaşılmaz söylem olduğunu söylemek yetmemektedir; yorumun açıktaki içerikten örtülü içeriğe doğru gerçekleştirdiği "aktarma" ya da "çarpıtma"nın (*Verstellung*) bulguladığı, bir başka *aktarma*'dır; Freud'un IV. Bölüm'ü adadığı, arzunun imgeye aktarılması. *Metapsikoloji Yazıları*'ndaki deyimi kullanacak olursak, düşler "dürtünün gelgitleri"ne dönüşmüştür bile burada.

Yine de, ikinci göreve geçmeden, başka bir deyişle VI. Bölüm'ün konusunu oluşturacak "düş çalışması"nın (*Traumarbeit*) mekanizmalarını açıklamadan, *Verstellung*'u daha net bir biçimde izlekleştirmenin olanağı bulunmamaktadır. Bu ikinci görev birincisinden de çok olmak üzere iki söylem evreninin, yani anlam söylemiyle güç söyleminin bileşimini gerektirmektedir. Düşlerin *bastırılmış* arzuların *yerine getirilmesi* olduğunu söylemek, farklı sınıflandırmalara ait iki kavramı birleştirmek demektir: Husserl ile olan yakınlığın da gösterdiği üzere anlam söylemine ait olan "yerine getirmek" (*Erfüllung*) kavramı ile, güç söylemine ait olan bastırma (*Verdrängung*) kavramı. Bu ikisini birleştiren *Verstellung* ise bir kaynaşmayı dile getirmektedir, çünkü kılık değiştirmek, bir tür gösteri olmasının yanı sıra, hem o gösteriyi değişikliğe uğratan bir çarpıtmadır, hem de *anlama uygulanan şiddet*'tir. Demek ki kılık değiştirmede gizlenenle gösterilen arasındaki ilişki ancak bir tür güçler uzlaşması olarak söze dökülebilecek olan bir bozma, bir biçim değiştirme gerektirmektedir. Çarpıtma kavramıyla bağlılaşık olan "sansür", aynı karma söyleme aittir; çarpıtma sonuçtur, sansür ise neden. Peki, ne demektir sansür? Son derece iyi seçilmiş bir sözcüktür bu, çünkü sansür kendini bir yandan, boşluklar, bazı sözcüklerin yerine konacak sözcükler, hafifletilmiş anlatımlar, dokundurmalar dayattığı bir metin düzeyinde gösterir (bu da, mizanpaj hileleri, kuşkulu ya da bozguncu haberlerin bulundukları yeri terk edip suya sabuna dokunmaz spotlara gizlenmesi demektir). Sansür öte yandan da muhalefete karşı iş görerek onun anlatım özgürlüğüne darbeler indiren bir iktidarın, daha doğrusu siyasal iktidarın ifadesidir. Sansür fikrinde iki dil sistemi öylesine iç içe geçmiştir ki, sansür işlemi, metinleri ancak bir gücü bas-

tırırken değişikliğe uğratır, yasak güçleri bastırması ise ancak o güçlerin dile gelişini aksatmak yoluyla olur.

Yukarıda, düş çalışmasının yaptığı "aktarma"nın belirgin özelliklerini topluca ortaya koyan kılık değiştirme, çarpıtma ve sansür kavramlarıyla ilgili olarak söylediklerimiz, düş çalışmasını oluşturan çeşitli mekanizmaları ayrı ayrı ele aldığımızda daha da netleşiyor; bunlardan hiçbiri aynı karma dile başvurmadan söze dökülemiyor.

Düş çalışması bir yandan analistin çözme çalışmasının tersidir ve bu nedenle, gerçekten de ters yönden iz süren zihinsel yorum işlemleriyle türdeştir. Dolayısıyla, *Düşlerin Yorumu*'nun VI. Bölüm'ünde incelenen iki ana süreç, "yoğunlaştırma" (*Verdichtungsarbeit*) ve "yer değiştirme" (*Verschiebungsarbeit*) süreçleri, söze dayalı yordamlara benzeyen anlamlı işlemlerdir. Freud'un kendisi de yoğunlaşmayı, kısaltılmış, özlü bir söze, boşluklu bir anlatıma benzetiyor; aynı zamanda her biri çeşitli düşünce zincirlerine mensup karma deyimlerin yer aldığı bir oluşumdur bu. Freud yer değiştirmeyi de, merkezden uzağa kaymaya ya da vurgunun/değerin tersine çevrilmesi yoluyla örtülü içeriğe ait çeşitli fikirlerin "ruhsal yoğunluklarını" açık içeriğe aktarma işlemine benzetir. Bu iki süreç, anlam düzleminde yorumu gerekli kılan bir "çoklu belirlenim"e tanıklık eder. Düş içeriğindeki öğelerden her birinin, "düş düşüncelerinde çoklu temsil edilirse"[6] çoklu belirlenim konusu olduğu söylenir. Çoklu belirlenim ilkesi ayrıca, farklı tarzlarda olmakla birlikte, yoğunlaştırma ve yer değiştirme için de geçerlidir. Yoğunlaştırma için durum açıktır; sorun, serbest çağrışım yoluyla çok sayıda anlamı açmak ya da açığa çıkarmaktır. Yer değiştirme ise, temsil sayısından çok ruhsal yoğunluklarla ilgili olduğundan, yine çoklu belirlenime tâbidir ve yeni değerler yaratabilmesi, vurguların yerini değiştirmesi, yoğunlaştırma noktasını "bir yana bırakması" için, çoklu belirlenim yolunu izlemek zorundadır.[7]

Ancak, anlam dilinde söze dökülen bu çoklu belirlenim, gücün dilinde söze dökülen bazı süreçlere karşılık oluşturmaktadır: Yoğunlaştırma demek, sıkıştırma demektir; yer değiştirme ise güç aktarımıdır:

> Öyle görünüyor ki düş çalışmasında bir ruhsal güç (*eine psychische Macht*) ortaya çıkmakta ve bu güç, bir yandan yüksek değer taşıyan ruhsal öğeleri yoğunluklarından yoksun bırakırken öte yandan da *çoklu belirlenim yoluyla* düşük ruhsal değerdeki öğelerden yeni değerler (*Wertigkeiten*) yaratmakta ve bu değerler düşlerin içeriğine nüfuz etmektedir. Durum buysa, düşlerin oluşum sürecinde farklı öğelerin *ruhsal yoğunluklarında bir aktarım ve yer değiştirme* oluyor, buradan da düşlerin içeriği ile düşüncesi arasında metin farklılı-

6. *Mehrfach in den Traumgedanken vertreten*, GW II/III, s. 289; SE IV, s. 283; Fr. çev. s. 212 (157).

7. GW II/III, s. 313; SE IV, s. 307-8; Fr. çev. s. 230 (169-70).

ğı ortaya çıkıyor demektir. Burada varsaydığımız süreç gerçekten de düş çalışmasının ana bölümüdür ve *düş yer değiştirmesi* adını hak etmektedir. *Düş yer değiştirmesi ve yoğunlaşması* iki yönetici etmendir ve düşlerin aldığı biçimi (*Gestaltung*) esas olarak bu etmenlerin etkinliğine bağlayabiliriz.[8]

Dolayısıyla, "çoklu belirlenim" ile "yer değiştirme" ya da "yoğunlaştırma" çalışması arasındaki ilişki, anlam ile güç arasındaki ilişkinin aynısıdır.

Aynı karma söylem, düşlere özgül birer "sahne" ya da "gösteri" niteliğini kazandıran üçüncü yordam için de gereklidir. Yoğunlaştırmada ve yer değiştirmede izleklerin ya da "içeriğin" uğradığı değişiklik hesaba katılırken, "resimli temsil" (*Darstellung; figuration*) kavramı gerilemenin başka bir yönüne, Freud'un –daha önce de söz ettiğimiz zamandizinsel gerilemeden ve daha sonra sözünü edeceğimiz yersel gerilemeden ayırt etmek için– biçimsel gerileme dediği yöne işaret etmektedir.[9] Böyle "resimli temsiller" anlam çerçevesinde betimlenebilir türdendir: Bu çerçevede şunlar sayılabilir: sözdiziminin çöküşü; tüm mantıksal ilişkilerin yerini resimli eşdeğerlerinin alışı; zıtların birliği yoluyla, değillemenin tek bir nesnede temsili; açık içeriğin taklit ya da resimli bilmece niteliği taşıması; ve genellikle resimli, somut anlatıma dönüş. Tartışmanın fazlaca yoğunlaşmış olduğu ve tam olarak tuttuğu yeri birazdan tartışacağımız cinsel simgeler sorununu şimdilik bir yana bırakıp Freud'un "temsile elverişliliğin dikkate alınması"[10] adını verdiği sorunu tüm genişliğiyle ortaya koyalım. Düşlerin bu açıdan belirleyici özelliği, algıyı bellek imgesi ötesinde sanrısal bir biçimde yeniden canlandırmaya kadar giden gerilemedir. Freud bu durum için, "düş düşüncelerinin tutarlı yapısı (*das Gefüge*) çözünerek hammaddesine dönüşür"[11] diyor. Ancak, bizim az önce anlam çerçevesinde yaptığımız betimlemede algının sanrısal bir biçimde yeniden canlandırılması dediğimiz imgeler yönündeki gerileme aynı zamanda ancak "farklı sistemlerin enerji yatırımındaki değişiklikler"[12] olarak söze dökebileceğimiz bir iktisadi görüngüdür.

Daha ileriye gitmeden önce şu itiraz ileri sürülebilir: *Traumdeutung* burada Freud'un başyapıtı yayımlandıktan kısa bir süre sonra terk edeceği bir yanılsamanın yükünü taşımaktadır: Tıpkı 1895'in "Proje"si

8. GW II/III, s. 313; SE IV, s. 307-8; Fr. çev. s. 230 (169-70).

9. Biçimsel, yersel ve zamandizinsel olmak üzere üç gerileme tipi için bkz. GW II/III, s. 554; SE V, s. 548; Fr. çev. s. 451 (299) (1914'te eklenmiştir).

10. "*Die Rücksicht auf Darstellbarkeit*", GW II/III, s. 344 vd.; "*Considerations of Representability*", SE V, s. 399 vd.; Fr. çev. s. 313 (185) vd. "*L'aptitude à la figuration*".

11. GW II/III, s. 549; SE V, s. 543; Fr. çev. s. 447 (296).

12. *Agy.*

gibi bu yarı sanrısal düşler kuramının arka planında da, çocukluktaki baştan çıkarma sahnesinin gerçekliğine olan inancı fark etmek zor değildir. Söz konusu sahneye denk düşen algılama izleri, dile gelmeye çalışan bastırılmış düşüncelerin yeniden canlanması ve uygulama bulması için can atmaktadır: "Bu anlayışa göre düşler, *yakın zamanlara ait bir deneyime aktarıldığı için değişikliğe uğrayan bir çocukluk sahnesinin yerine konmuş (Ersatz) sahneler olarak* betimlenebilir."[13] Freud'a göre örnek işlevi gören bu çocukluk sahnesi modeline göre, düşlerin kalıntı niteliğindeki çekirdeği, "algılama sistemlerinin bütünüyle sanrısal bir biçimde yatırılmasından" oluşmaktadır: "Düş çalışması analizimizde 'temsile elverişlilik' dediğimiz şey, görsel olarak anımsanan ve düş düşüncelerinin değebildiği *seçici çekicilikle* bağlantılandırılabilir."[14]

Bu alıntılar açıkça gösteriyor ki Freud'un düş çalışmasında resimli temsile verdiği öncelik, bu temsili, gerçekten algılanmış ilksel bir sahnenin sanrısal bir biçimde yeniden canlandırılması saymasından kaynaklanmaktadır. Ancak, Freud'un bu varsayımına yöneltilebilecek itiraz, düş çalışması bağlamındaki temsil betimlemesinden çok, VII. Bölüm'deki yerbetimine karşıdır. Freud'un, çocukluğa ait sahneleri gerçek birer anı olarak yorumlarken kendi kendini gerçek bir algılamanın bellekteki izi ile fantazmasını birbirine karıştırmaya hükümlü kıldığında kuşku yoktur. Böyle bir durumda, yersel gerileme algıya doğru gerileme oluyor ve imgelemin kendine özgü boyutu gözden kaçıyor. Bu noktaya daha sonra döneceğiz. Şu anki konumuz açısından önemli olan yalnızca şu saptamadır: "Resimli temsil"in yani mantıksal olandan değişmeceli olana dönüşün belirgin özelliği olan biçimsel gerileme, yoğunlaştırmanın ve yer değiştirmenin ortaya koyduğuna benzer bir sorun ortaya koymaktadır: Bu temsil de bir "aktarma"dır; dolayısıyla, düş, her üç durumda da –yoğunlaştırma, yer değiştirme ve resimli temsil– çalışma niteliğindedir. Bu nedenle, bunlara karşılık veren *Deutung* da bir çalışmadır ve bu çalışma, izlekleşebilmek için ne salt dilsel ne de salt enerji alanına ait olan karma bir dile gerek göstermektedir.

Yorumun bir çalışma olması, *Düşlerin Yorumu*'yla ilgili başlıca kavramları konu alan bu incelememizde VII. Bölüm'deki yerbetime geçmeden önce son olarak ele alacağımız bir güçlüğün de anahtarı. Söz konusu güçlük, Freud'un simge ve simgesel yorum kavramlarını kullanışıyla ilgili.

İlk elde hayli rahatsız edici bir kullanım bu, çünkü Freud bir yandan kendi yorumunu simgesel bir yorumun karşısına çıkarıyor, diğer

13. GW II/III, s. 552; SE V, s. 546; Fr. çev. s. 449 (297).
14. GW II/III, s. 553; SE V, s. 546; Fr. çev. s. 450 (296).

yandan ise, *tam da resimli temsil çerçevesi içinde*, kitabın kendisinin de biraz fazla acele edilerek özdeşleştirildiği, düşlerin cinsel simgeselliğine önemli bir yer veriyor. Bu noktanın aydınlığa kavuşması bizim açımızdan çok önemli, çünkü bizim "*sorunsalımız*"daki "simge" terimi tüm çiftanlamlı anlatımlar anlamına geliyor ve yorumun eksenini oluşturuyor. Eğer simge anlamın anlamı olsaydı, Freudcu yorumbilgisinin de bütünüyle "arzunun dili olarak simge" yorumbilgisi olması gerekirdi. Oysa simgenin Freud'daki kapsamı son derece sınırlıdır.[15]

Freud, kendisininkinden önceki düş kuramlarını incelerken düşlerin yorumunda iki popüler yönteme rastlar ve birbirinden "temelden

15. Freud'daki simge kavramı üstüne sistemli bir çalışma henüz yapılmadı. Böyle bir çalışmayı başlatan M. Guy Blanchet, Freud'un simge kavramını ilk kez *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da kullandığına dikkatimi çekmişti. Yapıtın 1892 tarihini taşıyan "İlk İletişim" altbaşlıklı birinci bölümünde, simgesel bağlantı, belirleyici neden ile histerik semptom arasındaki gizli ilişkiye işaret etmektedir, dolayısıyla, açık bağlantıdan farklı bir şeydir. Aynı metinde, yine ilk kez olmak üzere, simgesel bağlantı ile düş süreci arasında koşutluk kuruluyor; önceleri histerili hastaların acı ya da ağrılarıyla sınırlı olan bu bağlantı, simgeleştirme ile bellek arasında var olup azar azar açığa çıkarılan ilişki kanalıyla tüm histeri semptomlarını içerecek biçimde genişletiliyor; simgeler böylelikle acının anımsatıcısı olmak gibi bir değer kazanıyor. Freud "anımsatıcı simgeler" deyimini kullanmıştır (*Histeri Üzerine Çalışmalar*, SE II, s. 90-3 vb). Demek ki simgeler anısı bastırılmış travmatik sahnelerin yerini tutan birer anımsatıcıdır. Gerçekten böyleyse, "İlk İletişim" başlıklı bölümde dendiği üzere "histerikler esas olarak anılarından ötürü acı çekmekte"dir (GW I, s. 86; SE II, s. 7; Fr. çev. s. 5). Anımsatıcı simgeler ise travmanın semptom biçiminde varlığını sürdürme aracıdır. Anımsatıcı simgeler, –kronik– "anımsatıcı kalıntılar"ın tersine, biçimi bozulmuş ya da histeride sözü edilen anlamda *dönüştürülmüş* durumdadır. Bu nedenle, simgeleştirmenin kapsamı, baskılamayla bağlantıda olan bütün çarpıtma alanının kapsamı kadardır (o dönemde "bastırma" ile "savunma" özdeş sayılıyordu). 1895'in "Proje"si, simgeyi bastırılmış bir travmanın yerine konmuş anımsatıcı olarak anlayan bu ilk dönemin izlerini taşır (*La Naissance, agy*, s. 361); dolayısıyla, simgeleştirme, bastırılmış anıların geri dönmesine karşı direnç vakalarında her tür ikame oluşumuna işaret olma eğilimindedir.

Demek ki "simge" sözcüğünün ilk kullanımındaki anlamı *Düşlerin Yorumu*'ndakinden daha geniş, çünkü sonradan başka yere aktarma ya da çarpıtma (*Entstellung*) adı verilecek olan her şeyi kapsıyor. Ancak, histeri semptomlarının oluşumunda deyimsel anlatımlara ayrılan aracılık rolü, sonradan simgelerin salt kültürel klişelerle sınırlı tutulacağını göstermekteydi: "Sanki ruhsal bir durumu fiziksel duruma ait araçlarla dile getirme niyeti varmış gibiydi; deyimsel söz, bunu gerçekleştiren köprü işlevini görüyordu" (1893 Ocak tarihli, "Histerik Görüngülerin Ruhsal Mekanizmaları Üzerine" başlıklı konferans, SE III, s. 34). Gerçekten de, Breuer ve Freud tarafından ortaklaşa tedavi edilen bir kadın hastanın yüzündeki ağrı, yüze vurulmuş bir şamar gibi duyumsanan bir hakareti simgeliyordu; "hayatta hiç ileri adım atamadığı" duygusuna kapılmış bir kadın hasta bu umarsızlığını bacaklarındaki –başka nedenlerle önceden beri var olan– bir ağrıyla simgelemişti. Freud, *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da gördü ki simgeleştirme hem bedenin düşsel olarak çarpıtılması hem de sözcüklerin ilksel anlamlarının yeniden canlandırılmasıdır. Daha sonra inceleyeceğimiz üzere, 1910 tarihli "İlksel Sözcüklerin Zıt Anlamları" (SE s. 11) başlıklı yazısında da belirtmeye çalışacaktır bunu.

farklı" bulur bunları: simgesel yorum ve şifre çözme yöntemi. "Bu iki yordamdan birincisi düşün içeriğini bir bütün saymakta ve bu bütünün yerine başka ve anlaşılır, bazı açılardan da örneksemeli bir içerik koymaktadır. Bu, düşlerin '*simgesel*' yorumudur ve hem anlaşılmaz hem de kafa karıştırıcı olan bir düşle karşılaşıldığı anda doğallıkla başarısız kalmaktadır."[16] Yusuf, Firavun'un düşünü yorumlarken bu yöntemi kullanmıştı; Freud'un birkaç yıl sonra yorumlayacağı *Gradiva*'nın yazarı şair Jensen de romanının kahramanına yapay ama kolay nüfuz edilir düşler atfediyordu. İkinci yöntem olan şifre çözme yöntemi, "düşü bir tür gizli belge gibi ele alır; bu belgede her işaret, değişmez bir anahtar uyarınca, bilinen bir başka işarete çevrilir".[17] Bu sözcüğü sözcüğüne çeviri, yer değiştirme ve yoğunlaştırmadan bütünüyle habersizdir. Yine de bu şifre çözme işi psikanalitik yönteme simgesel yöntemden daha yakındır, çünkü "*en masse* [toptan]" değil, "*en détail* [ayrıntılı]"[18] bir analizdir. Düşler, analizde de bu yöntemdeki gibi "karma" birer bütün, birer "ruhsal oluşumlar kümelenmesi"[19] olarak ele alınır. Dolayısıyla, serbest çağrışım yöntemi, analizi *Chiffrierverfahren*'e [şifre yöntemi] yaklaştırıp simgesel yöntemden uzaklaştırmaktadır.

Bu durumda simge fikri, simgesel yöntem fikriyle birlikte analiz alanından dışlanmış mı oluyor? Yine olumsuz nitelikteki ikinci bir anıştırma, analizde simgelere yer olduğunu düşündürüyor ve bu fikir *Düşlerin Yorumu*'nun art arda yapılan basımlarında tutarlı bir biçimde sürüyor. Freud'un bu konuda bir şeyler alabildiğim tek kişi dediği Scherner tartışmasına eşlik eden bir ima bu. Tartışma, bedensel düş kuramı çerçevesinde yer alıyor. Scherner bu dar çerçeveye kapanıp kalmış olmakla birlikte düş çalışmasının "uyanıklık durumunun engellerinden kurtulmuş olan imgelemin serbest hareketleri (*Phantasie*)"[20] olup, uyarının geldiği organın ve bizzat uyarının niteliğini simgeyle temsil etmeye (*symbolisch darzustellen*) çalıştığını gayet iyi görmüştür. Dolayısıyla burada temsil alanına girilmiş durumdadır ve Scherner, dar bir noktadan (bedensel bir uyarıcı ve organdan) hareket etmiş olmasına karşın, "simge" adlandırmasında, bedenin gerçekliğini yok edip onu sözcüğün düzanlamıyla fantastik kılma eğiliminde olan bir resimli temsil çalışması fark etmiştir. Bu yorumun kusuru antik döneme ait yorum yöntemlerininkiyle aynıdır: Tam denklik. Ama daha önemlisi, beden böylelikle fantazmaya dönüştürüldüğünde (*phantasieren*), düşlerin gereksiz birer etkinlik durumuna gelmesidir. Beden simgeciliği "uyarılmanın

16. GW II/III, s. 101; SE IV, s. 96-7; Fr. çev. s. 74 (54).
17. GW II/III, s. 102; SE IV, s. 97; Fr. çev. s. 74 (54).
18. GW II/III, s. 108; SE IV, s. 104; Freud'un metninde de Fransızcadır.
19. *Agy*; Fr. çev. s. 79 (58).
20. GW II/III, s. 230; SE IV, s. 225; Fr. çev. s. 170 (125).

serbest bırakılması" etkinliğiyle, dolayısıyla da düşün asıl kaynakları olan derin güçlerin karmaşık işleyişiyle bağlantılandırılmalıdır.

Yapıtın yeni basımları[21] boyunca simgeciliğe ayırılan yer de genişlemiştir ama, her zaman ikincil bir ortam içerisinde: Önce (V. Bölüm' de) "tipik düşler" çerçevesinde, 1914'ten sonra ise (VI. Bölüm'de) "temsil" başlığı altında. Freud'un dikkatini simgelerin özel anlamına çeken şey, bazı düşlerin tipik olmasıydı (çıplaklık düşleri, düş görenin sevdiği kimselerin ölümüyle ilgili düşler vb). Freud daha en başta yorum yöntemiyle yaklaşılması en güç olan düşlerin bunlar olduğuna dikkat çekmişti. Bu noktadan azar azar varılan sonuç, her ne kadar düş çalışmasının yordamları arasında yer almayı hak eden özel bir simge işlevi yoksa da, simgelerin özgül bir sorun ortaya koyduğuydu. Düşlerdeki tüm simge örnekleri,

beni aynı sonuca yöneltti: Düş çalışmasında ruhun herhangi bir özel simgeleştirme etkinliğinde bulunduğunu varsaymak zorunda değiliz; düşler, bilinçdışı düşüncede önceden hazır bulunan simgelerden yararlanır. Gerçekten de, simgeler, temsile elverişlilikleri (*Darstellbarkeit*) ve özellikle sansür karşısındaki serbestlikleri nedeniyle, düş oluşumunun gereklerine daha uygundur.[22]

21. Strachey'nin gerçekleştirdiği eleştirel basımın (*Standard Edition* [SE]) öncesinde, 1900 tarihli metin ile daha sonra art arda gelen ekler birbirinden ayırt edilemiyordu. VI. Bölüm'deki (E) altbölümünün ("Düşlerde Simgelerle Temsil"e ayrılmış olan kısım) esas itibariyle 1909, 1911 ve 1914 yıllarında eklenmiş olduğunu, daha sonraki basımlarda da (1919, 1921, 1922, 1930) daha başka paragraf ve notların eklendiğini bilmek önem taşıyor. İkinci ve üçüncü basımlarda bu ekler V. Bölüm'deki "Tipik Düşler" başlığını taşıyan (D) altbölümüne alınmıştı. Simgelerin temsil kuramı bağlamına aktarılması ancak 1914 basımında gerçekleşmiş, simgeler gereken aydınlığa bu değişiklik sayesinde kavuşmuştur. Freud yeni altbölümün ilk paragrafında (1925), Stekel'in *Die Sprache des Traumes* (1911) adlı çalışmasına olan borcunu kabul etmektedir; bu kabul zaten üçüncü basımın önsözünde de vardır. Freud düşüncesinin gelişme çizgisiyle ilgili ciddi incelemelerde, ayrıca Herbert Silberer'in, Havelock Ellis'in ve 1909 yılında "Kahramanın Doğuş Mitosu"nu yayımlamış olup Freud' la o dönem sıkı bir biçimde işbirliği yapan Otto Rank'ın etkileri de hesaba katılmalıdır; Freud 4, 5, 6 ve 7. basımlarda IV. Bölüm'e Otto Rank'ın "Düş ve Şiir" ve "Düş ve Mitos" adlı iki denemesini de almıştır. Kuşkusuz, 1909 yılında "Düşler ve Mitoslar" kitabı yayımlanan Karl Abraham'ın ve 1910-17 arasında düşlerle ilgili çok sayıda makale yayımlayan Ferenczi'nin etkisi de hatırı sayılır bulunacaktır. Son olarak, böyle çalışmalar Jung ile Freud arasındaki ilişkilerden oluşan bütün bir dosyanın göz önüne alınmasını gerektirir. Jung'la olan çatışma, *Traumdeutung*'un gözden geçirilmiş basımlarını anlamak açısından olduğu kadar, Freud'un Jung'dan koptuğu 1913 yılında yayımlanan *Totem ve Tabu*'yu anlamak açısından da büyük önem taşıyor.

22. GW II/III, s. 354; SE V, s. 349; Fr. çev. s. 260 (191). *Traumdeutung*'un bütününde resimli temsil ile simgeleştirme arasındaki ilişkinin ilk kez dile getirildiği yer burası. Bu bölüm 1900 tarihini taşıyan ilk basımdan itibaren hep var ve "Düşlerde Simgelerle Temsil" konusunda daha sonraki tüm gelişmelerin çekirdeği olarak görülebilir. 1914'te dördüncü basımın yapılmasından itibaren bu gelişmenin VI. Bölüm'ün E kısmındaki "Temsil Yordamları"na aktarılması, baştan itibaren fark edilmiş olanın mantıksal sonucudur. Gerçekten de, yukarıya alıntıladığımız cümle, VI. Bölüm'de

Bu cümle, geriye kalanların anahtarını veriyor bize: Temsil ortaya bir sorun koymuştur ve Freud bu sorunu açıklamak için bütün bir gerileme metapsikolojisi inşa etmiştir. Simgeleştirme sorun oluşturmamaktadır, çünkü simgelerle ilgili çalışma önceden başka yerde yapılmış durumdadır; düşler simgeleri geliştirmemekte, yalnızca yararlanmaktadır onlardan. Bu durumda, düş görenin niçin tipik düşleri konusunda çağrışımı olmadığı da anlaşılır duruma gelmektedir; düş gören, kullanıla kullanıla eskimiş, orta malı simge parçalarını tıpkı alışılmış kalıpsözler ya da yalnızca bir an için canlandırılan hayaletler gibi kullanmaktadır düşünde. Burada akla Husserl'in "tortu" kavramı geliyor. Freud da kabul ediyor bunu: "Bu simgelerden çoğunun stenodaki gibi her zaman belirli bir anlama gelmek üzere saptanmış *kısaltmalar* olup olmadığı sorulabilir ve şifre çözme yöntemine göre düşler için yeni bir anahtar oluşturma isteğine kapılabiliriz."[23] Böylelikle simge, başlangıçta simge yöntemi ile şifre yöntemini birbirinden ayıran sınırın öte yanına geçmiş oluyor. Ancak, klişeleşmiş şifre olarak net bir yer de ediniyor orada. Bu nedenle, genel simgeciliğin düşlere özgü olmayıp aynı zamanda halkın bilinçdışı temsillerinde, söylencelerde, mitos ve masallarda, atasözlerinde, yaygın sözcük oyunlarında da bulunması şaşırtıcı değil. Simgeler buralarda "düşlerdekinden" bile "daha tamdır (*vollständiger*)".[24] Düş gören bu simgeleri kullanırken, bilinçdışının çizdiği yolu izlemekten başka bir şey yapmamaktadır. Yeniden Scherner'in simgeciliği ve nevrozluların simgesel çılgınlıkları çıkıyor karşımıza: "Nevrozlar ne zaman bu simgelerin arkasına gizlenseler, bir zamanlar tüm insanların izlemiş olduğu yolları yeniden izliyorlar; hafiften üstü örtülü bir biçimde, olağan dilimizin, boş inançlarımızın ve göreneklerimizin hâlâ tanıklık ettiği o yolları."[25]

Bu nedenledir ki burada analitik yorumun yerini oluşumsal yorumun alması gerekmektedir. Simgenin özel çoklu belirlenimi, düş çalışmasının ürünü değil, kültürün önceden hazır ettiği bir olgudur. Genellikle de bugün artık yitip gitmiş olan bir kavramsal ve sözel özdeşliğin kalıntısıdır. Psikanalizin okura ya da işgüzar kullanıcısına, düşlerin çe-

temsille ilgili D altbölümünün bitiş cümlesiydi, dolayısıyla, 1914'te VI. Bölüm'e yeni eklenen E altbölümünün dayanak noktasını oluşturdu.

23. GW II/III, s. 356; SE V, s. 351; Fr. çev. s. 261 (192). 1909 tarihini taşıyan bu metin, simge ilişkisinin kurulması açısından deyimlerin oynadığı rol üstüne *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da yer alan görüşlerle bağlantılıdır. Yukarıdaki 15 no.lu dipnotta belirttiğimiz üzere, Freudcu simge kavramının izini süreceğimiz yer burası olmalıdır. 1917 tarihini taşıyan *Psikanalize Giriş Dersleri*'ndeki 10. dersin ("Düşlerde Simgecilik") incelenmesi bu yorumu doğrulayacaktır. Konuya kitabın sonunda yeniden döneceğiz: "Diyalektik", IV.

24. *Agy.*

25. GW II/III, s. 352; SE V, s. 347; Fr. çev. s. 259 (191).

virisini yaparken bunu simge çevirisine indirgememe ve simgeleri yardımcı öğe konumunda tutma uyarısında bulunması bu durumdan kaynaklanır. Yorumun asıl yolu, düş görenin çağrışımlarıdır, simgenin kendisinde hazır bulunan bağlantılar değil. Son bir nokta olarak, simgesel yorum ile analitik yorumun iki ayrı teknik olarak kaldığını ve simgesel yorumun "yardımcı sıfatıyla" ikincisine bağımlı olduğunu söylemek gerekir.[26]

Freud simge kavramını bu stenografik işaretlerle sınırlı tutmakta haklı mıydı? Simge edimselliğinin birkaç düzeyini birbirinden ayırt etmek gerekmez miydi? Alışılmış, kullanıla kullanıla eskimiş, yolun sonuna gelmiş ve artık geçmişlerinden başka bir şeyleri kalmamış simgelerin dışında, hatta, halen kullanılmakta olan, yararlı, geçmişi ve geleceği olan ve verili bir toplumla eşanlı olarak bir toplumsal sözleşmeler bütünü için güvence işlevi gören simgeler dışında, yeni anlamları taşımaya yarayan yeni simge yaratımları da yok mudur? Başka bir deyişle, simgeler ille de kalıntı mıdır? Aynı zamanda anlamın şafağı değil midir onlar? Yeri geldiğinde yeniden ele alacağımız bu tartışma nereye varırsa varsın, Freudcu sözlükte de, iktisadi açıklama çerçevesinde de bir *temsil* sorununun varlığına karşın bir *simgeleştirme* sorununun olmayışı anlaşılır bir durumdur. Ancak, Freud'un simgeye getirdiği dar sınırlar içinde bile sorun bitmemektedir, çünkü, "Analitik"in İkinci Bölüm'ünde yeniden ele alacağımız mitos psikanalizi, tam da simgeler düzeyinde geliştirilmiştir. Daha sonra ayrıntılarıyla tartışacağımız üzere, *Kral Oidipus* ve *Hamlet* yorumlarının "tipik düşler"in analizi üzerinden yürütülmesi boşuna değildir.[27]

2. "VII. BÖLÜM"ÜN "RUHBİLİM"İ

Peki, VII. Bölüm'deki sistematik ile bu zor son bölüm öncesinde geliştirilen iktisadi ve yorumsal kavramların işleyişi arasında nasıl bir ilişki var?

Karmaşık bir ilişki: Kısmen, daha önce geliştirilip örtük ya da ka-

26. GW II/III, s. 365; SE V, s. 360; Fr. çev. s. 267-8 (197).

27. Daha sonraki basımlarda Oidipus mitosuna ilişkin yorumun V. Bölüm'deki "Tipik Düşler" başlığını taşıyan (D) altbölümünde bırakılmış olması ve 1914'te yapılan köklü değişiklikten sonra da VI. Bölüm'deki (E) altbölümüne ("Düşlerde Simgelerle Temsil"e ayrılmış olan kısım) aktarılmamış olması dikkat çekicidir. Oidipus izleğinin analizine, ölüm dileğiyle, özellikle de çocukta babanın ölümü arzusuyla ilgili tipik düşlerin izi sürülerek devam edilmektedir. Gerçekten de Freud, Oidipus mitosunda daha çok "düş kaynakları"yla ilgilenmiş (V. Bölüm'ün başlığı da böyledir), düşlerin köklerini, söylence kılığındaki temsil ya da simgeleştirmelerin rolünden çok, çocukluk arzularında bulmuştur.

rışık terimlerle söze dökülmüş olanın "yardımcı temsil" yoluyla açıklanması biçiminde. Ancak, bir araya getirip eşgüdümlediği malzemenin az çok dışında kalan bir kuramı dayatma biçimindeki bir ilişki aynı zamanda. Bu nedenle kuram da gelip bizim yapıttan çıkardığımız o yarı iktisadi, yarı yorumbilgisel ve düşünülmüşten çok işletilmiş olan kavramsallığa ekleniyor.

VII. Bölüm'ün yerbetimi ustalıklı bir biçimde üç bölmeye ayrılarak aralara okumayı rahatlatmaktan çok karışıklaştıran betimsel ve klinik izlekler konmuş. İlkinde,[28] ruhsal aygıtın işleyişinde bir adet ilerleyici, bir adet de gerileyici anlam ayırt edilmesine olanak veren, yön gösterimli bir şema var. İkincisinde,[29] zaman boyutuyla donatılmış bir evrim sistemi görülüyor. Üçüncüsünde[30] ise aygıta zaman ve uzamın yanı sıra güç ve çatışma da eklenmiş.

Bu ilerleme bizim yorum düzeyinde gerçekleştirmeye çalıştığımız ilerlemeye koşut.

Diyorduk ki, yorum öncelikle gerçek düş düşüncesinin yerini saptamaya çalışır; bu yeri önce bedensel uyarıların içinde, sonra bir önceki günün kalıntılarında, daha sonra da uyuma arzusunda ararız. Yerbetim gerçek düş düşüncelerinin kaynaklandığı yer olarak kabul edilebilecek bölgeyi saptamaya yarar. Salt durağan biçimiyle yerbetimin ilk işlevi budur.

Uyuma arzusunun yersel konumu, düşlerin gerçek kökeni sayılan arzuyla karşılaştırıldığında sorunu açıklığa kavuşturacaktır. Bilindiği üzere Freud'un kendisi de düşlere uykuyla bağlantılı belirli bir işlev atfetmektedir: Bu işlevin belirgin özelliği, uykuyu koruyan eylemin yerine bir başkasını koymasıdır.[31] Uyuma arzusu öylesine önemlidir ki –Scherner'in betimlediği simgesel aktarıma karşı ağırlık oluşturan– dış uyarıların imgelere dönüştürülmesi ve her tür beden gerçekliği yitimi [fikri] bu arzuyla bağlantılandırılmalıdır. Bazı metinlere bakılırsa bunun egemen arzu olduğu bile düşünülebilir, çünkü sansürün geçiş izni verdiği uyarıcı yorumlar yalnızca uyuma arzusuyla uyum içinde olanlardır.[32] Böylelikle, "düşler kişinin uyku durumunda devam eden dü-

28. GW II/III, s. 541-55; SE V, s. 536-49; Fr. çev. s. 440-52 (291-9).

29. GW II/III, s. 570-8; SE V, s. 564-72; Fr. çev. s. 463-8 (307-11).

30. GW II/III, s. 604-14; SE V, s. 598-608; Fr. çev. s. 488-97 (325-30).

31. "Bir anlamda tüm düşler rahatlık düşleridir (*Bequemlichkeitsträume*); uykuyu kesintiye uğratmaya değil, sürdürme niyetine hizmet ederler. *Düşler uykunun bekçileridir, yıkıcıları değil.*" GW II/III, s. 239; SE IV, s. 233; Fr. çev. s. 177 (130).

32. "*Düş sansürü ve (daha sonra ele alacağımız) 'ikincil düzeltme'yle birlikte bilinçli ben'in düşlere olan katkısını oluşturan ve bilinçli ben'in odaklandığı uyuma arzusuna gelince, bu arzu, her vakada düşün oluşturulmasına katkıda bulunan güdülerden biri sayılmalıdır; her başarılı düş, söz konusu arzunun yerine getirilmesidir.*" GW II/III, s. 240; SE IV, s. 234; Fr. çev. s. 177 (130).

şünceleridir"[33] diyen Aristoteles'e geri dönüyor gibiyiz. Bu ilk güçlüğün çözümü, yerbetimseldir: Uyuma arzusu önbilinç sistemiyle bağlantılıdır; daha derinlerde yatan ve düşleri doğuran dürtüsel arzular ise bilinçdışı sisteme aittir.[34] Bu nedenledir ki aralıklı olan uyuma arzusu ile, düşlerde çıkış arayan sürekli arzu arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğu konusu, ünlü VII. Bölüm'e kadar havada kalmaktadır.[35]

Bu tartışmanın altında yatan tez şudur: Hiçbir arzu, uyuma arzusu bile, bilinçdışımızın "yok edilmesi olanaksız" ve "deyim yerindeyse ölümsüz" arzularıyla (çocuklukla ilgisi nevrozlar tarafından doğrulanan o arzularla) birleşmediği sürece etkili olamaz.[36]

Dolayısıyla, yerbetimin ilk işlevi, arzunun derinliklerini "yok edilmesi olanaksız" basamağı da kapsayacak biçimde derecelendirmektir. Belki şimdiden şunu söyleyebiliriz: Yerbetim, yok edilmesi olanaksız olanın, bu niteliğiyle şemalaştırılmasıdır: "Bilinçdışında hiçbir şey bitmez, hiçbir şey geçmez, hiçbir şey unutulmaz."[37] *Metapsikoloji Yazıları*'ndaki formül aklımıza gelmeye başladı bile: Bilinçdışı zamandışıdır. Yerbetim "zamandışılığı" resmeden yerdir.

Ancak, bu resimli temsil bir tuzaktır aynı zamanda: "Şey oluş" tuzağı. Bu nedenle Freud, yerbetime ayrılan ilk bölümden sonra, şemasının uzamsal özelliğini yumuşatıp yönelme özelliğini vurgulamaya dikkat etmiştir. Bu ayarlama için, iyi tanımladığı gerileme sorununa dönüş fırsatından yararlanır. Anımsanacağı üzere gerileme hem düşüncenin resimli olana dönüşü (biçimsel gerileme), hem de kişinin çocukluğuna dönüşü (zamansal gerileme) anlamına gelmektedir. Freud bu biçimsel gerilemeyle zamansal gerilemeye bir gerileme türü daha ekler burada: Yerbetimsel gerileme. Bu, motor kutbunda önü kesilmiş bir fikir akışının, geri dönüp algı kutbuna yönelmesi ve sanrıda son bul-

33. GW II/III, s. 555; SE IV, s. 551; Fr. çev. s. 452 (299).

34. "Uyku durumunun *önbilinç* sistemini ne gibi bir değişikliğe uğrattığını söyleyebilecek durumda değilim; ancak, uykunun ruhbilimsel özelliklerini esas olarak bu belirli sistemin zihinsel enerji yatırımındaki (*Besetzungsveränderung*) değişimlerde aramak gerektiğinde kuşku yoktur; söz konusu sistem aynı zamanda, uyku sırasında felce uğrayan hareket gücünün denetimini de elinde tutmaktadır. Öte yandan, düş ruhbiliminde, uykunun *Bd.* içerisinde ikincil değişimlerden öte bir değişime yol açtığını düşündürecek bir neden yoktur." GW II/III, s. 560; SE V, s. 555; Fr. çev. s. 456 (302).

35. "*Zur Wunscherfüllung*", GW II/III, s. 555 vd.; SE V, s. 550 vd.; Fr. çev. s. 543 (299) vd.

36. Freud'un bize anımsattığı üzere hiçbir girişimci sermayesiz ve kapitalistsiz iş yapamaz: "Düşün başlatılması için gerekli ruhsal fonları sağlayan bu kapitalist, her zaman ve hiç şaşmadan, bir önceki günün düşünceleri her ne olursa olsun, *bilinçdışından gelen arzudur*" (GW II/III, s. 566; SE V, s. 561; Fr. çev. s. 460 [305]). "Yok edilmesi olanaksız" ve "ölümsüz" kavramları için, bkz. GW II/III, s. 559, 583; SE V, s. 533, 577; Fr. çev. s. 455 (301) ve s. 572 (314).

37. GW II/III, s. 583; SE V, s. 577; Fr. çev. s. 572 (314).

masıdır. Demek ki bu üçüncü tür gerileme, ancak düşlerin analizi yoluyla açığa çıkarılabilmiş olan diğer iki tür gerilemeden ayırılamaz. Buradaki sorun, bu gerilemenin öncekilere eklenen üçüncü bir tür mü yoksa yalnızca diğerlerinin grafik gösteriminden ibaret mi olduğu sorunudur.

Freud ünlü bir düşü yorumlar burada: Cesedi yanmakta olan ölü çocuğun gelip babasını uyandırmasıyla ilgili düştür bu. Düş *sahnesinin* "ruhsal yer" olma niteliğini[38] (anatomik değil, ruhsal bir yer olmasını) sorguladığı yer burasıdır. Bu "ruhsal yer" kavramı baştan itibaren benzetmeye dayalı bir kavramdır. Ruhsal aygıt, karmaşık bir mikroskop *gibi* ya da fotoğraf makinesi *gibi* çalışmaktadır; ruhsal yer, aygıtta görüntünün oluştuğu yer *gibidir*. O nokta zaten aygıtın elle tutulur bileşenlerinden hiçbirinin denk düşmediği ülküsel bir noktadır. Dolayısıyla, bu benzetme bizi gerçek bir uzamdan çok, düzenli bir sıra oluşturan bir dizi yerin bulunduğu bir paradoksa götürüyor: "Sözcüğün tam anlamıyla söyleyecek olursak, ruhsal sistemlerin fiilen uzamsal bir sıra içinde düzenlenmiş oldukları biçiminde bir varsayıma gerek yoktur. Bazı ruhsal süreçler sırasında sistemlerin uyarılar tarafından belirlenen bir zamansal sırayla geçilmesi olgusu sayesinde değişmez bir sıra (*eine feste Reihenfolge*) oluştuğunun saptanması bize yeter."[39] Sözcüğün tam anlamıyla uzamsallık ise "yardımcı bir temsil"den ibarettir demek ki. Temsil edilmek istenen ise zihinsel aygıtın yalnızca ayrık sistemler biçiminde düzenlenmesi değil, aynı zamanda işleyişinin yönüdür.

Şimdi açıkça itiraf etmek gerekir ki bu programın uygulanması, incelemeyi şu âna değin ertelediğimiz bir yanılsamanın damgasını taşımaktadır. Freud hâlâ çocuğun erişkin tarafından gerçekten baştan çıkarıldığı kuramının etkisindedir. Bu yanılsama, gerilemenin algıdan ileri gelen ve algıya yakın bir yere yerleşen anımsatıcı bellek izlerinin çekimi olarak yorumlanmasını özendiren etmendir. Aygıtın iki "ucu"nun hareket ve algılama ile tanımlanması buradan kaynaklanıyor. Anımsatıcı bellek izleri, algılama ucunun "yakınına", eleştirel etken ise hareket ucunun "yakınına" yerleştirilmiştir. En sonra da, önbilincin "arkasında", bilinçdışı "yer almakta"dır; öyle ki, bilinçdışının bilince erişimi "*ancak önbilinç yoluyla*" olanaklıdır. Uyanık yaşamın işleyişindeki azar azar ilerleme özelliği, hareket kutbuna yönelmiştir; gerileyici yönelme ise "temsilin (*Vorstellung*) türemiş olduğu duyusal imgeye (*Bild*)" geri

38. GW II/III, s. 541 (*die psychische Lokalität*); SE V, s. 536; Fr. çev. s. 530 (291). Deyimin Fechner'den geldiğine dikkat edilmeli: *Elemente der Psychophysik*, II. Bölüm, s. 520: "Düşlerin yer aldığı sahne belki de uyanık yaşamdaki temsillerin yer aldığı sahneden farklıdır." Aktarıldığı yer: GW II/III, s. 541; SE V, s. 536; Fr. çev. s. 440 (291).

39. GW II/III, s. 542; SE V, s. 537; Fr. çev. s. 441 (292).

dönüş hareketine işaret eder.[40] Bu yerbetimi geçersiz kılan, hiç kuşkusuz, gerileyici kutbun algılama kutbu olarak nitelendirilmesidir. Bu şema, 1895 tarihli "Proje"den kalma bir kuramla (arzularla ilgili sanrı kuramıyla) sıkı bir bağlantı içindedir ve gerçek anı sayılan çocukluğa ait baştan çıkarma kuramı tarafından beslenmiştir. Freud'un gözünde belirleyici olan görüngü, harekete giden yolun kapalı olması değil, böylece bilinçten geri gönderilen düş düşüncelerinin, duyusal canlılıkları sayesinde algılamanın yakınlarında kalmış olan çocukluk anıları tarafından cezbedilmesidir. "Bu anlayışa göre düşler, *çocukluk sahnesinin daha yakın öğelere aktarma yoluyla değişikliğe uğratılmış ikameleri* olarak betimlenebilir. Çocukluk sahnesi, kendi yenilenmesine giden yolu çizemez; düş olarak geri gelmekle yetinmek zorundadır."[41] Freud'un en sonunda hatasını fark ettiği zaman bir an için sisteminin bütünüyle çökeceğini düşünmesi anlaşılır bir durumdur.[42]

Gerçekten de, bu noktada, söz konusu iki sahnenin, algılama sahnesi ile fantazma sahnesinin birbirine karıştırılması acaba *Düşlerin Yorumu*'ndaki yerbetimin doğal uzamsallıktan bütünüyle sıyrılmasını ve "ruhsal yer" fikrinin olası tüm vargılarına ulaşılmasını önlüyor mu gibi bir soru haklılık kazanıyor. Buradaki yerbetimin gösterdiği dalgalanmanın nedeni bu: Bir yanda fiziksel yerler gibi bir dizi yer tasarımı, diğer yanda hiçbir biçimde dünyaya ait olmayıp, "temsile elverişlilik" (*Darstellbarkeit*) olarak betimlenen şeyin şematik temsilinden ibaret bir "eylem sahnesi".

Yine de bu itirazların söz konusu yerbetimi temelden geçersizleştirdiğini sanmıyorum. "Gerçeklikteki baştan çıkarma" kuramı yerbeti-

40. GW II/III, s. 548; SE V, s. 543; Fr. çev. s. 446 (295). Bu gerileme hareketinde bilinçdışı tabakalardan hareket eden yatırımların çizdiği yol, algılama kutbundaki anımsatıcı bellek izlerine doğru gerileyen yoldur; böylelikle, "düşüncelerden (*Gedanken*) yola çıkıp ters yönde ilerleyerek tam duyusal canlılığa ulaşıncaya değin *algılama* sistemine yatırım" yapılması olanaklı duruma gelecektir. GW II/III, s. 548; SE V, s. 543; Fr. çev. s. 446 (295).

41. GW II/III, s. 552; SE V, s. 546; Fr. çev. s. 449 (297).

42. Bu çözülmenin aşamaları ve varsayımın söz konusu süreç karşısında gösterdiği direnç, "Wilhelm Fliess'a Mektuplar"da izlenebilir: *La Naissance de la psychanalyse*, s. 67, 112, 113, 117, 145-6, 162-3, 165 (n. 2), 170, 173, 174-5. Oysa Freud bu "görülen ve yarı yarıya anlaşılan" şeylerden 1895'ten itibaren söz etmiştir (*agy*, s. 67). Ayrıca bkz. yüceltme anıştırması, s. 173-5. Freud çocukluğa ait baştan çıkarılma sahnesinin salt fantazma kaynaklı olduğunu ancak otoanalizi yoluyla keşfedecektir (Jones, *agy*, I, s. 313; Anzieu, *agy*, s. 61). Halkbilim ve dinler tarihi incelemeleri, özellikle cinlenme olgularıyla ilgili olarak yaptığı çalışmalar Freud'a çocukluk sahnesinin gerçekdışılığını gösteriyordu (*agy*, s. 165, 166, 168). Fantazmalar için, bkz. *agy*, s. 180. Topluluğun babasının gerçekten öldürülmesi, ardından da gerçek bir Mısırlı Musa cinayeti tarihten ve budunbilimden büyük destek alınarak yeniden canlandırılmaya çalışılırken Freudcu din yorumunda yeniden beliren yanılsamanın aynı inatçı yanılsama olup olmadığı sorulmaya değer (bkz. ileride İkinci Kitap, İkinci Bölüm, III).

min yalnızca bulanıklığını açıklıyor, altında yatan nedeni değil. Bilinçdışını "zamandışı"nın simgesi olarak işaretlemek yoluyla aydınlatmaya başladığımız nokta buydu. Yerbetimin daha sonraki bölümleri de bu amaca hizmet edecek.

Freud zaman öğesini sisteme dahil ederken "gerileme" işleyişini öyküleyerek zamandizinsel yönünü açıklamaya çalışıyordu: "Düşler, bugün aşılmış olan çocukluğa ait ruhsal yaşamın bir parçasıdır."[43] Freud bu yerbetimsel-oluşumsal canlandırmaya neden gerek duymuş olabilir? Arzunun bilmecemsi bir niteliğini, yani *arzuyu yerine getirme* itkisini aydınlatmak için. Ruhsal aygıtın öyle bir ilkel durumunu tasavvur etmeliyiz ki (burada "Proje"de sözü edilen birincil süreci tanıyabiliyoruz), doyum deneyimlerinin yinelenmesi, uyarılma ile anımsatıcı imge arasında sağlam bir bağ yaratıyor olsun:

> Aynı ihtiyaç yeniden doğar doğmaz, daha önce kurulmuş olan bu bağ sayesinde ruhsal bir itki (*psychische Regung*) tetiklenecek ve o algının anımsatıcı imgesine yeniden enerji yatırılacak, böylece algının kendisi de harekete geçirilmiş, başka bir deyişle ilk doyumdaki durum yeniden canlandırılmış olacaktır. "Arzu" (*Wunsch*) adını verdiğimiz itki (*Regung*) budur; algılamanın yeniden belirmesi, arzunun yerine getirilmesidir (*Wunscherfüllung*); bu yerine getirme durumuna giden en kısa yol ise algılamanın ihtiyaçtan gelen uyarıyla tam olarak yatırılmasıdır. Ruhsal aygıtın ilkel bir durumunda, çizilen bu yolun gerçekten geçildiğini ve dolayısıyla arzunun sanrılı bir kipte sonlandığını varsaymamamız için hiçbir neden yok. Demek ki bu ilk ruhsal etkinlik, bir *algılama özdeşliğ*ine yöneliktir; başka bir deyişle, ihtiyacın doyunmasıyla-bağlantılı algılamanın yinelenmesi amacını gütmektedir.[44]

"Yerine getirme"nin en kısa yolu böyle. Gelgelelim, bu en kısa yol bize gerçekliğin öğrettiği yol değil; düş kırıklığı ve başarısızlık bize gerilemenin anımsatıcı imgede durdurulmasını ve düşünce dolambacının (*Denken*) icat edilmesini öğretmiş durumda. Bu ikincil sistem, oluşumsal açıdan, sanrılı arzunun ikamesidir (*Ersatz*). Şimdi, düşlerin yerbetimsel gerilemesi hangi anlamda aynı zamanda zamansal gerilemedir, anlayabiliyoruz. Bu gerilemeyi harekete geçiren öğe, sanrılı arzunun ilkel aşamasına duyulan özlemdir. Birincil sisteme olan bu dönüş, resimli temsilin de anahtarıdır.[45]

43. GW II/III, s. 573; SE V, s. 567; Fr. çev. s. 464-5 (308).

44. GW II/III, s. 571; SE V, s. 565-6; Fr. çev. s. 463-4 (307-8).

45. "Tüm psikonevrotik semptomları kapsayacak bir kuram gerçekten de şu tek önermede doruğa ulaşıyor: *Onları da bilinçdışına ait arzuların yerine getirilmesi sayabilmeliyiz*" (GW II/III, s. 574; SE V, s. 569; Fr. çev. s. 466 [309]). Burada Hughlings Jackson'ın değinisine yapılan gönderme ilginçtir: "*Find out all about dreams and you will have found out all about insanity* [Fransızca metinde de İngilizcedir: "Düşlerle ilgili her şeyi bulun, delilikle ilgili her şeyi de bulmuş olursunuz" (ç.n.)]".

Düşlerin Yorumu'nun "Birincil ve İkincil Süreçler – Bastırma" başlığı altındaki üçüncü ve son bölümünde ruhsal aygıt kuramı yeniden elden geçirilerek uzam ve zamandan başka güç ve çatışmayla da donatılıyor. Bu değişikliği dayatan, düş çalışması üzerine, özellikle de tüm düş mekanizmalarının bağlı sayıldığı bastırma öğesi üzerine yeniden düşünülmesidir. Başlangıçta salt yerbetimsel olan bakış açısı, düş düşüncelerinin bilinçdışı *içindeki* kökeni sorunuyla bağlantılıydı. Bu nedenle, söz konusu kökenin bir "yer" olarak, algılama yönündeki gerilemenin ise aygıtın bir ucuna doğru gerileme olarak temsil edilmesi doğaldı. Şimdi önemli olan ise sistemin sınırlarındaki ilişkilerdir: Dolayısıyla, "yer"lerin yerine farklı "uyarı boşaltım" süreçleri ve türleri konulmalıdır: "Burada bir kez daha, yerbetimsel temsil tarzının yerine dinamik bir temsil tarzını koyuyoruz."[46] Dinamik açıdan bakınca, birincil süreç uyarıların serbestçe boşaltılmasına yönelirken, ikincil süreç bu akışın durmasını ve yatırımın dingin yatırıma (*ruhende Besetzung*) dönüşmesini hedeflemektedir. "Proje"den beri tanıdığımız bir dildir bu: Söz konusu olan ise, hangi sistemin egemen durumda olduğuna bağlı olarak, uyarı boşaltımının "mekanik koşulları"dır (*mechanische Verhältnisse*).

Bu sorun nasıl bir anlam taşıyor? Buradaki mesele, hoşnutsuzluk yoluyla düzenlemenin, sonra da değişmezlik ilkesinin yazgısıdır. Freud'un tüm çabası ikincil süreci hoşnutsuzluk yoluyla düzenleme çerçevesinde tutmaktır. Bu amaçla, bastırmayı "bir dış tehlike tarafından harekete geçirilip acının önceden temsili yoluyla elde edilen kaçış" modeline göre canlandırır Freud. Bastırma, "algılama önündeki ilk kaçışın yinelenmesinden başka bir şey olmayan anıdan" bir tür "kaçınmadır (*Abwendung*)".[47] Freud'a göre "*ruhsal bastırmanın* modeli ve ilk örneği budur."[48] Anı imgenin böylelikle terk edilmesi iktisadi açıdan hoşnutsuzluktan tasarruf yoluyla düzenleme olarak yorumlanabilir. Bu ketleme koşullarında olup bitene ikincil süreç adı verilecektir.[49]

Dolayısıyla, burada "Proje"ye göre yeni olan hiçbir şey yok. Tam tersine, dikkatli okur "Proje"nin, ikincil süreç betimlemesi konusunda *Düşlerin Yorumu*'na oranla ilerde olduğunu fark edip şaşıracaktır. *Düş-*

Burada, ruhsal aygıtla ilgili salt yerbetimsel şemaya Jackson'un işlevsel kurtuluş şeması eklenmiş oluyor.

46. GW II/III, s. 615; SE V, s. 610; Fr. çev. s. 497 (311).

47. GW II/III, s. 606; SE V, s. 600; Fr. çev. s. 490 (326).

48. *Agy.*

49. *Traumdeutung*'da dendiği üzere: "Aklımızdan çıkarmayalım, bastırma kuramının anahtarıdır bu: *İkinci sistemin bir temsile yatırımda bulunabilmesi ancak o temsilden kaynaklanabilecek hoşnutsuzluğun önüne geçebilecek durumdaysa olanaklıdır*" (GW II/III, s. 607; SE V, s. 601; Fr. çev. s. 491 [327]).

lerin Yorumu'nda "Proje"ye göre kaydedilen gerileme bize bu yerbetimin anahtarını verebilir ve ne kadarının alıkonmayı hak ettiğini gösterir.

Gerçekten de *Düşlerin Yorumu*'nda ikincil sürece ilişkin açıklamalar konusunda çarpıcı ölçülerde cimri davranılmıştır; *sanki aygıtın ileriye doğru işlemesi ikincil süreci ilgilendirmiyormuş gibidir*. Bilincin rolüyle ilgili, "Proje"yi doğrulayan dağınık birtakım notlara rastlanır kuşkusuz; burada da bilinç hem çevresel uyarıların erişimine açıktır, hem de haz ve hoşnutsuzlukların erişimine; "ruhsal niteliklerin duyu organı" diye adlandırılmasının nedeni budur. Bilinçlenmenin yazgısı burada da önbilincin çekirdeği olan sözel imgelere bağlıdır: Bu imgeler nedeniyle, haz-hoşnutsuzluk yoluyla olan düzenlemede karışıklıklar ortaya çıkar. Yatırımların akışı artık hoşnutsuzluk ilkesi yoluyla otomatik olarak düzenlenmemektedir; şimdi bilinci haz-hoşnutsuzluk göstergelerinden daha başka göstergeler de kendine çekebilmektedir. Bu da gayet olasıdır, çünkü dilsel simgeler sistemi Freud'un ikinci "duyu yüzeyi" (*Sinnesoberflächen*) adını verdiği şeyi oluşturur. Bilinç şimdi yalnızca algıya doğru değil, önbilinç düşünce süreçlerine doğru da dönmüştür. "Proje"deki iki dereceli gerçeklik sınaması burada da karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki, tuhaftır, *Düşlerin Yorumu*'nda geliştirilen yön de budur; ileriye doğru giden bu yolda karşımıza çıkan, düş çalışmasının bir başka sürecidir: Henüz sözünü etmediğimiz, Freud'un "ikincil düzeltme" (*Bearbeitung*) adını verdiği süreç. Bu süreç, düşlerin içerisinde bile, düşü hem uyanıklığa hem de hayale yakınlaştıran bir ilk yorum, bir akılcılaştırma oluşturmaktadır.

Sorun açıkça ikincil sürece gelip dayandığında *Düşlerin Yorumu*'ndaki bu kısalık daha da çarpıcı bir duruma geliyor. Örneğin, ben örgütlenmesi tarafından ketleme ile, algılanmış niteliklerin ayırt edilmesi arasındaki ilişki gibi "Proje"de büyük önem taşıyan bir sorun burada geliştirilmemiştir; "algı özdeşliği"nden[50] ayırt edilen ve daha yukarıda anlattığımız yargı kuramından alınan "düşünce özdeşliği"ne ayrılmış satırların bilmecemsi niteliği buradan kaynaklanmaktadır. Bize sistemin kopma noktası gibi görünmüş olan noktaya, haz ilkesinden kurtulma noktasına yaklaşma açısından *Düşlerin Yorumu* "Proje"nin çok gerisindedir. Freud, kuşku bırakmayacak bir açıklıkla şöyle diyor: "Demektir ki düşünmenin hedefi kendisini hoşnutsuzluk ilkesinin tek düzenleyici olduğu durumdan gitgide daha çok kurtarmak ve düşünce etkinliği sayesinde, duygulanımın gelişmesini, işaret işlevi görmesine yetecek minimum düzeye indirmek olmalıdır."[51] Ayrıca, bilmecemsi bir anlatımla, "bilincin" "fazla yatırım" (*Überbesetzung*) yoluyla elde edil-

50. GW II/III, s. 607; SE V, s. 602; Fr. çev. s. 491 (327).
51. GW II/III, s. 608; SE V, s. 602; Fr. çev. s. 491 (327).

miş bir "incelmişlik" olarak üstlendiği görevi betimliyor Freud.[52] Burada karşımıza çıkan, "Proje"deki sorundur: Gözlemde bulunan düşünceden bilişsel sürece geçiş sorunu. Bilişsel süreç, algılanan gerçekliğin belirttikleriyle değil, düşünülen gerçekliğin belirttikleriyle iş gören süreçtir.

Düşlerin Yorumu ikincil sürecin incelenmesinde "Proje" kadar uzağa gitmiyorsa, bunun nedeni bambaşka bir sorunla uğraşmasıdır. "Proje"nin, nörologların kullanımına sunulmuş eksiksiz bir ruhbilim olması amaçlanmıştır. *Düşlerin Yorumu*'nda açıklanmaya çalışılan ise düş çalışması gibi *tuhaf*, şaşırtıcı (*befremdendes*) bir olgudur. Aygıt neden bu kadar sık olarak ilerleme değil gerileme yönünde işlemektedir? *Düşlerin Yorumu*'nun sorunu budur; "düşünce"nin sorgulanmasını, ikincil sürecin birinciye oranla kaydettiği *gecikme*'den ve birincil sürecin ikinci üzerindeki sınırlayıcı etkisinden daha az önemsemesinin nedeni budur. Birincil süreç gerçekten birincildir; "baştan" itibaren (*von Anfang an*)[53] varolur; ikincil süreç ise gecikmelidir ve hiçbir zaman kesin bir biçimde yerleşmez.[54]

Ünlü VII. Bölüm'ün yönelimi böyle; oradaki asıl sorun, birincil sistemin yok edilemezliği. Haz-hoşnutsuzluk ilkesinin yerini hiçbir zaman bütünüyle başka bir şey almadığından, değişmezlik ilkesi *bizim* olağan hakikatimiz olarak kalmaktadır. Dolayısıyla, sistemi çökertecek olan bir şey, doğrulayacak olanın yanında önemsiz kalmıştır. Sistemi doğrulayan ise insanın kendini haz-hoşnutsuzluk ilkesinden kurtaramayışıdır. Yukarıda "düşünce"nin bu ilkeden ancak "kurtulma eğilimi" gösterebildiğinden söz etmemizin nedeni budur.

Bu "ruhbilim"in en temeldeki kastının böyle olduğu, son sayfalarda bastırma olgusuna ayırılan yerle de doğrulanıyor.[55] Herhangi bir yer değil bu ayırılan. Freud, söz konusu yapıtında konuyla ilgili olarak yap-

52. Freud, az yukarıda da şunları yazmıştır: "Belirli koşullarda, o amaçla yatırımda bulunulmuş (*Zielbesetze*) bir dizi düşünce, bilincin dikkatini kendine çekebilir; bu düşüncelere bilinç aracılığıyla 'fazla yatırım'da (*Überbesetzung*) bulunulur." GW II/III, s. 599; SE V, s. 594; Fr. çev. s. 485 (323).

53. GW II/III, s. 609; SE V, s. 603; Fr. çev. s. 492 (327).

54. "İkincil süreçlerin gecikmeli olarak ortaya çıkması (*vespäteten Eintreffens*) sonucu, varlığımızın gerçekleşmek isteyen bilinçdışı arzu itkilerinden (*Wunschregungen*) oluşan temeli, önbilincin anlayış ve ketleme yetisinin erişimi dışında kalır. Önbilincin rolü, bilinçdışından gelen arzu dürtülerine hedeflerine ulaşmalarının en iyi yollarını göstermeye indirgenmiştir artık. Bu bilinçsiz arzular daha sonraki tüm ruhsal çabalarımız için bir sınırlama oluşturur ve söz konusu çabalar bu sınırlamaya boyun eğmek zorunda kalır; yapabilecekleri tek şey o arzuları bir derece daha yüksek amaçlara yöneltmek ve yükseltmektir. İkincil sürecin gecikmesinden (*Verspätung*) doğan bir başka sonuç da geniş bir anımsatıcı malzeme alanının önbilinç yatırım erişiminin dışında kalmasıdır." GW II/III, s. 609; SE V, s. 603; Fr. çev. s. 492 (328).

55. GW II/III, s. 609-14; SE V, s. 604-9; Fr. çev. s. 492-5 (327-30).

tığı son analizi, ikincil sistemin birinciye oranla gösterdiği gecikme konusundaki kötümser görüşlerinin yakınına yerleştirmiş: Bastırma, gecikmeye yazgılı olan, her zaman çocuksuluğun, o yok edilemezin tuzağına düşebilecek bir ruhsallığın olağan rejimidir; yenilgiye uğratılması olanaksız olan o temelden yükselen arzunun hoşnutsuzluk yolunda durdurulabilmesi ancak bir dönüşümle, bastırmanın ta kendisi olan bir duygulanım dönüşmesiyle (*Affektverwandlung*) olanaklıdır.[56] Bu sonuçları yaratan ikincil sistem olsa da, az önce "düşünce" adını verdiğimiz şeye erişmiş değildir bu sistem; duygulanımların dönüştürülmesi yoluyla, haz-hoşnutsuzluk ilkesi içindeki işleyişe indirgenmiş durumdadır. Bunun sonucu olarak, önbilinç, hoşa gitmez duruma gelmiş düşüncelerinden vazgeçmekte ve haz-hoşnutsuzluk ilkesi böylece doğrulanmaktadır. Freud'un bu vargısı, daha önceki fikri –ikincil sistemin geç ortaya çıktığı ve birincil sistemin yok edilemezliği fikrini– doğruluyor: "Bastırmanın olmazsa olmaz koşulu, en baştan itibaren önbilinçten kurtarılmış bir küme çocukluk anısının varlığıdır (*Vorhandensein*)."[57]

Böylelikle, ayrı ayrı ele aldığımızda bizi şaşırtmış olan iki nokta bir anda anlaşılır duruma gelmiş oldu: Bunlardan biri, değişmezlik ve hoşnutsuzluk ilkeleri açısından *Düşlerin Yorumu*'nun bize "Proje"den daha geride görünmüş olmasıydı; oysa, düşlerin tanıklık ettiği ve model oluşturduğu gerileme tam da insanın değişmezlik ve hoşnutsuzluk ilkelerini aşma yetisine sahip olmadığını kanıtlamaktadır. Bizi şaşırtan ikinci nokta, VII. Bölüm'deki yerbetimin bize iki yön arasında, bir nesne gerçekliği ile doğadaki uzamdan başka bir sahne gerektiren sürece yardımcı basit temsil arasında gidip geliyor gibi görünmüş olmasıydı. Freud'un çocukluk sahnesini gerçek anılar sayma yanılsaması bu gidip gelmeyi ancak kısmen açıklıyor; yerbetimin uzamsallığı sonuçta insanın kölelikten özgürlüğe ve mutluluğa geçme yetisine, ya da –her ne kadar temelde eşdeğer terimlerse de– daha az Spinozacı, daha çok Freudcu terimlerle söyleyecek olursak haz-hoşnutsuzluk ilkesi yoluyla düzenlenme durumundan gerçeklik ilkesine geçme yetisine sahip olmadığını anlatıyor. VII. Bölüm'ün art arda üç denemede odaklandığı "aygıt", *"Şey" olan* ve hep öyle *kalan* insandır.

56. "*Burada karşımıza hükmün* (Verurteilung) *yani reddeden yargının* (Verwerfung durch das Urteilen) *çocukluk aşaması çıktı.*" Cümlenin bu bölümü ne GW II/III, s. 609'da var, ne de SE V, s. 604'te; ancak, ilk Almanca baskıda yer alıyor (s. 446). Bu anlamlı metin, Fransızca çeviride alıkonulmuş (s. 492 [328]). Yargıya dayalı ret konusunda bkz. "Bastırma" adlı yazı: "Bastırma, reddin ilk aşamasıdır; kaçışla ret arasında bir aşama."

57. GW II/III, s. 610; SE V, s. 604; Fr. çev. s. 493 (328).

III. *Metapsikoloji Yazıları*'nda Dürtü ve Temsil

Düşlerin Yorumu'nda, "Proje"nin kalıtı olan kuram ile yorum çalışmasının ortaya koyduğu kavramsallığı birbiriyle uyumlu kılma işi tam olarak başarılamadı. Bu nedenle, VII. Bölüm yapıtın organik gelişmesinin bir miktar dışında kaldı. Uygulamadaki bu tutmazlık, yorum çalışmasının içerimlediği anlam dili ile yerbetimin içerimlediği yarı fiziksel dil arasındaki eşgüdümün henüz kusursuz olmadığına işaret.

Bu sorunsalın olgunluğa eriştiği metinler, aynı zamanda analitik söylemin iki gereği arasında denge kuran ve hemen tümü savaşın patlak verdiği yıllarda yazılmış olan *Metapsikoloji Yazıları*'dır.[1] Bu yazılar bir yandan *ilk yerbetim* (bilinçdışı-önbilinç-bilinç) adı verilen betimlemedeki yerbetimsel-iktisadi bakış açısını tutarlı bir biçimde izlekleştirirken, bir yandan da bilinçdışının anlam dünyasıyla yeniden nasıl (bizzat bilinçdışı "içerisinde", dürtü [*Trieb*] ile temsil [*Vorstellung*] arasındaki yeni bir eklemlenme yoluyla) tümleştirileceğini gösteriyor: Dürtülerin bilinçdışında sunulabilmesi (*repräsentiert*) ancak temsil (*Vorstellung*)[2] yoluyla olanaklıdır. Biz tartışmayı bütünüyle bu *Vorstel-*

1. 1915'te yazılmış beş yazı ("Dürtüler ve Gelgitleri", "Bastırma", "Bilinçdışı", "Düş Kuramına Metapsikolojik Ek" ve "Yas ve Melankoli"), Freud'un başlangıçta "Metapsikolojiye Giriş Yazıları"nı oluşturmak üzere planladığı on iki metinden günümüze ulaşanlardır (bkz. SE XIV, s. 105-7). Bu beş metin, GW X'da ve SE XIV'te yer almıştır. Onlara eklenebilecek metinler: "Psikanalizde Bilinçdışı Kavramı Üzerine Bazı Gözlemler", GW VIII, 430-9; SE XII, s. 260-6; *Métapsychologie*, s. 9-24; ve özellikle, "Narsizme Genel Bakış" (1914), GW X, s. 138-70; SE XIV, s. 73-102; Fransızca çevirisi, *Société Française de Psychanalyse*'in (Fransız Psikanaliz Derneği) ticari olmayan bir yayınındadır (Paris, 1957).

2. *Vorstellung* ve *repräsentanz* sözcükleri çevirmenlere büyük güçlükler çıkarıyor [elhak, Türkçeye çevirirken de öyle! (ç.n.)]; *den Trieb repräsentierende Vorstellung* (GW X, s. 264) gibi bir söz nasıl çevrilir? *Collected Papers* (Toplu Yazılar) IV, s. 98'de şöyle çevrilmiş: "*The ideational presentation of an instinct.*" [Fransızca metinde de İngilizcedir. Türkçesi: "Dürtünün temsil yoluyla sunulması".] SE XIV, s. 166'daki çevirisi ise şöyle: "*The idea which represents an instinct*" [Dürtüyü temsil eden fikir]. Demek ki İngilizler, en az Kant'a ve Schopenhauer'a kadar giden somut örneklere karşın *Vorstellung* sözcüğünü "*representation*" olarak çevirmekten vazgeç-

lungs Repräsentanz ya da temsil nitelikli sunum kavramına yakınsaklaştıracağız. Anlamın anlamla yorumlanması ile enerjilerin sistemlerdeki yerleşimi yoluyla açıklamanın kesişip örtüşmesi temsil nitelikli sunum kavramında olup bitiyor. Dolayısıyla, ilk hareket dürtüye *dönen*, ikincisi ise dürtünün temsil nitelikli belirtisinden *başlayan* bir hareket olacak. Buradaki soru, *Metapsikoloji Yazıları*'nda iki bakış açısının (güç ve anlam açısından bakan iki görüşün) kaynaştırılması konusunda *Düşlerin Yorumu*'ndakinden daha çok başarı gösterilmiş olup olmadığıdır.

Demektir ki geçmemiz gereken iki güzergâh var. Bunlardan birincisi bizi bilincin varsayılan kanıtından, anlamın arzu konumundaki kökenine kadar geri götürecek. Bu ilk hareket, geriye kalan her şey yazgıdan (*Schicksal*) ibaret olmak üzere, hem yerbetimsel-iktisadi amaca, hem de dürtü (*Trieb*) kavramının oluşturduğu amaca yönelik olacak.

Ancak, bunun ardından yolu bir kez de tersinden kat etmemiz gerekecek; dürtü gerçekten de Kantçılıktaki şey gibidir: aşkın olan = X; bunun gibi, dürtüye de hiçbir zaman kendisini işaretleyen ve temsil eden dışında ulaşılamaz. Dolayısıyla, bu durum bizi dürtü sorunsalından dürtünün temsilcileri sorunsalına götürüyor.[3]

Tutarsızlık bütünüyle yok olacak mı? Enerjiye dayalı söylemle anlam söylemi arasındaki bu uzaklık kalkacak mı ortadan? Okumakta olduğunuz bölümün sonunda da hâlâ sorulmuş olarak kalacağında kuşku bulunmayan bir soru bu. Yine de hiç değilse böyle olma zorunluluğunun nedenini anlayabileceğiz.

mişler; *idea* ve *ideational* sözcüklerinin de Locke ve Hume geleneğinde ciddi destekleri var. *Vorstellung* Fransızcaya ancak *représentation* [temsil] diye çevrilebilir. Demek ki güçlük temsille ya da duygulanımla ilgili dürtülerin ruhsal ifadesi ya da temsili anlamına gelen *Repräsentanz* sözcüğünün çevrilmesinde ortaya çıkıyor. Benim önerim, *Collected Papers*'ın çevirmenlerine uyularak *Repräsentanz* sözcüğünün *présentation* [sunum] diye çevrilmesidir.

[İngilizceye çeviren, Paul Ricoeur'ün izniyle bu konuda SE çevirisine uyduğunu, dolayısıyla *Vorstellung* sözcüğünü *idea* diye, *Repräsentanz* sözcüğünü ise *representative* diye çevirdiğini belirtiyor. (ç.n.)]

3. "Diyalektik", II. Bölüm'de (s. 362) bu ikili hareketi dönüşlü düşünce felsefesi çerçevesinde yeniden ele almaya çalışacağız. İlk hareket *vazgeçme* olacak; düşünce bu yolla, bilinç yanılsamasından, ilk eldeki aldatıcı *cogito* yanılsamasından bütünüyle sıyrılmaktadır; ikinci hareket *yeniden sahip çıkma*, anlamın yorum yoluyla yeniden başlatılması hareketidir. Arzu köküne ulaşmak için, dönüşlü düşüncenin kendini söyleme ait bilinçli anlamın tasarrufundan kurtulmaya bırakarak, merkezin dışına, farklı bir anlam-yerine kayması gerekmektedir; gelgelelim, arzuya ancak yer değiştirdiği kılıklarda ulaşılabilmesi nedeniyle, arzunun konumunu dönüşlü düşünceye katmak ancak arzu işaretlerinin yorumlanması yoluyla olanaklıdır.

1. YERBETİMSEL-İKTİSADİ AÇIYA VE DÜRTÜ KAVRAMINA ULAŞILMASI

Bu soruşturmamızın başlangıcında kendimize kılavuz olarak, 1912 tarihini taşıyan "Psikanalizde Bilinçdışı Kavramı Üzerine Bazı Gözlemler"[4] başlıklı yazı ile 1915 tarihli "Bilinçdışı" konulu büyük denemenin ilk iki bölümünü alabiliriz.

Bu yazıların önemi öncelikle Freud'un savunusu denebilecek nitelikte olmalarından kaynaklanıyor. Yazılardan birincisinde uzman olmayan okurlar için, ikincisinde ise bilimci okurlar için olmak üzere bilinç kavramının savunulabilir duruma getirilmesine çalışılıyor (her ikisinde de bilinçle ilgili önyargıların bulaştığı felsefecileri ikna etme çabasına girişilmeksizin!). Ama daha da önemlisi bu yazılarda yerbetimin, bir bakış açısını, yorum çalışmasında üstünde düşünülmeksizin işleme sokulmuş olan bir karşı-görüngübilimi, tersine çevirme işleminden ileri gelmiş gibi görünmesidir. Bu tersine çevirmeyi Freud'un kılavuzluğunda izlekleştirmeye çalışacağız.

Düşüncenin hareketi, "bilinçdışı" teriminin hâlâ sıfat olduğu betimleyici bir kavramdan, terimin ada dönüştüğü sistematik bir kavrama götürüyor bizi. Bizim *Ics* biçiminde [Fr. "*Inconscient*" (Türkçesi *Bd.*, bilinçdışı)] çevirdiğimiz *Ubw* kısaltması, betimleyici anlamın yitimine işaret ediyor. Yerbetimsel bakış açısına ulaşmak demek, sıfat olarak "bilinçdışı"ndan, ad olarak "bilinçdışı"na, bilinçdışı olma niteliğinden bilinçdışı sistemine geçmek demektir. Dolayısıyla bir indirgeme, tersinden bir *epokhe* söz konusudur burada, çünkü önceleri en iyi bilinen şey olan bilinç şimdi askıya alınmış, en az bilinen durumuna gelmiştir. Gerçekten de başlangıçta bilinçdışı olma niteliği hâlâ bilince göre anlaşılmaktaydı; yalnızca yok olmuş, ama yeniden ortaya çıkabilecek olanın temel niteliğine işaretti. Bilinmeyen durumunda olan, bilinçdışı tarafıydı. Bilinçdışını kabul ediyor ve onu bilinçten ödünç aldığımız belirtilerle yeniden kuruyoruz, çünkü anıları yiten de odur, anıların yeniden belirdiği yer de o. Böylesine bir bilinçsiz temsilin varlığını nasıl sürdürdüğünü ve yok oluş durumu içinde nasıl kaldığını bilemesek de, bu ilk bilinçdışı kavramını örtülülük olarak tanımlarken bilince göre bir tanım yapmış oluyoruz.[5]

4. Önce İngilizce olarak *Proceedings of the Society for Psychical Research*'te (cilt 26, Kısım 66, 1912), daha sonra da Almanca olarak *Intern. Ztschft f. Psychoanalyse*'de (No. 1, 1913) yayımlanmıştır.

5. GW VIII, s. 433; SE XII, s. 262; GW X, s. 266; SE XIV, s. 167; Fr. çev. s. 94.

Bu bilinçdışının dinamik temel nitelikleri ele alınır alınmaz, betimleyici bakış açısından psikanalizin gerektirdiği sistematik bakış açısına geçiş de gerçekleşmiş oluyor. Hipnoz sonrası telkin olguları, histerik izleklerin korkunç gücü, gündelik yaşamın psikopatolojisi vb bizi "bu güçlü bilinçdışı düşünceler"e[6] bir etki atfetmek zorunda bırakıyor. Ancak, psikanaliz deneyimi bizi daha ileri gitmeye ve engelleyici güçler tarafından bilinçten dışlanmış "düşünceler" (*Gedanken*) kavramını oluşturmaya zorluyor. Tersine çevrilme durumunu güdüleyen de bu enerjiyle ilgili şemadır. Önce bilinçdışı kipliği vardır (Freud artık "bilinçdışı ruhsal edimler"den söz etmektedir); daha sonra bilinçli duruma gelme bir olanak olarak eklenmekte ya da eklenmemektedir. Bilinç her durumda ortada olmayıp, bilinçdışının başına gelendir. Direnç engeli, bilinçli duruma gelme olgusunun bir aşma, bir ihlal gibi temsil edilmesini dayatır; bilinçli duruma gelmek demek, ...*-den içeri* girmek demektir; bilinçsiz durumda olmak ise bilinç*ten uzaklaşmış* olmaktır.[7] Yerbetimsel temsil uzaklarda değil bu durumda. Gerçekten de, burada bilinçli duruma gelmenin iki kipi var: olanaklı ve kolay olması durumunda yalnızca önbilinçten, yasaklanmış, "kesilmiş" olması durumunda ise bilinçdışından söz ediliyor. Dolayısıyla, üç etken (*instance*) söz konusu: *Bd.*, *Öb.*, *B.* Enerjiyle ilgili düşüncelerin yerbetimsel düşüncelerle daha bu noktada nasıl da bağlantılı olduğu görülüyor. "Yer"ler vardır, çünkü *güç* ilişkileri niteliğindeki dışlama ilişkileri (direnç, savunma, yasaklama) vardır. Böylelikle *Düşlerin Yorumu*'ndaki VII. Bölüm'ün düzeyine geri dönmüş oluyoruz. Gerçekten de, düşler Freud'a bilinçdışının sonul kanıtını sağlamış oluyor: bizi bilinçdışına hem ayrı bir yer hem de özgün bir *yasallık* atfetmek zorunda bırakan, düş çalışmasıdır, "başka yere aktarma" ya da "çarpıtma" etkinlikleridir: "Bilinçsiz ruhsal etkinliğin yasaları bilinçli ruhsal etkinliğin yasalarından esaslı ölçülerde farklıdır."[8] Aynı biçimde, bilinçdışı süreçlerin ve yasaların keşfi de bizi "bir sisteme ait olma" fikrini oluşturmaya çağırır ki asıl psikanalitik bilinçdışı kavramı da budur. Bütünüyle görüngübilim dışı bir bakış açısıdır bu. Artık bilincin bilmeceleri bilinçdışının işareti işlevini görmemektedir; bilinçdışı artık bilinçli bir "var olma"yla karşılaştırmalı olarak "örtülü" diye tanımlanmamaktadır; "bir sisteme ait olma" olgusu bilinçdışının kendi kendisi için koyutlanmasına olanak vermektedir.[9]

6. GW VIII, s. 434-5; SE XII, s. 263; Fr. çev. s. 17.
7. GW VIII, s. 434; SE XII, s. 263; Fr. çev. s. 15-6.
8. GW VIII, s. 438; SE XII, s. 265-6; Fr. çev. s. 22-3.
9. "Çeşitli süreçlerinden bilinçsiz olduğunu ayırt ettiğimiz sisteme, daha iyi ve daha az bulanık bir terim bulunmadığı için 'Bilinçdışı' adını veriyoruz. Bu sistemi Almancada '*Unbewusst*' sözcüğünün kısaltması olan *Ubw* harfleriyle anmamızı öneriyo-

"Bilinçdışı" ("*Das Unbewusste*") başlığını taşıyan büyük metinde, daha önce dinamik düzey dediğimiz ara düzeye ulaşmış durumda olduğumuz varsayılıyor; bilinçdışı, bastırılmış ama baskılanmamış ya da yok edilmemiş olanın var olma tarzı/kipidir. Bu nedenle, bilinçten dışlanmış olmak ve bilinçli duruma gelmek birbiriyle bağlılaşık ve birbirinin tersi olan iki değişmedir ve şimdiden yerbetimsel olarak nitelenebilir, çünkü bilinçten dışlanmanın ya da bilince erişmenin belirleyicisi olan bir bariyer vardır, yerbetimi oluşturan da odur. Bilinçdışının gerekçelendirilmesi bu düzlemde bilimsel bir zorunluluk niteliği kazanıyor; bilinç metni boşluklu, kesilmiş bir metindir; bilinçdışı varsayımını kabul etmek metne anlam ve tutarlılık getiren bir eklemede bulunma çalışması demektir.[10] Gerekli olduğu kadar meşru da olan bir varsayım bu, çünkü her ne kadar psikanalizde bundan ikinci bir bilinç değil, bilinçsiz bir ruhsallık çıkarsıyorsak da, başka birinin bilincini o kişinin tutumundan yola çıkarak inşa etmemiz ile söz konusu varsayım arasında temel bir farklılık bulunmuyor. Bu tartışmanın altında yatan fikir, bilincin, bırakınız ilk kesinlik olmayı, bir *algılama* olduğudur; Kant'ın dış algılamaya uyguladığı eleştirinin bir benzerine çağrı çıkaran bir algılama. Freud, algılama olarak adlandırmakla, bilinci hem sorunsallaştırmış, hem de gelecekte bilince yapacağı "yüzelsel" görüngü muamelesini hazırlamış oluyor. Bilinçli ve bilinçsiz olmak eninde sonunda ikincil özelliklerdir: Önemli olan, ruhsal edimlerin, dürtülerle ve dürtülerin hedefleriyle olan ve kendi iç bağlantılılıkları ile, tâbi oldukları ruhsal sisteme göre değişen ilişkileridir.

İşin doğrusu şu ki Freud bilinçlilik ve bilinçsizlik özelliklerini hiç hesaba katmama isteğini ancak ileride sözünü edeceğimiz ikinci yerbetimde gerçekleştirecektir. "Bilinçli" ve "bilinçsiz" sözcüklerindeki betimleyici ve sistematik anlam belirsizliğine karşın ilk yerbetimde sistemlerin adlandırılmasında bu terimleri kullanmayı biz de sürdürecek ve sistemle ilgili anlamları *Bd.*, *Öb.*, *B.* kısaltmalarıyla vereceğiz. Freud'un bilinçliliği anımsatan sözcükler lehine tek bir neden göstermesi dikkat çekicidir: Bilincin "tüm araştırmalarımızın hareket noktasını oluşturduğu."[11] Bu konuya yeniden döneceğiz.

Bilinç en az bilindiği durumdadır burada, çünkü bilinçli duruma gelmek demek belirli koşullarda algılama nesnesi durumuna gelmek demektir. Bilinç sorusu, bilinçli duruma gelme sorusuna dönüşmüştür ve bu soru da büyük bölümüyle *dirençlerin* baskılanmasıyla örtüşmektedir.

rum. 'Bilinçdışı' teriminin psikanalizde edindiği üçüncü ve en önemli anlamdır bu." (GW VIII, s. 439; SE XII, s. 266; Fr. çev. s. 24).

10. GW X, s. 265; SE XIV, s. 166-7; Fr. çev. s. 92-3.

11. GW X, s. 271; SE XIV, s. 172; Fr. çev. s. 104.

Freud, yalnızca dinamik olan bir bakış açısından yerbetimsel bakış açısına olan bu geçişi anlamlı kılabilmek için, görünüşte saçma olan bir sorunun rizikolarını göze almış oluyor: Bilinçli duruma gelmek, bilinçsiz sistemin bilinçli sisteme "dönüştürülmesi"yse (*Umsetzung*), kendi kendimize sorabiliriz: Bu aktarma yeni bir ruhsal yere (*in einer neuen psyschichen Lokalität*) ikinci bir yazılmaya (*Niederschrift*)[12] eşdeğer midir, yoksa aynı malzemeyle ilgili olarak aynı yerde olup biten bir durum değişikliği mi söz konusudur? Freud bu sorunun çapraşıklığını itiraf ediyor, ama yerbetimsel bakış açısı ciddiye alınmak isteniyorsa bu sorunun sorulması gerektiğini de ekliyor.[13] Sorunun ciddiye alınması ancak bu ruhsal yerin (*Lokalität*) anatomik yerleştirmelerle (*Örtlichkeiten*)[14] karıştırılmaması koşuluyla olanaklıdır. Dolayısıyla Freud, en azından geçici olarak, bir yerden diğerine geçiş ve bir temsilin iki ayrı yere kaydedilmesi gibi çocuksu ve kaba bir varsayımın kabul edilmesini öneriyor. Nedir bu saçmalığın nedeni? Freud'un burada analitik uygulamayı anıştırması dikkat çekicidir; en çocuksu, en kabasından bir doğalcı açıklama, yorumda fiilen olup bitene en sadık olan açıklamadır sanki. Freud demektedir ki, sıkıntısının anlamını kendisine iletmekte (*mitteilt*) olduğumuz bir hastaya eskiden bastırmış olduğu temsili söylediğimizi varsayalım; hasta rahatlamaz, iyileşmez de, çünkü dirençleri onu hâlâ o temsilden ayırmakta ve kendisine söz konusu temsili yeniden reddettirmektedir. Demek ki o temsil hem işitsel anıların bilinçli bölgesine kaydedilmiştir, hem de bilinçdışına; dirençler eriyip yok olmadığı sürece de bilinçdışına kapatılmış olarak kalacaktır. Dolayısıyla, "çifte kaydetme", bir temsilin bilinç yüzeyindeki statüsü ile, bastırıldığı derinliklerdeki statüsü arasındaki farkı kayda geçirmenin geçici bir yolu olmaktadır. Bu çifte kayıt kuramının neden ve nasıl aşılabileceğini daha sonra göreceğiz.

Salt betimsel bir *gizillik* kavramından yerbetimsel sistem gibi sistematik bir kavrama geçişi *gerekçelendirmiş* olduk. Şimdi bu bakış açısını tersine çevirme işini *gerçekleştirmemiz* gerekiyor. Husserl'ci *epokhe* "bilince indirgeme" iken, Freudcu *epokhe* kendini "bilincin indirgenmesi" olarak koyuyor ortaya. Ters *epokhe*'den söz etmemizin nedeni bu.[15] Gelgelelim, bu tersine çevirme işlevi ancak dürtüyü (*Trieb*)

12. GW X, s. 273; SE XIV, s. 174; Fr. çev. s. 107. Bu çeviri "ikinci bir kayda" biçiminde de yapılabilir.

13. *Agy.*

14. GW X, s. 273; SE XIV, s. 175; Fr. çev. s. 108.

15. Freudcu psikanalizin belirgin özelliği olan bilinç *epokhe*'sini Husserl'ci *epokhe* ile zıtlaştırmak ancak bir ilk yaklaşımda olanaklı. İkisi arasındaki karşılaştırmayı "Diyalektik"in ilk bölümünde çok daha ileri götüreceğiz. Orada ortaya çıkacak farklılık da çok daha incelikli olacak.

yazgı (*Schicksal*) gibi diğer her şeyin dahil olduğu bir temel kavram (*Grundbegriff*) olarak koyutlamamız durumunda olanaklıdır. Bu ikame işleminin anlaşılabilmesi için Freudcu yaklaşımın görüngübilim karşıtı özelliklerini ayırt etmeyi sürdürmeye çalışacağım. Tersine çevrilmiş *epokhe*, bir yandan bizim bilincin karşı karşıya olduğu şey anlamında "nesne"yi kılavuz edinmeye son verdiğimiz ve onun yerine dürtünün "amaçları"nı koyduğumuz, diğer yandan da, "'nesneler'i gören kişi" ya da "'nesneler'in, kendisi için göründüğü kişi" anlamında "özne"yi kutup saymaya son verdiğimiz anlamına gelmekte, kısacası, bilinç sorunsalı anlamında özne-nesne sorunsalından vazgeçmek gerekmektedir.[16]

Freud'un ruhsal kılavuz olarak "nesne"yi terk etmesi, "Dürtüler ve Gelgitleri" başlıklı yazısında olup bitiyor. Bu makalede, daha önce *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de ulaşılmış olan bulgular izleklestiriliyor.

Freud, dürtüyü, deneysel bilimlerdeki gibi deneysel olguların sistemli bir biçimde ilişkilendirilmesini sağlamakla görevli temel kavram olarak koyutlarken betimlemeci zemini terk edip sistematik zemine geçtiğinin bilincindedir.[17] Bu sistemleştirme bazı uzlaşmalar ("uyarıcı", "ihtiyaç" ve "doyum"un tanımları) kadar, bazı varsayımlar da (*Voraussetzungen*) içeriyor; varsayımların ilk sırasında, değişmezlik varsayımını, başka bir deyişle "haz-hoşnutsuzluk dizisine ait duygular yoluyla otomatik düzenleme"yi[18] buluyoruz. Bu varsayım ise haz-hoşnutsuzluk nitelikleri ile "ruhsal yaşamı etkileyen uyarıcı miktarları (*Reizgrössen*)"[19] arasında denklik bulunduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla, bulunduğumuz zemin, bildiğimiz nicel kuram zeminidir; *Proje*'den bu yana zaten hiç ayrılmamış olduğumuz zemin.

Dürtü kavramıyla, yerbetimini iktisadın içinde hareket etmeye zorlamış oluyoruz: "Her dürtü bir etkinlik parçasıdır."[20] Oysa iktisadi bakış açısına göre amaç kavramı nesne kavramından önce gelir: "Dürtü-

16. Görüngübilimin terimlerini anımsatan "kılavuz olarak nesne", "kutup olarak özne" sözlerini bilerek kullanıyorum. Ancak, böylece yıkıma uğrayabilecek olan bir görüngübilim, bir bilinç ruhbiliminden ibarettir; aşkın kılavuz olarak nesnenin ve dönüşlü ve düşünsel "Ben" olarak öznenin yeniden ele geçirilebilmesi için, bilincin karşı karşıya olduğu şey anlamında "nesne"nin ve bilincin kendisi anlamında "özne"nin yitmesi gerekmektedir. Bu izleği "Diyalektik", II. Bölüm'de sistematik bir biçimde ele alacağız.

17. Freud yöntembilim üstüne en önemli metinlerinden birini bu dolayımla yazmıştır: GW X, s. 210-1; SE XIV, s. 117-8; Fr. çev. s. 25-6. Burada ruhbilimdeki tanım, temel kavramlar, uzlaşım [*convention*] ve deney arasındaki ilişkiler, deneysel doğa bilimleri modeline göre kurulmuştur. Bkz. ileride "Diyalektik", I.

18. GW X, s. 214; SE XIV, s. 120; Fr. çev. s. 32.

19. GW X, s. 214; SE XIV, s. 121; Fr. çev. s. 32.

20. *Jeder Trieb ist ein Stück Aktivität*, GW X, s. 214; SE XIV, s. 122; Fr. çev. s. 34.

nün amacı/hedefi her zaman doyumdur; doyuma ise ancak dürtü kaynağındaki uyarılmışlığın ortadan kaldırılmasıyla ulaşılabilir."[21] Nesne, amaca göre tanımlanmaktadır artık; bu ikisi birbirine göre tanımlanmamaktadır:

> Dürtünün nesnesi, amaca ulaştıracak şey ya da yoldur. Dürtü açısından bakıldığında bu etmen ilksel olarak dürtüye bağlanmış olmayan ve ancak doyuma ulaştırma yetisi sayesinde bağlanabilen, en değişken etmendir.[22]

Nesne bu niteliğiyle, dış dünyaya ait bir nesne (*Gegenstand*) olabileceği gibi, kişinin kendi bedeninin bir parçası da olabilir. Freud, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de amaçla nesne arasındaki bu diyalektiği bulgulayıp açıklığa kavuşturuyor.[23]

"Dürtünün gelgitleri"ne de bu yeni amaç ve nesne sorunsalından yola çıkılarak varılıyor. Uyarının kaynaklarıyla (*Quelle*) ilgili inceleme biyolojinin alanına girdiğinden, bizler dürtüyü ancak amaçlarıyla biliriz; ruhbilimin kapsamına giren yalnızca dürtülerdir. Bunu söylemek şu anlama gelir: Ele aldığımız aygıt ruhsal bir aygıttır ve haz-hoşnutsuzluk yoluyla olan düzenleme de, nicel olmakla birlikte, yine ruhsal bir düzenlemedir.

Freud, "Dürtüler ve Gelgitleri"nde, bu "gelgitler"le ilgili, her ne kadar bilerek sınırlı tutulmuş olsa da sistematik bir bakış sağlıyor. Gerçekten de, önceden kabul edilecek bir varsayım daha çıkıyor karşımıza: Ben'e ait (ya da korunmacı) dürtüler ile cinsel dürtüler arasındaki ayrım. Ancak, bu varsayım, değişmezlik varsayımıyla aynı düzlemde yer almıyor. Değişmezlik varsayımı, genel nitelikteydi; iki tür dürtü arasında ayrım yapan varsayım ise yalnızca çalışılmaya yönelik türden; nitekim daha sonra üstünde çalışılacaktır da. Bu varsayım kabaca biyologların beden [soma] ile tenasül hücreleri arasındaki ayrımlarına denk düşüyor ve psikanaliz uygulamaları için de iyi bir araç olduğu anlaşılıyor, çünkü cinsel dürtülerin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan, klinik çalışmalar olmuştur. Amacın nesne karşısındaki üstünlüğünün en açık seçik olduğu yer cinsel dürtülerdir; Freud bu dürtüler arasında karşılıklı temsil ilişkisi olduğuna, rahatlıkla nesne değiş tokuşunda (*vikarierende*)[24] bulunabildiklerine işaret etmektedir.

Cinsel dürtülerle ilgili bu sınırlamayı dikkate almak kaydıyla, dürtünün gelgitleri tablosunu sistematik sayabiliriz. Gerçekten de, *Düşle-*

21. *Agy.* 22. *Agy.*

23. "Cinsel çekiciliğin geldiği kişiyi *cinsel nesne* olarak adlandıralım, dürtünün ittiği edimi ise *cinsel hedef* olarak." (GW V, s. 34; SE VII, s. 135-6; Fr. çev. *Trois essais*... s. 20.) İlk denemeye egemen olan etmen, "nesne açısından" olan sapmalarla "hedef açısından" olan sapmalar arasındaki ayrımdır.

24. GW X, s. 219; SE XIV, s. 126; Fr. çev. s. 42.

rin Yorumu'nda ele alınan tek nokta olan bastırma, şimdi artık, dürtülerin kendi tersine çevrilmesi (*Verkehrung*) ve yine dürtülerin kişinin kendisine karşı dönmesi (*Wendung*) ile yüceltme arasında kalmıştır. (Bu denemede yüceltme ele alınmıyor, yalnızca tersine çevrilme ve kendine dönme inceleniyor; Freud'un bastırma konusuna ayrılmış başka bir denemesi var.)

Ancak, tersine çevrilmeyi ve kendine dönmeyi anlamanın *hedeflenen nesne* çerçevesinde anlaşılamayacağına dikkat edilmelidir; tersine, hedeflenen nesnenin kendisi de iktisadi çerçevede yeniden yorumlanacaktır. Röntgencilik-teşhircilik biçiminde zıtlaştırılan çiftte tersine çevrilme etkin rolden edilgen role geçerken değişen, hedeftir; sadizm-mazoşizm çiftindeki tersine çevrilmede ("başkası" olan içerikten "ben kendim" olan içeriğe [*inhaltliche Verkehrung*][25] çevrilme) ise amaç –acı çektirmek– değişmemektedir, değişen yalnızca nesnedir. Ancak, bu "tersine çevirme"yi "tersine döndürme" terimiyle de dile getirebiliriz, çünkü mazoşizm kendi ben'ine yönelmiş bir sadizm sayılabilir, teşhircilik de seyirciliği kendi bedenine çevirmektir. Burada bizi ilgilendiren, bu çeşitli gelgitlerin özel olarak incelenmesi değil, bu yapılanmanın ilkesidir. Bu açıdan en dikkate değer nokta, nesne kavramının kendisinin, libidonun iktisadi dağılımı uyarınca yeni bir kalıba dökülmesidir.

Ancak, nesne kavramının iktisadi açıdan böyle yeni bir kalıba dökülmesi, peşi sıra öznenin de yeni bir kalıba dökülmesini getiriyor. Ben ile öteki arasındaki rol değiş tokuşu, yalnızca sadizm-mazoşizm çiftinde değil, röntgencilik-teşhircilik çiftinde de, kutup oluşturan bir özne ile onunla karşı karşıya olan nesne arasındaki ilişkiyle ilgili tüm sözde kanıtları genel olarak sorgulamayı zorunlu kılıyor. Özne-nesne dağılımının kendisi bir iktisadi dağılım. Bu nedenledir ki Freud, sadizmden mazoşizme dönüşle ilgili olarak, özne değiş tokuşunun karşısına konumlandırdığı "narsistik nesne"ye[26] dönüşten söz etmekten çekinmiyor. Birincil narsizmle ve narsizme olan her tür dönüşle ilgili olarak narsistik nesneden söz etmek, "dürtüsel amacın aracı olarak nesne" tanımını uygulamaktan başka bir şey değil. Bu açıdan bakıldığında narsizm, hem nesnelerin hem de özne ile nesnenin karşılıklı konumlarının birbiriyle değiş tokuş edilebildiği geniş bir iktisadın içinde yer almaktadır. Aynı hedefe yönelik olarak nesneler birbiriyle değiş tokuş edildiği gibi, etkin rolden edilgen role, bakmaktan bakılmaya ya da ötekine acı ver-

25. GW X, s. 219; SE XIV, s. 127; Fr. çev. s. 43. Bu metin, Freud'un birincil mazoşizm fikriyle henüz karşılaşmadığı bir döneme ait. Bkz. "The Economic Problem of Masochism" (1924), GW XIII, s. 371-83; SE XIX, s. 159-70; Fr. çev. *Revue Fr. de Psychan.* II, 2, 1928, s. 212-23. Bu kavrama daha sonra döneceğiz (bkz. II. Kitap, Üçüncü Bölüm/I).

26. GW X, s. 224; SE XIV, s. 132; Fr. çev. s. 52.

mekten kendine acı vermeye geçişte ben ile öteki de birbiriyle değiş tokuş edilmektedir. Bu dönüşümlerle, bu iktisadi değiş tokuşlarla ilgili olarak narsizm başlıca kerteriz işlevini görmekte, bir şeyi sevmek ile kendi kendini sevmek arasındaki kökensel kargaşayı temsil etmektedir. Freud bu kargaşayı adlandırmak için aynı değerde olmak üzere ya "narsistik nesne"den ya da "yatırım yapılmış ben"den söz ediyor.

Bu değiş tokuş yapısı Freud'un *yansıtma* karşıtı olarak Ferenczi' den alınma bir deyimi –büyük başarı kazanacak ve aynı ölçüde de kötüye kullanılacak olan *içe yansıtma* deyimini– benimsemesini sağlamıştır. Dış dünyanın önemsiz, tek haz kaynağının öznenin kendisi olduğu narsistik bir aşamanın varlığı kabul edilirse, "dış dünya/iç dünya" ve "dünya/ben" ayrımı bir iktisadi bölünme süreci olur: Ben'in kendi bünyesine alıp "haz-ben'e" (*Lust-Ich*)[27] ait varlık olarak değer biçtikleri ile, düşman olarak, hoşnutsuzluk kaynağı olarak reddettikleri arasındaki bir iktisadi bölünme süreci. İç ile dış arasında aşk ekseninde (aşkı benle haz kaynakları arasındaki ilişki olarak anladığımız varsayımıyla) yer alan bu bölünme ayrıca nefret eksenindeki bir bölünme süreci tarafından karmaşıklaştırılır. Aşkın gerçekte bir "ikinci zıddı"[28] da bulunmaktadır; sevilen nesnenin, haz-ben açısından zıddı hoşnutsuzluk, korunma dürtüleri açısından zıddı ise, nefret edilesi ne varsa onların tümüdür. Olağan koşullarda nesne dediğimiz şey –sevilen ya da nefret edilesi nesne– ilk elde verili olmayıp, iç ile dış arasında iki dizi halindeki bölünmenin sonucudur; bu son sonucu narsizmin başlangıç aşamasından ayırt etmek için, "nesneye yönelme aşaması"ndan söz edebiliriz.[29]

Bu sürecin bitiminde iktisadi açıdan yeniden inşa edilmiş olan şeyin görüngübilimdeki anlamıyla tam tamına "nesne" olduğu söylenebilir. Freud, "Dürtüler ve Gelgitleri" denemesinin sonunda olağan dile döner: Bizi çeken nesneden *söz ederiz*; bu nesneyi sevdiğimizi *beyan ederiz*; seven kişinin *biz* –nesne karşısında bütün benimiz– olduğumuzu söyleriz, sevenin ya da nefret edenin dürtü olduğunu söylemeyiz; sevme ve nefret etme fiillerinin nesneye tâbi kılındığı dilsel kullanımın haklı görülebilmesi için, nesneye yönelme işlevinin oluşumu tamamlanmış, aşk ile nefretin, deyim yerindeyse kendi zıt nesnelerini ve kendi öznelerini oluşturdukları bir arzu dönemine ulaşılmış olmalıdır. Nesnenin tarihi nesneye yönelme işlevinin tarihidir ve bu, arzunun tarihinin ta kendisidir. Burada bizi ilgilendiren, bu tarihin kendisi –ünlü aşamalar kuramı[30]– değil, taşıdığı yöntembilimsel anlamdır; Freud'da nes-

27. GW X, s. 228; SE XIV, s. 59. 28. *Agy.*

29. GW X, s. 229; SE XIV, s. 137; Fr. çev. s. 60.

30. Freud *Yeni Konferanslar*'ında bu aşamalara genel bir bakış sunar, SE, XXII, s. 98-102; Fr. çev. s. 134-40.

ne, anlık bilinçle donanmış bir ben'e hemen sunulan bir şey olmayıp, iktisadi bir işlevin değişkenlerinden biridir.

Benle nesneler arasındaki bu iktisadi değiş tokuş öyle bir noktaya kadar götürülmelidir ki, hem nesne bir dürtü hedefinin işlevi durumuna gelsin, hem de ben'in kendisi bir dürtü hedefi olsun.[31] Narsizmin psikanalize katılmasının anlamı budur. Kuşkusuz, bu birincil narsizmi hiçbir zaman yüz yüze tanımıyoruz. Bu nedenle Freud "Narsizm Üzerine"de belirtilerin yakınsaklaşması yordamıyla yol alıyor: Narsizm önce, kişinin kendi bedenine bir aşk nesnesi muamelesini yaptığı, sapkınlık olarak narsizmdir; korunma dürtülerinin libidinal tamamlayıcısı olarak narsizm. Buna, şizofreniklerin, libidoyu nesnelerden geri çekmiş ama fantazmada yerine başkasını da koymamış gibi gerçekliğe gösterdikleri kayıtsızlığı ve ilkel halklarla çocuklarda düşüncenin gücüne fazla yüksek bir değer biçilmesini de ekleyelim. Ayrıca, hasta kişilerin ve hastalık hastalarının kendi içine kapanması ve son olarak, uyku bencilliği de var. Tüm bu durumlarda bildiğimiz tek şey, yatırılan enerjinin geri çekilmesidir. Ancak, bu geri çekmeleri, ikincil narsizme dönercesine birincil narsizme dönüş gibi algılarsak, kurama yeni bir anlaşılırlık *katmış* oluyoruz; yerbetimsel-iktisadi bakış açısına ulaşılmasını taçlandıran bir anlaşılırlık. Narsizmin işin içine girmesi dürtü kavrayışımızı derinleştirmiştir; bizi dürtüleri herhangi bir özne-nesne ilişkisinden daha köklü olarak tasarlamak zorunda bırakmaktadır bu kavrayış. Dürtüler benle nesneler arasındaki her tür enerji dağılımı boyunca varlığını sürdüren birer enerji kaynağına dönüşmüştür. Nesne seçiminin kendisi de narsizmle bağlılaşık bir kavram durumuna gelmiş, narsizmin dışına çıkış anlamını kazanmıştır; bu açıdan bakıldığında ortalıkta narsizmin dışına çıkılmasından –ve narsizme geri dönülmesinden– başka bir şey yoktur.

Tartışmamızda yeri geldiğinde, özdeşleşme ve yüceltme kuramında narsizm kuramının önemli bir uygulamasını göreceğiz. Bu açıdan, Freud'un narsizmle ilgili makalesi 1920-24 yazılarına oranla şaşırtıcı bir ilerleme gösteriyor ve yerbetimin ben-id-üstben biçimindeki yeni sıralamaya göre değişeceğini haber veriyor. Gerçekten de Freud, bazı başka uygulamaları da (*paraphrenia** düzeneği, narsistik nesne seçimi,

* *paraphrenia*: Genellikle geç başlayan şizofreniler için kullanılan bir terim (ç.n.)

31. "Zur Einführung des Narzissmus", GW X, s. 138-70; SE XIV, s. 73-102; *Collected Papers* IV, s. 30-59; Fransızca çevirisi, *Société Française de Psychanalyse* yayını, 1957, s. 1-34. Dönüşlü düşünce felsefesi için, narsizmin işin içine katılması en yüksek sınama olacaktır; kendi kendisini dolaysız algılayışı içindeki özneyi bırakmak gerekecektir: İlk hakikat olan *Düşünüyorum, ben -im*'in yerini, boşa çıkartılmış bir *cogito* alır. Tüm görüngübilimin indirgenmesindeki son noktayla birlikte, *cogito* bunalımında da son noktaya ulaşılmıştır. Bkz. ileride "Diyalektik", s. 402.

cinsel nesneye, dişilliğe fazla değer biçilmesi) ele aldıktan sonra, ideallerin oluşmasını narsizmin yer değiştirmesine bağladığı hatırı sayılır fikri ortaya koyuyor.[32] Bu önemli buluşun tüm sonuçlarını elde edebilecek durumda değiliz henüz. En azından şunu öğrenmiş olduk ki öznenin şu anki ben'ini ölçtüğü ideal, tam da narsizm aracılığıyla, libido kuramına tâbi olabilir. *İdeal* ile *narsizm* arasındaki bu kısa devre son derece kışkırtıcıdır: Bize bencilliğin zirvesi gibi gelen şey ile karşısında ben'in silindiği bir idealin ululanması arasındaki bu suç ortaklığı sayesinde idealler de dürtünün yer değiştirme bilançosuna dahil olmaktadır. "Analitik"te İkinci Bölüm'ün eksenini bu nokta oluşturacak.

Bununla birlikte, Freud'un idealleştirme ile narsizm arasındaki ilişkiler bağlamında andığı bir başka terim var ki onu bizim düşünsel çabamıza şimdiden katabiliriz: "Dürtüler ve Gelgitleri" başlıklı makalede dürtünün dördüncü gelgiti olarak bildirilen *Yüceltme* etmeni. Freud şöyle diyor orada:

> Yüceltme, nesne libidosuyla ilgili bir süreçtir ve dürtünün bir başka hedefe yönelip cinsel doyumdan uzaklaşmasından ibarettir. Bu süreçte vurgu cinsel hedeften uzaklaştıran sapmadadır. İdealleştirme, nesneyi büyüten ve ruhsal açıdan ululaştıran bir süreçtir, bu arada nesnenin doğasında bir değişme olmaksızın. İdealleştirme ayrıca ben libidosu alanında olabileceği gibi, nesne libidosunda da olabilir. Örneğin, bir nesneye cinsel açıdan aşırı değer verilmesi o nesnenin idealleştirilmesidir. Demek, yüceltmenin dürtüyle ilgili bir sürece işaret etmesi ve idealleştirmenin nesneyle ilgili bir süreç olması açısından, iki kavramı birbirinden ayrı tutabiliriz.[33]

İdealleştirme ile yüceltmenin birbirinden ayırt edilmesini gerektiren nedenlerden biri bu. Ancak, dahası var: Bir ideale, yüceltme işi başarıya ulaşmaksızın da boyun eğilebilir. Nevrotikler tam da, yüceltme gizilgücü düşükken, bir ben ideali oluşturmak yoluyla, dürtülerine devasa yükseklikte talepler dayatılan kurbanlardır. İdealleştirmenin başarılı olabilmek için yüceltmeye gerek duyduğu açıksa da, yüceltmeyi her zaman başaramaz, çünkü zorla elde edemez onu.[34] Burada çok

32. "Bu ideal ben şimdi, çocuklukta fiili ben'in yararlandığı bir duruma, kendine âşık olma durumuna yöneliyor. Öznenin narsizmi, yer değiştirmiş olarak bu yeni ideal ben'de ortaya çıkıyor; yeni ben de tıpkı çocuksu ben gibi, her tür kusursuzluğu buluyor kendinde. Libido alanında her seferinde görüldüğü üzere burada da kişinin bir kez haz duymuş olduğu durumdan elde edeceği doyumu reddedemediği ortaya çıkıyor. Kişi, çocukluğunun narsistik kusursuzluğundan vazgeçmek istemiyor; gelişmesi sırasında başkalarının uyarılarından sıkıntı duyması ve kendi yargısının uyanması nedeniyle o kusursuzluğu koruyamadıysa, onu yeni bir ben ideali biçiminde yeniden kazanmaya çalışıyor. İdealim diye önüne koyduğu şey, çocukluğunun yitirilmiş narsizminin ikamesidir; kendi idealinin kendi kendisi olduğu zamanların ikamesi." (GW X, s. 161; SE XIV, s. 94; Fr. çev. s. 24.)

33. GW X, s. 161; SE XIV, s. 94; Fr. çev. s. 25.

34. GW X, s. 161; SE XIV, s. 94-5; Fr. çev. s. 25.

önemli bir şeye temas etmiş olduk: İdeal oluşumunun bir kısa yolu bulunuyor; ancak daha sonra, birincil görüngü olarak mazoşizmi de işin içine kattıktan sonra anlayacağımız bir tür zor olgusudur bu. Yüceltme ise tam tersine bir tür yumuşak dönüştürmedir. Bunu anladıysak, yüceltmenin bastırmadan hayli farklı bir gelgit olduğunu da anlayabiliriz: "Yüceltme, ben'in taleplerini, işin içine bastırmayı *katmaksızın* karşılamanın bir yoludur."[35]

Yine de, tüm bunlar ancak birinci yerbetimden ikinciye geçişte ve –"Narsizm Üzerine" başlıklı yazıda daha önce önerildiği üzere– "özel bir ruhsal aygıt"ın işin içine katılmasıyla anlam kazanabilecektir. Söz konusu aygıt, üstben olacaktır. Dahası da söylenmeli: Üstben sorusuyla birlikte sorulan, ben sorusu olmaktadır ve bu soru artık, öncelikle bilinçdışının bilinç kanıtlarına bağımlı kılınmış konumunu aşma peşindeki bir yerbetimin izlekleştirdiği tek soru olan bilinç sorusuyla tam tamına örtüşmemektedir.

İkinci yerbetim ve bunun ortaya çıkaracağı yeni sorunlar üstünde şimdilik pek durmaksızın narsizm ile nesne libidosu arasındaki ilişkilerle ilgili araştırmamızı biraz daha ileri götürebilmek için, belki de en etkileyici örnek olmak üzere son bir örneği anabiliriz: Freud'un hayranlık duyulası küçük denemelerinden birini, "Yas ve Melankoli"yi[36] ayırdığı *yas çalışması* örneği. Yas, bir çalışmadır: "Yas her zaman, sevilen bir kişinin ya da onun yerini alan ülke, özgürlük, ideal vb gibi bazı soyutlamaların yitirilmesine duyulan tepkidir."[37] Kişiyi bütünüyle meşgul eden yas çalışması, kişinin kendini –dış dünyaya olan ilginin yitirilmesi, yiten nesneyle ilgili olmayan her tür etkinlikten uzak durmak gibi– bazı işaretleri iyi bilinen bu işe bütünüyle vermesi, acı (*Schmerz*) iktisadından daha aşağı olmayan büyük bir sorun oluşturur (geçmeden önce, *Schmerz*'in *Lust-Unlust* çiftindeki hoşnutsuzluktan bütünüyle farklı bir şey olduğunu belirtelim). Bu acı iktisadı bizi narsizmle nesne libidosu arasındaki ilişkilerin ta temeline götürüyor. Gerçekten de, gerçeklik sınaması sevilen kişinin artık var olmadığını gösterdiğinde libido o nesneye olan tüm bağlarından vazgeçmek zorunda kalır; libido isyan eder; ve gerçekliğin buyruğunu ancak azar azar, yitirilen nesnenin her anısına ayrı ayrı büyük enerji yatırımları pahasına yerine getirir.

Ben'i soğurup ketleyen bir çalışmadır bu; bittiğinde ben yeniden serbest kalır ve ketlenmekten kurtulur. Ne var ki, melankoli bu özelliklere belirleyici bir öğe ekler: Kişinin kendilik duygusunda (*Selbstge-*

35. GW X, s. 162; SE XIV, s. 95; Fr. çev. s. 25.

36. "Trauer und Melancholia", GW X, s. 428-46; SE XIV, s. 243-58; Fr. çev. *Métapsychologie*, s. 189-220.

37. GW X, s. 428-9; SE XIV, s. 243; Fr. çev. s. 189.

fühl)[38] azalma. Bu azalmaya kişinin kendine yönelik acımasız bir eleştiri eşlik eder ve bu da bizi bir kez daha üstben sorunsalının eşiğine götürür: Gözlemleyen ve eleştiren o etken (*Instanz*) gerçekte vicdanın (*Gewissen*)[39] temelidir. Bizim için burada önemli olan, bu etkenin yapısı değil, melankolik ben'in kendi kendine yönelttiği suçlamalar içinde, eskiden sevilen nesneye yöneltilen suçlamaların (*Ihre Klagen sind Anklagen*) şimdi ben'e yöneltilmesidir. Nedir bu olup biten? Şu: Libido, başka bir nesneye gideceğine ben'e çekilmiştir ve ben'in, terk edilmiş olan nesneyle özdeşleştirilmesi işine koyulmuştur; diğerine vurulacak darbeleri ben'e vurmak için; yitiren ve kötü muamele gören, ben'dir.

Böylelikle, Freud'un nesneyle narsistik özdeşleşme adını verdiği yeni bir süreci aydınlatmış oluyoruz: Nesneye yönelik sevginin yerine özdeşleşmenin konması.[40] Özdeşleşme bu niteliğiyle daha sonra ağır sorunlar koyacaktır ortaya: Burada ise bizim nesne seçimi ile narsizm arasındaki daha gizli bir ilişkiyi keşfetmemize yardımcı olan bir işaret oluşturuyor. Gerçekten de, bu sürecin olanaklılığı için, 1) nesne seçimi, belirli koşullarda ilk narsizme kadar *gerileyebilmelidir*; öyle görünüyor ki bu gerileme için nesne seçiminin narsistik bir temeli bulunmalıdır; yasta eksik olan bu gerilemedir; 2) ayrıca, sevilen nesnenin yitimiyle bir anlamda serbest kalan nefret bileşeninin narsistik özdeşleşmeye sığınabilmesi ve bu sayede kendi kendini suçlamaya dönebilmesi için, söz konusu aşk ilişkilerinin büyük bir kararsızlık içinde olması gerekir; demek ki ikinci bir gerileme daha vardır: Sadizm aşamasına dönüş. Vicdan, pişmanlık ve kendi kendini cezalandırma düzeneği için bu da büyük bir önem taşıyacaktır.

Peki, denecektir, yas melankoli olmadığına göre narsizmle olan bütün bu ilişkiler yasta yoktur. Gelgelelim, durum hiç böyle değil. Me-

38. Bu deyim, "Narsizm Üzerine"nin sonunda, Adler'in kuramlarıyla ilgili tartışma bağlamında yer alıyor. GW X, s. 166-70; SE XIV, s. 98-102; Fr. çev. s. 29-34; Türkçesi: *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, çev. Banu Büyükkal, S. Murat Tura, Metis, İstanbul, 1998.

39. "Burada karşımıza çıkan, genellikle 'vicdan' adı verilen etkendir; vicdanı bilincin sansürü ve gerçekliğin sınaması ile birlikte büyük ben kurumlarının arasına yerleştireceğiz ve bir yerlerde, hastalıktan etkilenmiş olabileceğine ilişkin kanıtlar da bulacağız." (GW X, s. 433; SE XIV, s. 247; Fr. çev. s. 199.)

40. Freud bu metinde nesne seçimi ile özdeşleşme arasında olası bir bağlantı düşünüyor: Bu ikisi, sevmenin yutmak anlamına geldiği oral aşamada bir araya gelmektedir (GW X, s. 436; SE XIV, s. 249-50; Fr. çev. s. 204). Nesne seçiminden narsistik aşamaya geri gidilmesinin yerini, libidonun oral aşamasına gerileme alacak demektir; bunun anlamı, oral evrenin kendisinin hâlâ narsizme ait olduğudur. Bu noktada, Freud'un, yaptığı özdeşleşme açıklamalarında hiçbir zaman fazla kesin konuşmadığına dikkat edilmeli; özdeşleşme psikanaliz için gerçek bir baş belasıdır. Freud'un yas iktisadını hep gözden kaçırdığını üç kez kabul etmiş olması herhalde rastlantı değildir. GW X, s. 430, 439, 442; SE XIV, s. 245, 252, 255; Fr. çev. s. 193, 210, 215.

lankoli konusunu tartıştıktan sonra yas konusuna dönen Freud şunları kaydediyor:

> Bize nesneyi anımsatan ya da onu umut etmemize olanak veren ve libidoyu yiten nesneye bağlı gösteren tüm durumlarda gerçeklik hükmünü verir: Bize o nesnenin artık var olmadığını söyler. Ve, deyim yerindeyse yitirilen nesnenin yazgısına ortak olmak isteyip istemediği kararını vermek zorunda kalan ben, hayatta kalmanın sağlayacağı narsistik doyumların tamamını dikkate alarak, yok olan nesneyle bağını koparmayı kararlaştırır.[41]

Zalimce, ama derinlemesine bir saptamadır bu: Yas çalışmasına, yitirilen nesneden sonra hayatta kalmak için girişilmektedir; nesneden kopuş işini çekip çeviren, kişinin kendi kendisine olan bağlılığıdır. Ama belki de yas çalışmasında narsizmin gördüğü tek işlev bu değildir. Gözden kaçan, daha öncesine ait bir önerme var: Freud, gerçekliğin verdiği buyrukların ancak azar azar, büyük zaman ve enerji harcanarak yerine getirildiğini söylüyor ve şunu ekliyor: "[V]e bu arada, yitirilen nesnenin varlığı ruhsal açıdan sürüp gitmiş olur."[42] Bu içselleştirme, yitirilen nesnenin bizim içimize böylesine yerleşmesi, yas çalışması ile melankoliyi yeniden birbirine yakınlaştırıyor. Yasın narsizmle olan bağı daha az korkunç görünüyor bu durumda; narsizm artık hayatta kalanın her koyun kendi bacağından asılır ilkesinin ardından gitmeyip, ötekinin varlığını ben'in içinde sürdürme tavrını takınıyor; dolayısıyla Freud'la birlikte diyebiliriz ki "aşk, ben'in içine kaçarak sönümlenmekten kurtulur."[43] Öte yandan, bir ölümün ardından kişinin kendi kendine yönelttiği saplantılı suçlamalar, yasın aşkla nefret arasında belirli derecelerde kararsızlık özellikleri gösterdiğini de doğruluyor; kararsız libidonun ben içinde kendi kendini suçlama biçimindeki gerilemesinin nedeni budur. Öyle ki, Freud'un denemesinin sonunda, libidonun narsizme gerilemesi yas ile melankolide ortak temel koşul olarak kendini göstermektedir.

Bu noktada, nesne libidosu ile ben libidosu arasındaki ilişkileri ve değiş tokuşu konu alan sorgulamaya son verelim. Burada yapmak istediğimiz, bilinç tanımlarında önce özne olarak kendini gösteren şeyin psikanalizdeki ben olmadığını göstermekten ibaretti. "Nesne dürtüsü" (*Objekttrieb*) kavramının simetriği olan "Ben dürtüsü" (*Ichtrieb*) kavramı, dürtünün kendisini özne ile nesne arasındaki görüngüsel ilişkiden önceki bir yapı durumuna getiriyor. Böyle bir durumda dürtü kavramı, "bilinç" semptomundan geriye doğru işleyecek her çabada hedeflenen

41. GW X, s. 442; SE XIV, s. 255; Fr. çev. s. 215.
42. GW X, s. 430; SE XIV, s. 245; Fr. çev. s. 193.
43. GW X, s. 445; SE XIV, s. 257; Fr. çev. s. 219.

*quid** olarak görülüyor demektir. Gerçekten de dürtüler hem nesnelere olan göndermelerden, hem de özneye olan göndermeden arınmış oldu, çünkü şimdi ben'in kendisi de nesnelerin tarafına geçmiş durumda. *Ichtrieb* kavramındaki *Ich*, dürtülerle olan ilişkisini özne olarak değil, nesne olarak, az önce söylediğimiz üzere bir anlamda hedefin değişken işlevi olarak kuruyor. Artık, ben'in dürtüye göre konumu öyledir ki, kendisi de ikame ya da enerji yatırımının yer değiştirmesi yoluyla nesnelerle değiş tokuş edilebilmektedir. Adler'le olan kavganın burada zorunlu kıldığı bir dille söyleyecek olursak, kendilik (*Selbst*) ve kendilik duygusu (*Selbstgefühl*) (aşağılık duygusu vb), libido iktisadının asla dışında kalmamaktadır. Kendilik duygusu, büyük aşk enerjilerinin yeniden dağılımı yoluyla genelleşmiş bir erotikanın (*Erotik*) içinde yer almaktadır.[44]

Yerbetimi anlamak için, çifte *yıkımı* açıkça akılda tutmak gerektiği kanısındayım: Hedeflenen nesnenin sözde kılavuz olarak yıkımı ve bilincin tüm kasıtları için sözde gönderge kutbu olarak öznenin yıkımı. Denebilir ki yerbetim, psikanaliz kuramına tüm "dürtü gelgitleri"nin olanaklılık koşulu olarak dahil edilmesi gereken o (anatomik olmayan) ruhsal yerdir. "Ben dürtüleri" ile "nesne dürtüleri"nin değiş tokuş edildiği enerji pazarıdır o yer.

Bu tersinden *epokhe*'nin bitiminde bilinç artık en az bilinen durumundadır; artık kanıt değil, sorun'un kendisidir. Bilinçli duruma gelme sorunudur bu ve yerbetim içinde ele alınan sorunlardandır.

Bana öyle geliyor ki incelemeyi daha sonraya bıraktığımız "Bilinçdışı" adlı denemenin "Bilinçdışı Sisteminin Belirgin Özellikleri" başlığını taşıyan o zor V. Bölüm'ünün anlamı budur; Freud bu bölümü bir betimleme gibi sunuyor ama, bölüm tam da her tür betimlemeye karşıt bir anlam taşıyor; daha çok, karşı-görüngübilimin sonuçlarını betimsel, yarı görüngübilimsel terimlere çevirme denebilir bu bölüm için. Bu nedenle söz konusu bölümü burada veri olarak değil, ulaşılmış bir sonuç olarak sunuyorum:

"İki ruhsal sistemden biri, *Bd.*, hemen üstünde yer alan sistemde karşılaşılmayan belirgin özellikler gösterdiğinde, iki sistem arasındaki ayrım yeni bir anlam kazanıyor."[45] Biz de sözde betimsel terimlerle şöyle diyeceğiz: Bilinçdışı zamanın dışındadır; bilinçdışı çelişki bilmez; bilinçdışı, gerçeklik ilkesinin değil, haz ilkesinin peşinden gider

* *quid* (Lat.): şey; başka bir şeyin yerini tutan şey. (ç.n.)

44. "Narsizm Üzerine", GW X, s. 167; SE XIV, s. 99; Fr. çev. *Pour introduire...*, s. 29-34.

45. GW X, s. 285; SE XIV, s. 186; Fr. çev. s. 129.

vb. Ancak, bu özellikler hiç betimsel değildir. Gerçekten de, "ruhsal süreçlerin bize dolaysız olarak sunulan tek belirli özelliği olan bilinçlilik niteliği (*Bewusstheit*) hiçbir biçimde sistemlerin birbirinden ayırt edilmesine yönelik bir ölçüt olarak işlev görmeye elvermez."[46] Ve biraz ötede: "Bilinç sistemlerle ya da bastırmayla hiçbir basit ilişki içinde değildir."[47] Ve sonuç: "Ruhsal yaşamın metapsikolojik bir biçimde ele alınmasına giden bir yol açmak istediğimiz ölçüde, 'bilinçlilik' (*Bewusstheit*)[48] semptomu gibi bir anlamlamadan kendimizi kurtarmayı öğrenmek zorunda olacağız." Yerbetimde yazıya geçirdiğimiz işte bu kurtuluştur.

2. SUNUM VE TEMSİL

Şimdi yolu bir kez de tersinden yürümeliyiz. Sorun, "Bilinçdışı" konulu denemenin daha ilk sayfalarından itibaren ortaya konulmuş durumda: Bilinçdışı bilgisine nasıl ulaşıyoruz? İşte yanıt: "Elbette bilinçdışını ancak bilinçli olarak, bilinçli bir şeylere dönüştürülür dönüştürülmez (*Umsetzung*) ya da çevrilir çevrilmez (*Übersetzung*) bilebiliyoruz."[49] Ve şunu ekliyor Freud: "Psikanaliz çalışması bize bu başka yere aktarma işinin olanaklılığını her gün deneyimleme olanağını sağlıyor."[50]

Nelerden oluşmaktadır bu olanak? En zor sorunsal burada karşımıza çıkıyor. Başlığın işaret ettiği sorunsal: "Dürtü ve temsil". Güç sorunuyla anlam sorununun örtüştüğü bir nokta var: Dürtülerin kendilerini ruhsal bir sunum içinde, yani onların "yerine geçen" ruhsal bir şey içinde belirttikleri, açığa vurdukları, verdikleri nokta. Bilinçte su yüzüne çıkanların tümü bu ruhsal sunumdan, bu ilk "yerine geçme" dönüşümlerinden başka bir şey değildir. Freud bu noktaya işaret etmek için kusursuz bir deyim yaratmıştır: *Repräsentanz*. Enerjiden oluşan dürtüleri "sunan" ruhsal bir şeyler vardır; ancak, *Vorstellung* anlamındaki "temsil"den söz etmemek gerekir burada, çünkü bizim temsil dediğimiz şeyin kendisi, yani bir şeye *ilişkin* fikir de, zaten o belirtkeden türemiş bir biçimdir: Herhangi bir şeyi –dünyayı, kişinin kendi bedenini, gerçekdışını– temsil etmeden önce dürtüyü olduğu gibi bildiren, yani düpedüz *sunan* belirtkeden türemiş bir biçim. Bu sunma işlevi "Bilinçdışı" adlı denemenin ilk sayfasından değil, ilk satırından itibaren anılmaktadır: "Psikanaliz bize bastırma sürecinin esas olarak dürtüyü sunan 'temsil'i

46. GW X, s. 291; SE XIV, s. 192; Fr. çev. s. 139. 47. *Agy.*
48. GW X, s. 291; SE XIV, s. 193; Fr. çev. s. 139.
49. GW X, s. 264; SE XIV, s. 166; Fr. çev. s. 91-2.
50. *Agy.*

(*den Trieb repräsentierende Vorstellung*) baskılamak, yok etmek değil, 'bilinçli duruma gelmek'ten kurtarmak olduğunu öğretti."[51]

Temsilleri yönetmekle kalmayıp, ileride göreceğimiz üzere duygulanımları da yöneten bu sunma işlevi nasıl bir işlevdir?

Burada ele almakta olduğumuz sorun temelde yeni olmamakla birlikte,[52] Freud'un konumu açısından yenidir. Freud'un özgünlüğü, anlam ile gücün örtüşme noktasını bilinçdışına kaydırmasındadır. Bu eklemlenmenin bilinçdışının bilince olan her tür "aktarma" ve "çeviri"sini olanaklı kılan eklemlenme olduğunu da varsaymaktadır Freud. İki sistemi birbirinden ayıran bariyere karşın, iki sistem için de ruhsallığı sağlayan ortak bir yapı varsayılmış olmalıdır. Bu yapı ortaklığı tam da *Repräsentanz* işlevidir. Bilinçli edimlerin dokusuna bilinçdışı edimlerin "girmesi"ne olanak sağlayan işlev budur. Bilinçli ve bilinçdışı ruhsal süreçler arasındaki sıkı "temas"ı (*Berührung*)[53] sağlayan ve "belirli bir çalışma pahasına bilinçdışı süreçleri dönüştürüp (*umsetzen*) yerlerine bilinçli süreçleri koyma (*ersetzen*)[54]" olanağını sağlayan da odur; nihayet, "bize temsil, eğilim, karar gibi bilinçli ruhsal edimlere uyguladığımız tüm ulamlardan söz konusu süreçleri betimlemede de yararlanma yetkisini veren de aynı işlevdir. Evet, bu örtülü hallerden büyük bir bölümünün bilinçli hallerden yalnızca bilinç yokluğu (*Wegfall des bewusstseins*) açısından farklılık gösterdiğini belirtmek gerekiyor."[55]

Bu *Repräsentanz* işlevi, hiç kuşkusuz, bir koyuttur; Freud herhangi bir kanıt göstermemektedir bu işleve; kavramı öylece, bilinçdışının bilince geçmesini ve ikisinin benzer ruhsal kipler diye bir arada tutulmasını sağlayan işlev olarak varsaymaktadır; bu işlevi dürtü tanımına da katmasının nedeni budur. Şöyle diyecektir bir gün: "Dürtü öğretisi, deyim yerindeyse, bizim mitolojimizdir."[56] Gerçekten de dürtülerin ne olduğunu kendi dinamizmleri içinde bilmeyiz; dürtü olarak dürtü değildir sözünü ettiğimiz; dürtünün ruhsal sunumundan söz ediyoruzdur; bir ruhsal gerçeklik olarak dile getirmekteyizdir onu böylece, biyolojik gerçeklik olarak değil. Kuşkusuz, dürtü için "bir etkinlik kesimi" dediğimiz olmuştur; bununla işaret ettiğimiz, enerji, itilim, gerilim vb olarak dürtüdür. Ancak, bu enerjinin ruhsal nitelenişi, kendi tanımına da dahildir; organik enerjiler açısından "sunulan" olarak değil, "sunan" olarak: "Ruhsal yaşama *biyolojik* açıdan bakarsak, 'dürtü' bize ruhsal olanla bedensel olan arasındaki sınırda yer alan bir kavram gibi görü-

51. *Agy.*

52. Bu Freudcu kavramı "Diyalektik"in II. Bölüm'ünde tartışırken Spinoza ve Leibniz'deki benzer kavramlarla olan ilişkisini de göreceğiz.

53. GW X, s. 267; SE XIV, s. 168; Fr. çev. s. 96. 54. *Agy.* 55. *Agy.*

56. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, SE XX, s. 95 (Fr. çev. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, s. 130).

nür. Bedenden kaynaklanıp ruhsallığa ulaşan uyarıların ruhsal sunumu (*Repräsentanz*) olan kavram." Freud, kavramın karmalığını vurgulamak için, "çalışma" kavramıyla ikisi arasında bağ kuruyor; burada, psikanalizin gerekli kıldığı karma dilin ayrıcalıklı deyimlerinden biri çıkıyor karşımıza: Dürtü, "ruhsal olan bedensel olanla bağlantı kurduğunda dayatılan çalışma talebinin bir ölçüsüdür (*ein Mass der Arbeitsanforderung*)".[57] Demek ki dürtünün temsiller yoluyla dile geldiğini söylemekle yetinilmemelidir; dürtünün sunum işlevinden türeyen yönlerden yalnızca biridir çünkü bu. Daha köklü bir biçimde şu söylenmelidir: Dürtünün kendisi bedeni ruha sunar, bedeni ruhsal düzlemde (*in die Seele*) dile getirir. Bu belki de psikanalizin en temel koyutudur; disiplini *ruhun* analizi kılan nitelik. Bu koyutu tüm sonuçlarıyla ele almamız gerekiyor.

Tüm *dürtü gelgitleri*, dürtülerin "ruhsal sunumları"nın gelgitleridir: Dürtülerle gelgitlerine ayrılmış olan denemede ayrıntılarıyla ele alınmış tek gelgit olan "tersine çevirme" ve "geri döndürme" durumlarıyla ilgili açık bir saptamadır bu. Bakmaktan bakılmaya ve başkasına acı vermekten kendi kendisine acı vermeye olan tersine çevirme işlemi, ifadesini, enerjinin ruhsal bir alandaki yer değiştirmelerini sunan temsil ve duygulanımlarda bulmakta, söz konusu temsiller böylelikle ruhsal alanda imlenebilmekte, tanınabilmekte ve özgül bir çalışma pahasına olmak üzere bilinçli duruma gelebilmektedir.

Anımsanacağı üzere dürtünün üçüncü gelgiti olan bastırma söz konusu olduğunda "ruhsal sunum"ların yazgısı çok daha öğreticidir. Gerçekten de, dürtünün ruhsal sunumuna Freud'un "uzaklık" (*Entfernung*)

57. GW X, s. 214; SE XIV, s. 121-2; Fr. çev. s. 33. Freud bunun ardından gelen terim tartışmasında belirtme ya da sunma işlevini birbiriyle bağlantılı terimlerden her biriyle ilgili olarak yeniden ele alıyor. "Dürtünün baskısı (*Drang*) sözünden anlaşılan, dürtünün sunduğu (*repräsentiert*) hareketlilik etmeni, çalışma talebinin enerji olarak miktarı ya da ölçüsüdür" (*agy*). "Dürtünün kaynağı (*Quelle*) dendiğinde kastedilen, bir organda ya da bedenin bir bölümünde olup biten ve uyarısı ruhsal yaşamda dürtü tarafından sunulan (*repräsentiert*) süreçtir." (GW X, s. 215; SE XIV, s. 121-2; Fr. çev. s. 35-6). Bu metinler dürtü kavramındaki sonul bulanıklığı iyiden iyiye yansıtıyor: Kavram yer yer (duygulanım ve temsil tarafından) "sunulan"ı belirtirken, yer yer de *bizzat kendisi*, pek de iyi bilinmeyen organik enerjilerin ruhsal "sunum"u oluyor. *Standard Edition*'ın editörü, "Dürtüler ve Gelgitleri"ne yazdığı sunuşta (SE XIV, s. 111-6) Freud'un bu sorunla ilgili başlıca metinlerine dikkat çekiyor: Üç deneme (1914 tarihli önsöz), "Schreber Vakası"nın III. Bölüm'ü (1911), "Narsizm Üzerine" (1914), "Bilinçdışı" ve "Bastırma" (1915), *Haz İlkesinin Ötesinde* (1920), Britannica Ansiklopedisi'ne yazdığı yazı (1926). Söz konusu bulanıklığın önemsiz sayılabileceği konusunda bu editörle aynı fikirdeyim. Bizim için önemli olan, dürtünün ancak ruhsal sunumu içinde tanınabilir oluşudur. Dürtünün ruhsal *kapsamını* belirleyen bu sunumlardır. Bulanıklık sorununa gelince, bu sorunun çözümünü, dürtü sunumunun o ilk "takıntı"sını üreten ilk bastırmada aramak gerektiğinde kuşku yok. Bu noktayı daha sonra tartışacağız.

ve "çarpıtma" (*Entstellung*) adlarıyla belirttiği tüm karmaşıklığı katan da bastırmadır ("çarpıtma" kavramı daha önce düş çalışmasını oluşturan bir grup yordamın belirgin özelliğini adlandırmakta kullanılmıştır). Gerçekten de, dürtüyü bilinçten kesip ayıran, bastırmadır; ancak, bastırma işi dürtüyü ruhsal sunumundan o kadar da kesip ayırmamaktadır; bunu yapması söz konusu da olamaz, çünkü dürtünün kendisi zaten organik olanın sunumudur; Freudcu bilinçdışının *ruhsal* bir bilinçdışı olmasının nedeni budur. Dürtü, *ruhsal* sunumlardan oluşur (buradaki ruhsal kavramı hem *–Düşlerin Yorumu*'nda düş "düşünceleri" adı verilen– "temsil"leri hem de daha sonra hatırı sayılır bir zorluğa yol açacak olan "duygulanım"ları kapsamak üzere).

Öte yandan dürtünün birincil ruhsal ifadesini doğrudan doğruya yakalamamızı engelleyen de bastırmadır; dürtüyü yalnızca koyutlayabilmemizin nedeni budur. Bir dürtünün bilinen ve tanınan anlatımlarının "uzaklığı", ilk anlatımına oranla her zaman sanılabileceğinden daha fazladır. Freud'un, sözcüğün tam anlamıyla (*eigentlich*) bastırma denen şeyin kendisinin de bir ilk bastırmaya (*Urverdrängung*) oranla ikincil bastırma olduğunu söylerken kastettiği budur: "Birincil bastırma, dürtünün ruhsal sunumunun (temsilinin) (*die psychische [Vorstellungs] Repräsentanz des Triebes*) bilince kabul edilmemesinden ibarettir."[58] Bu nedenle, bizim dürtünün ilk anlatımı saydığımız şey gerçekte

58. GW X, s. 250; SE XIV, s. 148; Fr. çev. s. 71. Günümüzde Freudcu "bastırma" kavramı üstünde yapılacak her sistemli inceleme, Peter Madison'un çalışmasını hesaba katmak zorundadır: *Freud's concept of repression and defense, its theoretical and observational language*, Minnesota University Press, 1961. Madison burada Carnap okulunun bilgibilimsel kaygılarını bastırma kavramına uyguluyor ve "gözlem dili" ile "kuram dili" olmak üzere iki düzey ayırt edip vurgulayarak bu Freudcu kavramı netleştirmeye çalışıyor. Dürtü ile karşı zihinsel enerji arasındaki işleyişin gözlemlenebilir belirtilerine göndermede bulunan terimler gözlem dilinin alanına, söz konusu işleyişin gözlemlenemeyen yapılarına göndermede bulunan terimler ise kuram dilinin alanına girmektedir. Bu varsayımsal etkileşimin belirtilerindeki çeşitlilik Freud'un kullandığı sözcüklerdeki gözle görülür çeşitliliğin de açıklamasını oluşturuyor: 1892 tarihli "İlk İletişim"de (*Histeri Üzerine Çalışmalar*, I. Bölüm) bastırma terimi, histeri vakalarında gözlemlenebilen bilinçsiz güdülenmeye dayalı kasıtlı unutmayı anlatıyor; ancak, Freud'un kendisinin de *Ketlenme, Semptom ve Kaygı*'nın (1926) önemli bir bölüm olan XI. Bölüm'ünde yeniden kesinlediği üzere bastırma terimi özgül olarak histerik bellek yitimine göndermede bulunmakla birlikte, orada savunma terimiyle bastırma terimi de eşanlamlı sayılmaktadır: "[S]avunma, yani fikirlerin bilincin dışına bastırılması." İkinci bir zorluk, histerik bellek yitiminin yanında, evirme [*conversion*], yansıtma, ikame ve yalıtma gibi başka savunma düzeneklerinin de bulunmasıdır (yalıtma, "fare adam" vakasına göre, temsil içeriğinin bilince girmesine olanak vermektedir ama, duygulanımsal enerjisinden yoksun bırakarak). Savunma kavramı Freud'un sözlüğünden daha sonra düşecek ve 1926'ya kadar onun yerini "bastırma" alacaktır. 1915 tarihli denemede bastırma kavramının açık bir tanımı verilmiştir: "Bastırmanın esası bir şeyleri bilinçten geri çevirmekten, bilinçten uzak tutmaktan ibarettir." Kavram buraya kuramsal boyutuyla alınmış oluyor; incelenmekte olan üç

bir takıntının ürünüdür; anlatım ile dürtü arasındaki ilişkiyi biz, yerleşik, tortulaşmış, "sabitlenmiş" olmadığı sürece hiçbir zaman fark edemeyiz. Dürtünün birincil anlatımı sandığımız şey bir *takıntının* (*fixation*) ürünüdür. Anlatımla dürtü arasındaki ilişki bize hiçbir zaman ku-

tip nevrozun ortaya koyduğu çeşitli düzeneklerini kapsıyor; ancak, bastırma da dürtünün gelgitlerinden yalnızca biridir; savunma süresi tüm bu gelgitler grubunu bir bütün olarak kapsıyor görünmektedir. Demek ki, savunma kavramı Freud'un sözlüğünde 1926'ya kadar görünmese de, bastırma teriminin onun yerini aldığını söylemek tam olarak doğru olmuyor. Dolayısıyla, *Ketlenme, Semptom ve Kaygı*'da savunma kavramının yeniden yerini alması ve ben'in nevroza yol açabilecek çatışmalarda kullandığı tüm yordamlara işaret etmek üzere kullanılması beklenmedik bir durum değil. Freud bir kez daha, histerik bastırmada açık bir biçimde görülen "bilinçten dışlama" olgusunun yanı sıra, saplantılı nevrozdaki gibi "yalıtma" ve ilk libidinal aşamalardan birine "gerileme"den söz ediyor. Ayrıca, yapılmış olanı bir büyü gibi "bozmak"tan ibaret bir yordamdan da söz ediyor Freud. Tüm bu önlemler savunmaya yöneliktir. Şu anlamda ki, ben'i dürtüsel taleplerden korumaktadırlar. Ancak, bastırma kavramının savunma kavramına tâbi kılınmakla kalmayıp bir kez daha histerik bellek yitimiyle sınırlanması yalnızca "Addenda/ Ek" adlı bölüme özgü. Yapıtın ana gövdesinde diğer savunma düzenekleri zaman zaman bastırma biçimleri olarak ele alınıyor. Madison'a göre, "bastırma ve savunma, terimler üstüne anlaşmaya varılarak birbirinden ayırılmalarını olanaksız kılacak ölçüde bilince bağlı durumdadır" (*agy*, s. 27). Bilgibilimin yapacağı ilk iş, gözlemlenemeyen iç çatışmaların tanığı olan çeşitli gözlemlenebilir etkileri düzene sokmak ve savunma kavramını, ortak bir temel amacı olan düzeneklere, yani ben'in kaygıya karşı önleyici korunmasına ayırmaktır. Madison'un çalışmasının I. Bölüm'ünde bu düzenleme işi yapılıyor. Psikanalizin işi esas olarak başarısız kalmış savunmalarla ilgilidir. Freud'un 1915'te söylediği üzere, başarılı savunmalar bizim incelemelerimiz dışında kalmaktadır. Savunmanın başarılı önlemleri arasında şunları sayar Freud: "Oidipus karmaşasının yok edilmesi" (bu, "bastırmayı aşan" bir başarıdır, çünkü id'de dürtünün kendisi yok edilmektedir), yargıya dayalı ret ve özellikle, başka bir yerde cinsiyetsizleştirmeyle ilişkisi açısından tartışacağımız yüceltme. Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda dürtülerin kendilerinin de soğurma, yüceltme ya da bastırma yoluyla değişikliğe uğratılabileceğini koyutlamaktadır. Kişilik özelliklerinin oluşumu bir soğurma örneğidir. Başarısız kalan savunmalara gelince, bunları baskılayıcı savunmalar ve baskılayıcı olmayan savunmalar olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Baskılayıcı savunmalar, ben'i koruyucu etkilerini tehlikeli dürtüye sabitlenmiş olan temsili değiştirmek yoluyla elde ederler. Bellek yitimi bu tür kiplerden yalnızca biridir; diğerleri, dönüştürme, yer değiştirme, yansıtma, tepki oluşturma, yalıtma, bozma ve yadsıma olmak üzere. Bastırmanın ölçütü, bilinçdışı türevlerinin düşlerdeki, semptomlardaki ve bastırılan dürtünün çeşitli işaret ve kılık değiştirmelerindeki "çarpıtma" ve "uzaklaştırma" derecesidir. Gerilemeyle ilgili olarak, bastırıcı olmayan savunmadan söz edilebilir, çünkü gerileme, temsilin değiştirilmesi yoluyla değil, dürtünün ikamesi (örneğin, genital öncesi bir ilgiye dönüş) yoluyla iş görür. Ancak, öyle korunma önlemleri vardır ki bastırıcı olan ve olmayan savunmalar ayrımına dahil gibi görünmemektedir; örneğin, Freud'un duygulanımlardan ayrı olan gelgitlere örnek olarak verdiği salt duygulanımsal ketlemeler böyledir; burada dürtünün tam bir duygulanımsal belirtiye dönüşmesi engellenir. Freud bu olguyla ilgili olarak, duygulanımsal ketlenmeyi elde etme yolunun temsil içeriğini çarpıtma olmamasına karşın yine bastırmadan söz etmektedir (1915). Son bir nokta olarak, direnç kavramı üzerine neler söylenmeli? Bu kavramın bastırmaya göre konumu nedir? Bazı metinlere bakarak diyebiliriz ki direnç bastırmanın belirtilerinden biridir; tedavi çalışmasının aldığı yolda karşılaştığı bir engel. Bu belirtiyi semptom oluşumlarıyla aynı sepete koyabiliriz; has-

rulmuş, tortulaşmış, "sabitlenmiş" bir ilişkiden başka türlü görünmez. Kişi dolaysız bir anlatıma ulaşmak için bu ilk bastırmanın ötesine kadar gerileyebilmelidir. (Burada birincil bastırmanın klinik gerçekliğini değil, bilgibilimsel içerimlerini tartışıyoruz.) Ancak, bildiğim kadarıy-

ta bu önlemi, ben'in yeni bir tehlike muamelesi yaptığı iyileşmeye karşı bir savunma olarak almaktadır. Ancak, direnç de çeşitli önlemleri kapsamaktadır ve doğrudan gözlemlenebilir olan yalnızca o önlemlerdir (sessiz kalma, kaçamaklı davranma, yineleme vb). Direnç, varsayımsal güç olarak kuramsal kavramların yanında yer alıyor; analiz durumunda ise karşı zihinsel enerjinin karşısında konumlanıyor. Karşı zihinsel enerji kavramı açık bir biçimde birincil bastırmayı tanımlamaya yaramaktadır (ikincil bastırma ayrıca bilinç öncesi yatırımın geri çekilmesinden yararlanır). Bu zincirleme kavramlar (direnç, karşı zihinsel enerji, bastırma) sayesinde direnç kavramı birkaç düzeyde iş görüyor: Genel olarak, farksızlaşmamış anlamıyla direnç, analiz durumunda bastırmaya verilen addır; kuramsal düzeyde, analiz durumunda iş gören karşı güç, bastırma kuramının "karşı zihinsel enerji" dediği şeyle özdeşleştirilmektedir; gözlem düzeyinde, direnç kavramı hastanın tedavideki kuramsal kurallardan kaçmak için aldığı tüm önlemleri kapsıyor. Bu bağlamdaki en güçlü direnç biçimi, aktarma yordamı kullanılarak analiz çalışmasının önüne engeller çıkarmaktır.

Demek ki bastırma kuramı hem çok karmaşık bir gözlemlenebilir olgular ağını, hem de bileşenleri gözlemlenemeyen bir karşı güçler sistemini içermektedir. Bu sistemin kendisi de Freud öğretisi içinde epey değişikliğe uğradı, çünkü cinsel düzenlemeler kuramının ve art arda gelen dürtü kuramlarının ayrılmaz bir parçasını oluşturuyordu. Kuramın en soyut formülüne "birincil" bastırma ile "daha sonraki" bastırma (ya da "asıl bastırma") ayrımıyla ulaşılmıştır. Birincil bastırma ikincisinin hizmetine bir dolu bastırılmış çocukluk deneyimi sunar; onun sayesinde her tür bastırma gerçek bir duygulanım dönüşümünden oluşacak ve bu dönüşüm uyarınca, eskiden haz doğuran şey, artık, sözgelimi iğrenme yoluyla, hoşnutsuzluk doğuracaktır. Birincil bastırma kuramının en eksiksiz biçimini aldığı metin, "Schreber Vakası"nın III. Bölüm'üdür (1911). 1915 tarihli kısa metin onun özetinden ibarettir. İlk metinde birincil bastırmaya özgü olan takıntı, asıl bastırmanın koşuludur: asıl bastırma ise bilinçli sistemin uyguladığı itim ve bilinçdışının uyguladığı çekim olmak üzere ikili bir süreçten oluşmaktadır. Kuram en soyut biçimine 1915'te karşı zihinsel enerji kavramıyla birlikte ulaşır: Bu kavram dürtüsel baskının ve karşı baskının sürekli olarak işleyiş halinde olduğunu varsaymaktadır. Karşı baskı düpedüz dürtülere karşı yöneltilmiş enerji olarak tanımlanmıştır. İlk bakışta mekanikçi gibi görünen bu sistem gerçekte "güdülenmeci"dir. Bastırma ile savunma arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmanın tüm ilginçliği de burada yatıyor: Tüm sistem, fiziksel ve dış tehlikeden çok iç (libidinal ya da ahlaki) tehlikeye karşı korunma fikrine yönelmiştir. Uzun süreler bastırmanın bir sonucu sayılmış olan kaygının (1915'te, kaygıya dönüşme, duygulanımdan ayrı bir gelgit sayılıyordu), 1926 yılında önsezi ve işaret işlevini üstlenmiş olması anlaşılır bir durum. Travmatik kaygı, ağır gelen bir tehlike (travmatik durum) karşısında ben'in bütünüyle edilgen umarsızlığından ibaretken, işaret kaygı bu travmatik durumu önceden sezer ve gidişatını yönlendirmek istediği travmayı hafifletilmiş çeşitlemeleriyle etkin bir biçimde yineler. Birincil bastırma ise, bunun tersine olarak, artık travmatik kaygı adı verilen şeyle bağlantı içinde ortaya çıkmaktadır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'de (1920), uyarı karşısında koruyucu kalkandaki her kırılma "travmatik" olarak adlandırılmıştır bile. Ben'in önsezisel kaygıdan önce başvurabileceği tek şey, önceki bir dinlenme halini yeniden kurma dürtüsüdür. Çocukluktaki ihtiyacın yerine getirilmemiş olduğundan başka bir varsayımı yok gibi görünen birincil bastırma artık açık bir biçimde, üst-ben'in oluşumundan sonra gelen ve Freud'un bir önsezinin ya da "işaret kaygı"nın tetiklenmesi olarak nitelediği tüm önlemlerden ayırt edilmiş durumdadır. Söz konusu

la Freud birincil bastırmanın ötesine kadar gerilemenin koşullarını hiçbir zaman belirtmemiştir.

Birincil bastırma, hep dolaysız olanın, daha önce dile getirilmiş olanın içinde olmak anlamına geliyor. Dolayısıyla asıl bastırma bizi basit türevlerin arasında hareket etmeye daha da çok hükümlü kılıyor: "Bastırmanın ikinci aşaması, *asıl bastırma*, bastırılmış sunumun ruhsal türevleriyle (*die psychische Abkömmlinge der verdrängten Repräsentanz*) ya da başka yerden kaynaklanıp söz konusu sunumla bir çağrışım ilişkisine girmiş düşünce zincirleriyle (*Gedankenzüge*) ilgilidir."[59] O zaman, bilinçdışı, bu "türev"lerin tanımlanmamış dallarından oluşma, dal budak salmış bir ağ olarak çıkmaktadır ortaya. Bu haliyle de bir sistem oluşturmakta ve psikanalistlerin sistemiçi soruşturma dedikleri şeye açık olmaktadır. Ne var ki, sistem bir ruhsal anlatımlar sistemi olmayı sürdürmekte ve tüm analiz, türevleri dürtülerin uzaklık ve çarpıtılmışlık derecelerine göre gitgide daha ilkelleşen anlatımlarıyla olan ilişkileri içinde yorumlama sanatından ibaret olmaktadır.[60] Demek ki türevlerin "uzaklaşma" ve "çarpıtma" ilişkileri, başlangıçta analiz durumuyla ilgili olarak andığımız "çeviri" (*Übersetzung*) ilişkilerinin analiz edilen ruhsallık tarafındaki karşılığıdır. Bastırma çalışması ile analiz çalışması arasında ruhsal anlatımlar düzeyindeki bu bağlılaşım sayesinde, "dürtülerin [enerjiyle ilgili] gelgitleri" başlığı altında ele alabildiğimiz her şey, dürtülerin ruhsal anlatımlarının gelgitleri olarak *dile gelmektedir*.

Dolayısıyla, iktisadi olanla yorumbilgisi bu "ruhsal anlatım" kavramında örtüşür durumdadır. Psikanalitik söylemin iki evreni arasında *Düşlerin Yorumu*'nda bize aşılmaz gibi görünmüş olan uzaklık "Metapsikoloji Yazıları"nda yok olmuş gibidir.

kaygı, önceki bir tehlike durumunun yeniden ortaya çıkma tehdidi konusunda uyarı işlevi görmektedir. Freudcu bastırma kavramının belirgin özelliklerini oluşturan olağanüstü olgu ve kuramlar kargaşası böyle. Peter Madison'un kitabının ikinci bölümünden ve Carnap kurallarını Freudculuğa uygulama denemesinden "Diyalektik"in I. Bölüm'ünde söz edeceğiz.

59. GW X, s. 250; SE XIV, s. 148; Fr. çev. s. 72.

60. "Psikanaliz bize psikonevrozlardaki bastırmanın etkilerini anlamak konusunda daha başka önemli şeyler de gösterebilir. Sözgelimi, dürtü sunumlarının, bastırma sayesinde bilincin etkisinden kurtulmaları durumunda daha serbestçe ve daha çok gelişmeleri olgusunu. Söz konusu sunumlar, böyle bir durumda sanki karanlıkta oğul vermekte, nevrozluya çevrilip sunulduğunda nevrozlu onları tıpkı olağanüstü ve tehlikeli bir dürtüsel gücü (*Triebstärke*) aynada görür gibi (*durch die Vorspiegelung*) gördüğü için, yalnızca yabancı değil aynı zamanda da dehşet verici gelen aşırı anlatım biçimleri bulabilmektedir kendine. Bu aldatıcı (*täuschende*) dürtüsel güç, imgelemdeki (*in der Phantasie*) ketlenmemiş bir gelişmenin ve gerçekleşmemiş doyumdan (*infolge versagter Befriedigung*) ileri gelen birikmenin (*Aufstauung*) sonucudur." GW X, s. 251; SE XIV, s. 149; Fr. çev. s. 73.

Ama kendimizi hâlâ sorunu çözmüş saymıyoruz. Ruhsal anlatımları (*Repräsentanz*) düpedüz temsillere (*Vorstellungen*), yani bir şeylerle ilgili fikirlere benzetebiliyor olsak her şey yolunda olurdu. Oysa temsil, ruhsal anlatım ulamlarından yalnızca biri ve biz şimdiye değin, başka tür bir ruhsal anlatım ulamının, *duygulanımlar* ulamının da var olduğunu, bunların farklı gelgitleri bulunduğunu ve asıl gelgit olan bu gelgitin psikanaliz açısından temsillerden daha önemli olabileceğini bilmezden geldik.

Kendimizi yeniden denizin ortasına atmış mı oluyoruz? Duygulanımlar eleştirel yorumdan ayırılmış bir iktisadi açıklamanın sığınağı olmuyor mu böylece? Duygulanım salt nicelik değil midir? Sözün kısası, yorum ile iktisadi açıklama yalnızca temsillerin gelgitlerinde, yani en az önem taşıyan gelgitlerde örtüşüp daha sonra duygulanımların gelgitlerinde yeniden ayrılmıyorlar mı?

Metinlere dönelim biz yine.[61]

Önce Freud'un duygulanım sorununu ayraç içine almaya büyük özen gösterdiğini ve bilinçdışı içerikler kuramını ruhsal anlatımlar ile temsiller arasında (*Repräsentanz* ile *Vorstellung* arasında) denklik temelinde geliştirdiğini dikkate almak gerekiyor. Bu açıdan bakıldığında, ele aldığımız iki metnin de başlangıçta tuttuğu yol birbirine koşut.[62] İlk zamanlar askıda tutulmuş, ayraç içine alınmış olan her şey ancak ikinci bir aşamada hesaba katılıyor: "Yukarıda bir dürtü sunumunun bastırılmasını ele aldık ve bu adlandırmadan kastımız, dürtü tarafından (*vom Trieb her*) ruhsal enerji (libido, ilgi) yükü (*Betrag*) yatırılan belirli bir temsil ya da bir grup temsil oldu."[63] Bu "duygulanımsal yük" (*Affektbetrag*), "ruhsal belirtinin bir başka öğesi"ni oluşturuyor[64]; bizi bu izlek üzerinde çalışmak zorunda bırakan ise, duygulanımsal yüke farklı bir gelgit edindiren bastırmanın kendisi oluyor. Freud bu "başka öğe"ye "dürtü sunumunun nicel etmeni", "ruhsal sunumun duygulanımsal yükü" ya da "temsile bağlı durumdaki dürtüsel enerji" adını veriyor. "Temsil bölümü"nün zıddı olarak "nicel bölüm"den söz ettiği bi-

61. "Bastırma" konulu denemenin sonu, GW X, s. 254; SE XIV, s. 152 vd; Fr. çev. s. 79 vd; ve "Bilinçdışı" konulu denemenin III. Bölüm'ü, GW X, s. 275-9; SE XIV, s. 176-9; Fr. çev. s. 111-8.

62. "Klinik gözlemler şimdiye değin tek olarak ele aldığımız şeyi artık ayırmaya zorluyor bizi, çünkü dürtüyü sunan temsilden başka bir şeylerin daha hesaba katılması gerektiğini gösteriyor bu gözlemler. Bu başka öğe, temsilden bütünüyle farklı olabilecek bir bastırma gelgitine tâbi. Biz bu başka ruhsal sunum öğesi için *duygulanımsal yük* (*Affektbetrag*; SE çevirisi: *quota of affect*) terimini kullanıyoruz. Dürtünün temsilden ayrılıp, duygulanım olarak ayırt edilebilen (*als Affekte der Empfindung*) süreçlerde niceliğiyle orantılı bir anlatıma kavuşması açısından dürtüye denk düşen bir terim, *duygulanımsal miktar*." GW X, s. 255; SE XIV, s. 152; Fr. çev. s. 79.

63. *Agy.* 64. *Agy.*

le oluyor.[65] Bu ikinci uğrak salt enerjiyle ilgili değil mi? Freud bizi yeniden fiziğe göndermiyor mu? Kesinlikle hayır. Çünkü dürtü, temsilden ayırıldığında bile, kendini dürtülerin "niceliğiyle orantılı anlatım"ları gibi olan duygulanımlarda hissettirir duruma gelmektedir. Bu nicelik gelgitleri, duygulanım gelgitleridir. Freud üçe ayırmaktadır bunları: sıfır duygulanım (histeriklerdeki, Charcot'nun deyişiyle "güzel kayıtsızlık" gibi); "nitel açıdan renkli" duygulanım; ve "kaygı". Bunların içinde dürtüsel enerjilerin duygulanımlara "dönüştürülmesi" (*Umsetzung*) olarak adlandırılmayı hak eden yalnızca son ikisidir.

İşte *Proje*'den bu yana bizi sıkıntıya sokan nicelik meselesi! Niceliğin ölçüden değil tanıdan ve yorumdan ileri geldiğini söylemekte nasıl da haklıydık, temsil gelgitlerinden başka duygulanım gelgitlerinin dışında yakalanabilir nicelik bulunmadığına göre. Nicelik kavramının somutlandığı değişmezlik ilkesinin, haz-hoşnutsuzluk yoluyla düzenleme işleminden başka bir şey olmadığını da kaydetmiştik daha önce. Duygulanımların ayırılmış gelgitleri bu düzenlemenin anlamını da açığa vuruyor: Baskılama, duygulanımla kapıştığı zaman, haz-hoşnutsuzluk ilkesiyle ilişki içindeki asıl anlamına kavuşuyor:

> Bastırmanın hoşnutsuzluktan kaçınma dışında bir amacı, hedefi olmadığını anımsıyoruz. Dolayısıyla, [dürtüsel] sunuma ait duygulanımsal yükün gelgitleri temsilinkilerden çok daha önemlidir ve bastırma süreci[nin başarısı ya da başarısızlığı] ile ilgili yargımızı belirleyen de odur.[66]

Freud bu nedenle nevroz kuramını "temsil bölümü"nün gelgitleri ve "nicel bölüm"ün gelgitleri olmak üzere iki bakış açısından bir kez daha yorumlamaya girişiyor. Buradaki uygulama bizim için yalnızca devreye sokulan kavramlar açısından önemli: "ikame oluşumları", "semptomlar", "bastırılanın geri dönmesi" vb.

"Bastırma" başlıklı yazı hiç kuşkusuz "nicel bölüm"ün kendisini yalnızca duygulanımlarda ortaya koyduğunu söylememize olanak veriyor. Ancak, temsil gelgitleri ve duygulanım gelgitleri olmak üzere iki ulam ayırt etmek yoluyla, duygulanımlara ilişkin iktisadi açıklamanın temsil yorumuna indirgenebilip indirgenemeyeceği sorusunu, başka bir deyişle, yorumun temsillerde, iktisadi açıklamanın da duygulanımlarda odaklanıp odaklanmadığı sorusunu açık bırakıyor. Eğer "bastırmanın asıl görevi duygulanımsal yükün yok edilmesi" ise bastırma iktisadı sonuçta herhangi bir biçimde anlamın anlamla yorumlanmasına indirgenemeyen bir açıklama olmaz mı?

"Bilinçdışı" konulu denemenin III. Bölüm'ü bu yönde yol alır görünüyor, çünkü iktisadi bakış açısını açık bir biçimde duygulanımların

65. Deyimlerin tümü "Bastırma" adlı denemenin III. Bölüm'ünden.
66. GW X, s. 256; SE XIV, s. 153; Fr. çev. s. 81.

ele alınmasıyla bağlantılandırıyor.[67] Yerbetimsel bakış açısı ise tam tersine II. Bölüm'e ruhsal anlatımların temsillerle özdeşleştirilmesi yoluyla katılmıştı işin içine. Freud, III. Bölüm'ün başında, bütünüyle yerbetimsel ama henüz iktisadi olmayan bir anlamda, şunu anımsatıyor: "Dürtüler, bilinç nesnesine dönüşemez, ancak kendilerini sunan temsillere dönüşebilirler; bilinçdışında bile temsilden başka bir yolla sunulmaları olanaksızdır."[68] Duygulanımların üçlü gelgitleri özgül bir biçimde iktisadi nitelikli olan bir sorun koymaktadır ortaya: "Boşaltma süreci" (*Abfuhrvorgänge*) sorunu.[69] Bu anlamda "duygulanıma erişim"den söz etmek gerekiyor, devingenliğe erişimden söz eder gibi. Her iki durumda da söz konusu olan boşaltmadır ve boşaltmanın bekçiliğini hep bilinç yapmaktadır. Doğrudur böyle olduğu; ancak, duygulanımdan ayrılan gelgit bize duygulanımın bir temsil duygulanımı olduğunu unutturmamalıdır; duygulanımın önceleri ayraç içine alınmasını gerekli ve olanaklı kılan neden budur; temsillerle duygulanımlar arasında kesin bir koşutluk kurabildiğimizi düşündüğümüz anda dil bizi aldatmış olur. Aynı biçimde, bilinçdışı bir duygu ya da heyecandan –bilinçdışı kaygıdan, bilinçdışı suçluluk duygusundan– söz ettiğimizde, sözcüğün tam anlamıyla "duygu"nun hissedilen, dolayısıyla bilinçli bir şey olduğunu unutmuş oluyoruz: "Ancak dürtüsel bir itkiyi (*Triebregung*) kastediyor olabiliriz ve bunun temsil olarak sunumu bilinçdışıdır: Burada başka bir şey söz konusu olamaz."[70] Duygulanımı her zaman *hangi temsilin duygulanımıysa* onunla işaret ediyoruz. Ancak, bu temsille ilgili olarak yanıldığımız ve duygulanımın kendisini kendisininkinden başka bir temsilin anlatımı sandığımız için, bilinçdışı duygulanım gibi yerinde olmayan bir terim kullanıyoruz.

Denecektir ki bu terim disiplini yalnızca betimsel bakış açısını ilgilendirir; nicel etmenin gelgitleri, sistematik açıdan bakıldığında ayrı bir gelgit olarak kalır; bastırmanın duygulanımsal boşaltım üstündeki etkisi ve bu boşaltımın yukarıda değindiğimiz üçlü gelgit dikkate alındığı anda bilinçdışı duygulanım kavramı yeniden gerekli duruma gelir. İyi ama, ketlenmiş duygulanım ne anlama geliyor olabilir? Bastırılmış temsil, "bilinçdışı sistemde gerçek bir oluşum (*reale Bildung*)" olarak kalıyor[71]; bastırılmış duygulanımın ise, gelişmesine izin verilmeyen bir müdahale gücü (*Ansatzmöglichkeit*) olmasından öte ne olduğu tam ola-

67. Bu bölümde duygulanımların boşaltılma derecelerine göre hayli sistematik bir sayıma tâbi tutulduğu görülüyor. Bir uçta "dürtüsel dürtüler" (*Triebregungen*) var, diğer uçta ise "duyusal izlenimler" ya da "duygular" (*Empfindungen*).

68. GW X, s. 275-6; SE XIV, s. 177; Fr. çev. s. 112.

69. GW X, s. 277; SE XIV, s. 179; Fr. çev. s. 115.

70. GW X, s. 276; SE XIV, s. 177; Fr. çev. s. 112.

71. GW X, s. 277; SE XIV, s. 178; Fr. çev. s. 115.

rak bilinmiyor.[72] Bu "boşaltma süreçleri" (*Abfuhrvorgänge*) üzerine hiçbir şey bilmiyoruz, ruhsal anlatımlarından, "duyusal izlenimler"den (*Empfindungen*) başka. Olsa olsa bir yol çizebiliyoruz; pek az bildiğimiz duygulanım türevlerinden başlayıp dürtülerden geçerek açık duygulanımlara kadar giden belirli bir gelişme yolu. Bu yol yukarıda bilincin hareketlilik üstündeki denetimi için kullandığımız terimlerin aynısını kullanarak duygulanımların serbest kalması üzerinde bilinç sisteminin uyguladığı denetimden söz ederken tuttuğumuz yoldur.

Ancak, bu durumda bile, katışıksız –nesnesiz kaygı gibi–, doğrudan doğruya bilinçdışından gelen bir duygulanımın, yazgısını bağlayabileceği bir ikame temsil beklediğini göz ardı etmememiz gerekir. Son bir nokta olarak, bize betimsel açıdan kendi temsilinden ayırılmış gibi görünen duygulanım, kendisine bilincin yolunu açacak yeni bir temsil desteği aramaktadır.

Bu nedenle, duygulanımları ve nicel etmenlerini ne temsillere indirgeyebiliriz, ne de ayrı bir gerçeklik muamelesi yapabiliriz onlara. Yerbetimsel olanla iktisadi olan arasındaki ayrımda işleyiş halinde olan en azından böyle bir fark var. Duygulanım kuramı, iktisadi bakış açısına bazı özerklik olanakları sunuyordu. "Bilinçdışı" konulu makalenin IV. Bölüm'ü bu olanakları son sınırına kadar götürüyor. Hatta, iktisadi bakış açısına dinamik ve yerbetimsel açıların yanında üçüncü bir açı daha sunacak kadar ileri gidiyor: "Uyarı miktarlarındaki gelgitleri izlemek ve bu miktarlarla ilgili olarak hiç değilse göreli bir tahmine ulaşmak."[73] Ruhsal araştırmanın zirveye vardığı yer burasıdır diyor Freud: "Ruhsal süreçleri *dinamik, yerbetimsel ve iktisadi* ilişkilerine göre betimlemeyi başarabileceğimiz bir sunumu *metapsikolojik* sunum olarak adlandırmamızı öneriyorum. Önceden belirteyim, şu anki bilgilerimizle bu konuda ancak tek tek birkaç noktada başarı gösterebiliriz."[74]

Bu "çekingen deneme" ve bu "tek tek birkaç nokta", "Bastırma" adlı makalenin satırlarında nevroz kuramını yeniden sistemli bir biçimde ele alma çalışmalarıdır. Ancak, Freud bu kez temsille duygulanımın gelgitlerini ayrı ayrı izlemek yerine bir tür tipoloji ya da bileşim düzeneği kuruyor ve bu iki ruhsal anlatım düzeninin farklı bileşimlerini oluşturuyor. Burada ya da başka bir yerde bu klinik nevrozlar tablosunun taslağını yapmaya girişecek değilim. Yalnızca söz konusu bölümde görülen dil ve kavram kaymasına işaret ediyorum. Analiz salt iktisadi yöne doğru gelişme eğilimi gösteriyor; ele alınan konular, zihinsel enerji yatırımı, bu yatırımın yer değiştirmesi, geri çekilmesi ve karşı yatırımdan ibaret: "Dolayısıyla: önbilinç yatırımının geri çekilmesi, bi-

72. *Agy.*
73. GW X, s. 280; SE XIV, s. 181; Fr. çev. s. 121. 74. *Agy.*

linçdışı yatırımın alıkonması ya da önbilinç yatırımının yerine bilinçdışı yatırımının konması."[75] Freud'un burada yerbetimsel açıklamanın yerine gerçek bir iktisadi açıklama koymak istediğinin açık işaretini, çift kayıt gibi bütünüyle yerbetimsel olan bir varsayıma getirdiği çözümde buluyoruz: Çift kaydın yerini, yatırımın içinde bulunduğu durumda değişiklik olduğu biçimindeki salt iktisadi varsayım alıyor. Şunu ekliyor Freud: "İşlevsel varsayım burada yerbetimsel varsayımı kolaylıkla kaldırıp atmış oldu."[76] Freud bu yatırım geri çekme, alıkoyma ve ikame etme bölümüne bir iktisadi düzenek daha ekliyor: karşı yatırım. Freud'a göre karşı yatırım birincil bastırmanın tek düzeneğidir ve bu düzenek sayesinde önbilinç sistemi kendini bilinçdışı temsillerin baskısından korur. Biraz ilerde de "fazla yatırım" düzeneğini ekleyecektir Freud.

Dolayısıyla, bilinçdışı kuramında katışıksız bir iktisadilik ağır basmışa benziyor. İşleyişin egemeni artık bir anlam öyküsü içinde temsillerin gelgitleri değildir; temsil gerçek süreçlerin demir attığı noktadan başka bir şey değil gibidir artık; gerçek süreçler ise iktisadi niteliklidir ve Freud onları bir tür düzenlenmiş yatırım oyunu halinde şemalaştırmaktadır.

Biraz daha ileri gidip sonuçta Freudcu bilinçdışının, gösterenden çok enerjibilimin damgasını taşıdığını söylememiz gerekmiyor mu? Karşı-görüngübilimsel izlek açısından daha önce göndermede bulunduğumuz ama pek ayrıntılarına girmediğimiz V. Bölüm ("Bilinçdışı Sistemin Belirgin Özellikleri"), bu bilinçdışı sistemin özelliklerini temsilden çok duygulanım boşaltımı çerçevesinde tanımlıyor: "Bilinçdışının çekirdeği enerjilerini boşaltmak isteyen dürtü sunumlarından, dolayısıyla aynı zamanda arzu dürtülerinden (*Wunschregungen*) oluşmaktadır."[77]

Bilinçdışına ait daha önce saydığımız özellikler, "gösteren dışı" olanın damgasını taşıyorsa, nedeni budur.[78]

Eğer "bu sistemde ne değilleme ne kuşku ne de kesinlik derecesi var"sa bunun nedeni dürtülerin gösteren ilişkisi olmaksızın bir arada var olmalarıdır: "Bilinçdışında yalnızca az çok güçlü bir biçimde yatırılmış olan içerikler dışında bir şey yoktur." Birincil sürecin egemen olması, oradaki yatırımın daha hareketli, yer değiştirme ve yoğunlaşmaların daha rahat olmasındandır.

Bilinçdışının zamandışı (*zeitlos*) olmasının nedeni, zaman ile sözcüğün tam anlamıyla bir ilişkisinin bulunmamasındandır; "Aşkın Estetik" düzeyine ulaşmış değiliz henüz. Freud bize, "zamansal ilişki, bi-

75. GW X, s. 279; SE XIV, s. 180; Fr. çev. s. 119.
76. *Agy.* 77. GW X, s. 285; SE XIV, s. 186; Fr. çev. s. 129.
78. "Bilinçdışı", V. Bölüm.

linçli sistemin çalışmasına bağlıdır," diyor.

Son bir nokta olarak: Haz ilkesinin egemen olması, bilinçdışı süreçlerdeki gelgitlerin "yalnızca bu süreçlerin gücüne ve haz-hoşnutsuzluk yoluyla olan düzenlemenin gereklerine boyun eğmelerine bağlı" olduğu anlamına geliyor.

Bilinçlenmeye –"bilinçli duruma gelme"ye– gelince, "basit bir algılama edimine indirgenemeyeceğini, kendisinin de bir *fazla yatırım*'dan, ruhsal örgenleşmenin ek bir ilerlemesinden oluştuğunu"[79] dikkate aldığımızda, bu kavram da iktisadi açıdan tanımlanmış oluyor.

Sistemin tüm bu özellikleri bizi yeniden "Proje"nin biraz daha yakınına, yani enerji yatırımının iki haline götürüyor: Kasılma durumu ve hareketli durum. Yaşamsal sınır önbilinç ile bilinç arasından alınıp yeniden bilinçdışı ile önbilinç arasına götürüldüğünde iktisadi bakış açısının yerbetimsel bakış açısı karşısında kazandığı zaferin son adımı da atılmış oluyor.[80]

Zorluğu tam olarak saptayabilmek için burada biraz duralım. Alınan yol, önceliklerin azar azar tersine çevrilmesinden oluştu. Başlangıçta dürtünün ruhsal sunumu sorununu ortaya koyduk. Duygulanımı ayraç içine alıp, bilinçdışının yerbetimsel oluşumunda temsilin önceliğinden yola çıktık. Sonra duygulanımın ayracını kaldırdık ve duygulanım yükünü temsile tâbi kılmayı denedik. Bu nicel etmenin asıl gelgitini de bu noktada dikkate aldık ve bu da bizi yerbetimsel bakış açısına iktisadi bakış açısını eklemeye ve anlamlamadan çok enerji yatırımı işleyişine öncelik vermeye götürdü.

Bu tartışmanın tümünden iki sonuç çıkarmakla Freudcu sistematiğe karşı adil davranmış olacağımı sanıyorum:

1. Duygulanımların iktisadi açıdan –yani enerji yatırımlarının işleyişi açısından– indirgenemez nitelikteki belirgin özelliği, şu anki vargılarımızı "Proje"yle ilgili bölümümüze ve *Düşlerin Yorumu*'yla ilgili bölümümüze yaklaştırdığımızda, ana hatları azar azar beliren bir durumu koyuyor ortaya: Anlamın dili, gücün dilini asla yenilgiye uğratamaz. Önceki bölümlerin sonunda yerbetim ile onun doğalcı çocuksuluğu, arzuların "yok edilemez" ve "ölümsüz" olması yani her zaman dilden ve kültürden önce gelmesi açısından arzunun özüne uygundur diye koyutlarken de bundan farklı bir şey söylemiyorduk.[81]

79. GW X, s. 292; SE XIV, s. 194; Fr. çev. s. 142.

80. GW X, s. 291; SE XIV, s. 193; Fr. çev. s. 141.

81. Arzunun konumuna "Diyalektik"in II. Bölüm'ünde yeniden döneceğiz. Duygulanımda bulunup temsilde bulunmayan şey, arzu olarak arzudur; psikanaliz, söylemenin kökündeki o adlandırılamayan etmenle ilgili sınır bilgisidir. "İktisadi bakış açı-

2. Bu katışıksız iktisadiliği, sunulabilir ve söylenebilir olanın kıyısında *kavramak/gerçekleştirmek* [*réaliser*] olanaksızdır; "ruh-bilim" düzeyi öncesine düşmeden arzunun o adlandırılamaz nitelikteki temel ilkesini bulamayız. *Repräsentanz* kuramı yasak etmektedir bunu bize. Duygulanımlar dürtüyü *sunduğuna* göre, bu kuram bir *temsil* kuramına indirgenemez kuşkusuz, çünkü duygulanımlar dürtüyü *sunduğu* gibi, dürtü de bedeni "*ruhta*" *sunmaktadır*. Ancak, salt sözel olan bu ses benzerliği –çevirmeni öylesine çok sıkıntıya sokan o benzerlik– [sunum dediğimiz] *Repräsentanz* ile *représentation* [temsil] arasında derin bir yakınlık olduğunu açığa vuruyor. Ayrıca, hiçbir iktisat bu duygulanım oluşumunun temsillerin yükü olduğu gerçeğini silemez; duygulanımları temsilden ayırma işlemi, sonsuzca daraltılabilecek ama hiçbir zaman sıfıra indirilemeyecek olan bu yönelimsel bağlantının bir başka yönüdür; duygulanımların bilince erişme gücüne ulaşabilmek için kendilerine başka bir temsil desteği daha aramalarının nedeni budur.

Freud anlamın yorumunu gücün iktisadına o kadar az indirgedi ki, "Bilinçdışı" başlıklı denemesi, anlamlı bir çevrimsel hareketle bizi yeniden başlangıç noktasına, yani bilinçdışının kendi "türevleri"nde açığa çıkarılmasına döndürüyor. İlgili tartışmanın yapısı açısından söz konusu dönüşün üzerinde durmak gerekiyor: Sistemleri birbirinden ayıran, yerbetimiydi; bu ayırma işlemini her sisteme özgü yasalar bulunması (sistemler arası ilişkiler) kuramında tamamlayan, iktisadi bakış açısı oluyor. Ancak, iktisadilik dönüp dolaşıp sistemler arası ilişkilerin dikkate alınmasını da gerektiriyor. "Bilinçdışı" başlıklı denemenin, "bilinçdışı sisteminin belirli özellikleri" ile değil, "sistemler arasındaki iletişim"in ele alınmasıyla sona ermesinin nedeni budur.[82] Bilinçdışı ancak o zaman gerçekten "tanınmış"[83] olmaktadır. Oysa sistemler *arası* iletişim, türevlerin gösteren niteliğindeki mimarisinden başka yerde açığa çıkarılamamaktadır: "Kısaca demek gerekir ki bilinçdışı, türevleri denen şeyde devam etmektedir (*setzt sich in*)."[84] Freud bu türevlerden özellikle hem bilinç sisteminin yüksek derecede örgenlenmiş özelliklerini hem de bilinçdışının belirgin özelliklerini sunanlarda odaklanıyor: Bu melez oluşumları, gerek normal kişilerin gerekse nevrotiklerin fantazmaları olarak ve ikame oluşumlar olarak gayet iyi tanıyoruz. Fantazmanın bu karma özelliği bizim gözümüzde bilinçdışının her za-

sı"nın sonuncu gerekçesini orada, bizzat dönüşlü düşünce felsefesi çerçevesinde arayacağız.

82. "Bilinçdışı", VI. Bölüm.

83. "Bilinçdışı"nın VII. Bölüm'ünde: "*Die Agnoszierung des Unbewussten*". *Standard Edition* çevirisi: *Assessment of the Unconscious* SE XIV, s. 196; *Collected Papers IV*, s. 127 çevirisi: "Recognition of the Unconscious".

84. GW X, s. 289; SE XIV, s. 190; Fr. çev. s. 136.

man, önceki analizimizin sonunda "bilinçlilik semptomu" adını verdiğimiz şeyde açığa çıkarılması ve tanılanması gerektiğini kesinleştiriyor. Dahası, bilinçdışına yalnızca ulaşılmasını değil, psikanalitik terapiye özgü bir biçimde *etkide bulunulmasını* sağlayan da bilinçdışının "iki sistem arasında aracılık yapan" türevleri olmaktadır.[85]

Tartışmadaki bu çevrimsel hareketin anlamı nedir?

İktisadi bakış açısının kendini anlamın anlamla yorumlanmasından bütünüyle kurtarması gerekseydi, söz konusu çevrimsel hareket anlaşılmaz olarak kalırdı. Psikanaliz, kişiyi her zaman çıplak güçlerle değil, anlam arayışı içindeki güçlerle karşı karşıya getiriyor. Dürtüyü bir ruhsal gerçeklik ya da daha doğrusu organik olanla ruhsal olanın sınırındaki bir kavram durumuna getiren de güç ile anlam arasındaki bu bağdır. Yorumbilgisi ile iktisat arasındaki bağı gerip uzatmak olanaklıdır demek ki; duygulanım kuramı ise Freud metapsikolojisi içinde bu gerilmiş bağın en uç noktasına işaret etmektedir. Ancak, bu bağı koparmak olanaksızdır, çünkü böyle bir kopuş, iktisadi olanı bir *psiko*-analize ait olmaktan çıkaracaktır.

85. GW X, s. 293; SE XIV, s. 194; Fr. çev. s. 143.

İkinci Bölüm

KÜLTÜRÜN YORUMLANMASI

"Analitik"in ilk bölümünde psikanalizin bilgibilimiyle ilgilendik; başka bir deyişle, psikanalitik "sözce"leri ve bunların söylem içinde tuttuğu yeri ele aldık. İkinci bölümü kültür yorumuna ayıracağız. "Sorunsal"da Freud'daki kültür yorumunun din ve genel olarak kutsalın görüngübilimi açısından taşıdığı önemi belirterek bu yorumu Marx ile Nietzsche'nin yanına, kutsalı yok etme biçimlerinin ve gizemden arındırma girişimlerinin arasına yerleştirdik. Şimdi, "Analitik"imiz temelinde o yeri gerekçelendireceğiz. Demektir ki artık yorumbilgisinin büyük çatışkısına –kurma ile yıkma arasındaki çatışkıya– derinlemesine dalacağız, "Diyalektik"te sorunu yeniden masaya yatırma hakkımız saklı kalmak kaydıyla.

Kültür görüngüsüyle ilgili olarak bu İkinci Bölüm'de yapabileceğimiz analizin üç belirgin özelliği var:

1. Eleştirel kültür yorumu önce bir psikanaliz "uygulama"sından, bir düş ve nevroz yorumu örneksemesinden ibarettir. Bu ilk özellikle birlikte, psikanalitik kültür yorumunun hem geçerliliğini hem de geçerlilik sınırlarını saptamış oluyoruz. Buradaki geçerlilik ve sınırları hiç de nesne yani izleksel tarafında aranacak şeyler değil; bakış açısı tarafında, başka bir deyişle işleyişle ilgili kavramlar tarafında aranacak şeyler. Psikanalizin uygulama alanının herhangi bir sınırı yok; bu anlamda, sınırsızdır psikanaliz. Ancak, bakılan açıyı belirleyen, psikanalize haklılık kazandıran, yerbetimsel-iktisadi bakış açısıdır; psikanalizin bu anlamda sınırları vardır ve bu sınırlar da tıpkı başka sınırlar gibi bakış açısının geçerliliğine göre değişir. Psikanalizde sanat, ahlak, din konusunda söylenebilecek her şey çifte belirlemeye tâbidir: Önce Freudcu "metapsikoloji"yi oluşturan yerbetimsel-iktisadi modelin belirlemesine, sonra da, düşsel olandan yüce olana kadar sonsuzca uzatılabilecek bir dizi örneksemenin ilk terimini sağlayan düş örneğinin belirlemesine.

Bu iki sınırlama üzerinde ısrarla duralım: Modelle sınırlanma, örnekle sınırlanma. Bunlardan birincisi psikanalizden kendi kendine yasakladığı bir şeyi, yani bir kökensellik sorunsalını beklememek gerektiği anlamına geliyor. Analizde "birincil" olan her şeyin –birincil sürecin, birincil bastırmanın, birincil narsizmin ve sonradan birincil mazoşizmin– birincilliği, aşkın olmanın bütünüyle dışında bir anlam taşır; burada söz konusu olan, gerekçelendirme ya da temellendirme değil, çarpıtma ya da kılık değiştirme sıralamasındaki önce geliştir. Bu çerçevede birincil süreç, arzunun sanrısal bir biçimde yerine getirilmesinin diğer her tür fantazma inşasından önce geldiğini anlatır; birincil bastırma, bir dürtüye önce hangi temsilin bağlanacağını belirler; birincil narsizm, nesnelere olan tüm enerji yatırımlarının arkasındaki, her tür dürtünün kaynağı olan depoya işaret eder. Ancak, bu terimlerin analizde "birinci" olmaları hiçbir zaman dönüşlü düşünce için de birinci oldukları anlamına gelmiyor; birincil olan temel olan değil. Bu nedenle psikanalizden gerçeklik çerçevesindeki ya da değer çerçevesindeki köken sorunlarını çözmesini beklememek gerekiyor. İdealleri ve yanılsamaları asla dürtü gelgitlerinden, dürtünün ruhsal anlatımlarının az çok "uzak", biçimi az çok "bozulmuş" birtakım "türev"lerinden başka bir şey saymamak gerektiği anlaşılmış olmalı. Estetik yaratım ve haz, ahlaki yaşamın idealleri, dinsel alanın yanılsamaları dürtünün iktisadi bilançosunda birer kalem, haz-hoşnutsuzluk cinsinden birer maliyet kalemi olarak yer alıyor. Bu konudan ancak, yukarıda sözünü ettiğimiz "bileşim düzeneği"ne göre enerji yatırımı, yatırımın geri alınması, fazla yatırım ve karşı yatırım çerçevesinde konuşacağız ve konuşabileceğiz. Bu anlamda analitik kültür kuramı bir "uygulamalı psikanaliz"dir.

Bu eleştirel kültür yorumu, "Metapsikoloji" yazılarında geliştirilen kavramsal modeli "uygulaması"nın yanı sıra, ilk düş örneğini de genellemiş oluyor; belki *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde tüm psikanaliz uygulamalarının başına yerleştirildiği görkemli yere göre düş-nevroz çiftini genelliyor demek daha doğru olacak. Düşlerin uygulamalı psikanalize olan önerisi, *Düşlerin Yorumu*'nda "arzunun yerine getirilmesi" (*Wunscherfüllung*) başlığı altında uzlaşmaz bir kararlılıkla savunulan o yapıdır. Anımsanacağı üzere yerbetim, "Proje" döneminden itibaren, söz konusu "yerine getirme"yi ve onun üçlü gerilemesini açıklamak için geliştirilmişti. Demek ki psikanaliz kültür yorumuna bir alt model önermektedir: "arzunun yerine getirilmesi". Kültürün psikanalitik yorumu bu modeli her tür kültürel temsili kapsayacak biçimde genelliyor. Psikanaliz bu ikinci anlamda sınırlı bir analiz; kültür görüngülerini ancak düşlerin örneklediği "arzunun yerine getirilmesi"ne benzetilebildikleri ölçüde tanıyor. Freud'un sanat, ahlak ve din konulu denemelerine hakkını vermenin en iyi yolu, bu denemeleri birer "uygulamalı" psi-

kanaliz ve yalnızca "örneksemeli" yorum denemesi saymak olacaktır. Freud, hamlesinin dar alanı içinde olağanüstü derinlere dalmıştır; ancak, burada karşı karşıya olduğumuz, topyekûn bir açıklama değil, parçasal bir açıklamadır, en azından şimdilik.

Bana göre kültür görüngülerine ilişkin bu yorumun –dışsal sınırsızlığına karşın– iki iç sınırlılığı bunlardır.

2. Ancak, eleştirel kültür yorumunun belirgin özelliklerini yalnızca uygulamalı psikanaliz olarak ve örneksemeli yorum olarak belirttiğimizde temel noktayı söylememiş oluyoruz. Özenli bir okuma şunu ortaya çıkarıyor: Söz konusu uygulama ve aktarma [*transposition*], bir tür karşı şok yoluyla modelin kendisini, o kesin iktisadilik modelini ve maddesel düş modelini dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu İkinci Bölüm'ü derinlemesine yapılmış ikinci bir kesme işlemi, ikinci bir okuma sayabiliriz. Bu okuma sırasında psikanaliz başlangıçtaki düşler ve nevroz diyarından taşarak kendi anlamını keşfedecek ve başlangıçtaki felsefi ufkuna yaklaşacaktır (bkz. yukarıda s. 88).

Buradaki asıl can alıcı nokta, "ben, id, üstben" biçimindeki ikinci yerbetime geçiştir. Bu geçiş özel bazı zorluklar çıkarıyor, çünkü bu yeni üçlü ilkini ortadan kaldırmıyor. İlk üçlüye eklendiği de söylenemez; en azından, aynı kavramsal çerçevede değiller. İkinci yerbetimi ilkinden ayıran özellik olarak *rollerin* ya da kurumların ele alınması, basit düzeltme yoluyla üç *sistem* (bilinçdışı, önbilinç ve bilinç) kuramından türemiyor. Başka türden bir yerbetimdir söz konusu olan. Bu nedenle, ona psikanalitik bilgibilim başlığı altında yer vermedik; psikanalitik bilgibilim, ilk yerbetim tarafından, tamamlanmış olmasa bile en azından yeterince güdülenmiş sayılabilir. Biz bu ikinci yerbetimi kültür yorumuyla çift kılmayı yeğliyoruz; amacımız bir yandan kültür yorumunun ikinci yerbetim kavramlarıyla bağlı yanları olması nedeniyle psikanalize ait bir yan ürün olmaktan çok daha fazla bir şey olduğunu, diğer yandan da ikinci yerbetimin birincisinde değişiklik yapılmasından başka bir şey olduğunu, çünkü bu ikinci yerbetimde libidonun kendini kültür olarak gösteren libido dışı etmen ile karşı karşıya gelmesinden yola çıkıldığını vurgulamak. İlk yerbetim, biricik temel kavram dürtü olmak üzere bir dürtü iktisadına bağlı kalıyor; yerbetim yalnızca libidoya göre üç sistemden oluşuyordu. İkinci yerbetim ise yeni bir iktisadilik türüdür: Bu kez libido kendinden başka bir şeye, yeni bir iktisadi durum yaratan bir vazgeçme *talebine* tâbidir; bu nedenle de oyuna sürdüğü şey artık tekbenci bir libido için bir dizi sistem değil, "kültür durumunda"ki bir libidoya ait rollerdir: Kişisel, kişiler dışı, kişiler üstü roller. İkinci yerbetimi, eleştirel kültür yorumuyla olan bu dayanışmasını belirginleştirmek için, İkinci Bölüm'ün sonunda ele alacağız. Psikanalizin "uygulama"sı olarak kültür kuramının ilk yerbetimden yola

çıktığı, ancak, bir karşı şok sonucu, kendisini taçlandıran yeni bir yerbetimi kışkırttığı söylenebilir: *Ben ve İd* başlıklı deneme, psikanalizdeki bu genişlemenin hatırı sayılır tanıklarındandır.

3. Kültür yorumunu ikinci yerbetime bağlamakla hakkını tam olarak vermiş sayılmayız henüz. Kültür görüngülerine parçasal, tek yanlı ve yalnızca örneksemeli olan bir bakıştan bizzat kültürün sistematiği olan bir bakışa geçişi bize ancak dürtü kuramını çok daha köklü bir biçimde yeni bir kalıba dökmemiz sağlayabilecek. Gerçekten de, kültür sorunu birleştirici sorun olarak ancak ölüm dürtüsüyle ve ölüm karşısında libidonun Eros olarak yeniden yorumlanmasıyla geliştirilebilir. En son yorumu *Ben ve İd*'de değil, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de aramak gerekecek. Kültür o yorumda Eros ile Ölüm arasındaki "devler savaşı" nın en büyük tiyatrosu olarak belirecek.

Ancak, psikanalizin bilimden felsefeye, hatta belki de mitolojiye doğru döndüğü noktaya da ulaşmış olacağız aynı zamanda. "Analitik"imizin İkinci Bölüm'ü bu noktanın berisinde kalacak: "Uygulamalı psikanaliz"in hâlâ güven veren yamaçları ile, tüm "kişi"leri (Eros, Thanatos, Ananke) mitik olan yeni bir dramaturjinin dorukları –ya da uçurumları– arasında, yokuşun ortasında. Bu mitik-felsefi dramaturji, "Analitik"imizin Üçüncü Bölüm'ünün konusu olacak.

I. Düşlerin Örneksenmesi

1. DÜŞLERİN AYRICALIĞI

Kültür örneksemeleri dizisi içinde düşlere verilen ayrıcalıklı yer gelişigüzel verilmemiştir. Yorumun biçemiyle ilk örneklenmesi arasında, düşlerin yorumundaki paradigma özelliğine şaşmadan önce anımsanması önem taşıyan bir uyum ilişkisi var. Düşleri model kılan şey aşağıdaki noktalarda özetlenebilir:

1. Düşler anlam taşır. Düşlerin "düşünceleri" vardır ve bu düşünceler uyanıkkenkilerden temel bir farklılık göstermez. Düşleri ruhsal yaşamın geriye kalan bölümüyle aynı akış içine alan her şey onu kültürel örneksemelerde aktarmaya elverişli kılar.

2. Düşler bastırılmış bir arzunun kılık değiştirmiş olarak yerine getirilmesidir. Bu ikinci tez bizi belirli bir tür yoruma, "şifre yorumbilgisi"ne yönlendirmektedir. Arzular düşlerin içine saklandığından, yorum arzunun karanlıklarının yerine anlamın ışığını koymak zorundadır. Yorum burada aydınlığın hileye verdiği yanıttır. Böylece, "yanılsamanın azaltılması" olarak tasarlanmış her tür yorum kuramının kaynağına gelmiş oluyoruz.

3. Kılık değiştirme, bir çalışmanın etkisidir; "düş çalışması"nın etkisi. Bu çalışmanın mekanizmaları, yazısal eleştirel yorumun genellenmesi yoluyla, hatta Nietzsche'vari "ahlak soykütüğü"nün derinleştirilmesi yoluyla düşünülemeyecek karmaşıklıktadır: Yer değiştirme, yoğunlaştırma, resimli temsil, ikincil düzeltme; bu isabetli yordamlar yepyeni yapısal örneksemelerin yolunu açar. Düşlerin yorumu gerçekten her tür yorum için paradigma işlevi görebiliyorsa bunun nedeni düşlerin arzuyla ilintili her tür hile için paradigma oluşturmasıdır.

4. Düşlerin temsil ettiği arzu zorunlu olarak çocuksudur. Düşler ruhsal aygıtın gerilemesine üç anlamda damgasını vurur: biçim anlamında, imgeye geri dönüş; zamandizinsel anlamda, çocukluğa geri dönüş; yerbetimsel anlamda, birincil süreç adı verilen sanrısal gerçekleşme türüne göre, arzu-haz kısa devresine geri dönüş. Dolayısıyla, düşler her zaman dikkat gerektirecek genel bir görüngüye, gerileme görün-

güsüne erişmemizi sağlamaktadır; bu gerilemedeki üçlü eklemlenişi yakalamamızı olanaklı kılan da düşlerdir. Şu noktadan itibaren diyebiliriz ki örneksemeye dayalı yorumun belirgin özelliği yalnızca şifre çözümü, maskelere karşı mücadele değil, aynı zamanda her tür eskilliğin açığa çıkarılmasıdır. Bunun etik açısından önemli vargıları olduğunu daha sonra göreceğiz.

5. Düşler ayrıca, sayısız karşılaştırma yoluyla, arzunun dili adı verilebilecek olan şeyi, yani tipik ve evrensel özellikleriyle simgesel işlevin mimarisini geliştirmemize olanak sağlar. Cinsellik, bilindiği üzere, bu simgeleri besleyen temel kaynaktır; tam anlamıyla simgeleştirilebilir niteliktedir cinsellik. *Darstellbarkeit*, "temsile elverişlilik", cinsellikte en yüksek noktasına ulaşır. Düşlerin, Freud'da kazandığı net, hatta dar anlamıyla "simge" olarak karşılaştığı tortulaşmış, yıpranmış dil, halkların uyanıkken gördüğü folklor ve mitoloji adı verilen büyük düşlerin birey ruhsallığındaki izleri gibidir.

Ancak, düşlerin oluşturduğu modelle ilgili genellemeyi tekdüze bir yineleme gibi düşünmemek gerekir. Düşlerin uyanıklıktaki uzantıları da sorun oluşturur. Anımsattığımız özelliklerden her birini, düşlerin *geceleri* olma özelliğinden sıyırmak ve deyim yerindeyse genel bir düşselliğe dönüşmelerini sağlamak gerekir.

1. Düşlerin genel bir anlam kuramına açılabilmesi için, uyku sırasındaki dürtüsel yaşamın narsistik ifadesi, uyanıkkenki yaşamın dünyayı ifade etme tarzıyla tümleşmelidir.

2. Düşlerin *Wunscherfüllung*'u [arzunun yerine getirilmesi] örnek değeri taşıyacaksa, uyanıklığa aktarılmasında, uykuya ait bir niteliğin, düşlerin aktarılması olanaksız çekirdeği gibi duran o bağımlılık niteliğinin ya da uyuma arzusunun aşılabilmesi gerekir. "Uyku"nun da, uyanıkkenki yaşamın yasalarında içkin bir gece etmeni olarak değişmeceli anlamda genellenmesi gerekir mi peki?

3. Düş çalışmalarının anlam çarpıtmalarını başardığı yordamların kendine özgülüğü ve tuhaflığı olgusu daha da büyük bir güçlük çıkarıyor: Freud *Düşlerin Yorumu*'nda bu özelliği vurgulayıp bununla uyanıkkenki düşünceler arasında bir zıtlık ilişkisi kurmuştur.[1] Bu nedenle, kültür kuramının işlerinden biri, düş çalışmasından, "sansürün gözünü boyamak" gibi genel bir işlevle ilgili bir grup yapı çıkarmak olacaktır. Yapı ile işlev arasındaki bu ilişki, şakalarda, peri masallarında, efsanelerde, mitoslarda da bulunmakta ve bir anlamda, asıl düşlerdeki oluşumunun ötesinde biçimlenmektedir. Ancak, bu biçimlenme için gerileme kavramını *Düşlerin Yorumu*'nda verilen ilk temsilin ötesine kadar

1. Bkz. yukarıda "Düş Çalışması ve Eleştirel Yorum Çalışması" başlıklı bölümün 5 no.lu dipnotu (s. 92) ve s. 109.

genişletmek gerekir; *algılama* yönündeki yerbetimsel gerileme, bütünü açısından bakıldığında *fantastik* olanın belirgin özelliği gibi görünmemektedir; kültürün yorumu bu açıdan baştan sona Freud'un her zaman, hatta çocuğun erişkin tarafından sözümona baştan çıkarıldığı sahneyle ilgili ilk anlatımından vazgeçtikten sonra bile, gerçek anılar tarafına çekmeye çalıştığı "ilksel sahne" izleğine karşı verilen bir mücadele olacaktır. Birincil süreç ve "algılama sistemlerinin sanrısal yatırımı" modeli üzerine yerbetimsel-iktisadi bir kültür kuramı kurmak pek olanaklı görünmemektedir.

4. Düşlerin çocuksuluğu izleği de farklı terimlerle aynı güçlüğü ortaya koyuyor. Burada gerilemenin zamandizinsel yönü öne çıkıyor. Her şeyden çok ruhsal aygıtın "gerileyici" yürüyüşünü dikkate alan bir yoruma "ilerleme" izleklerini katmanın yolu nedir? Görüleceği üzere Freud, düşler modelinin genel geçerliğini sürdürmek için, ilerleme ile gerilemenin birbiriyle zıtlaştırılmasını olabildiğince reddetmektedir. Onun üstben kuramının amacı insan fantazmalarının temelde libido tarafından terk edilen konumların yeniden kurulması, bir gerileme olduğunu saptamaktır. Freud'daki belirli türden kültür kötümserliğinin kökeni burada yatıyor; ölüm dürtüsünün keşfi bu kötümserliği daha da güçlendirecektir.

5. Kültür kuramı *Düşlerin Yorumu*'nda sözcüğün tam anlamıyla düş çalışması adı verilen çalışmanın dışında kaldığı bildirilmiş olan simgeleştirme sorununa dönmemizi sağlıyor. Freud bu yapıtında mitosların yorumuna başvuruyorsa bundan amaç serbest çağrışım yöntemine karşı duran isyancı simgelerin yorumunda imdada yetişmektir. Burada, bireysel ruhsallık düzeyindeki şifre çözme yönteminin yerini kültür tarihi düzeyindeki bir oluşumsal yöntemin alması gerekmektedir.[2] Hatta, birincil süreç/ikincil süreç ayrımı yapıldığından bu yana göndermede bulunulan oluşumsal bakış açısının gelip yerbetimsel-iktisadi bakış açısına eklenişi de kültür yorumu içinde görülebilmektedir.

Tüm bu nedenlerle, kültür yorumu, düşler modelinin evrensel anlamı açısından açığa vurulduğu büyük bir dolambaç oluşturacaktır. Düşlerin, gece yaşamına ait bir tuhaflıktan ya da nevroz çatışmalarına erişme yolundan çok farklı şeyler olduğunu ortaya çıkaracaktır bu yorum. Düşler *psikanalize giden kral yoludur*.[3] Model işlevi görmeleri, insanın tüm gece yaşamının –uyku geceselliği gibi, deyim yerindeyse gündüz geceselliğinin de– kendini düşlerde açığa vurmasındandır. İn-

2. Bkz. yukarıda s. 100.

3. *Düşlerin Yorumu*, GW II/III, s. 613; SE V, s. 608; Fr. çev. s. 330; "Düşlerin yorumu ruhsal yaşamın bilinçdışını tanımaya götüren kral yoludur."

san, arzularını kılık değiştirme, gerileme ve kalıplaşmış simgeler kipinde gerçekleştirebilen bir varlıktır. Arzu, insanda ve insan eliyle maskeli olarak yol alır. Sanatın, ahlakın ve dinin benzer düşsel maske yüzleri ya da çeşitlemeleri oluşturması ölçüsünde psikanaliz de değer kazanmaktadır. Böylelikle düşlerin tüm dramatikliği genelleşerek evrensel bir poetikanın boyutlarına ulaşmaktadır.

Traumdeutung'un temel izleği olan "kılık değiştirme"nin, dürtü temsillerinin ve türevlerinin girdiği tüm bölgelerde izleğin kendisi de genişletilip derinleştirilmiş olduğundan, *Traumdeutung*'un yöntemine ihanet değildir bu genelleme; o yöntemin genişletilip derinleştirilmesinden ibarettir. Arzunun geceleri gördüğümüz düşlere benzeyen maskeleri arasında bizim sahte tapınmalarımızı kalabalıklaştıran idolleri bulmamız gerekmektedir. Kültür yorumbilgisinin altbaşlığı şöyle olabilir: "İnsanların gündüz gördüğü düşler olarak idoller üzerine."

Üstben kavramıyla ilgili korkutucu zorlukları henüz açıkça ortaya çıkarmayan bir ilk yüzleşme, "uygulamalı psikanaliz"in özgün biçemini de aydınlatacaktır: Sanat yapıtı "gün ortası gece"ye ait ilk resim, düşsel olanın ilk benzeri olacaktır; sanat yapıtı bizi sonraki bölümlerin kat edeceği "yüce" ve "yanılsama" izleklerinin peşine de düşürecektir.

2. SANAT YAPITININ ÖRNEKSENMESİ

Freud'un yerbetimsel-iktisadi bakış açısını sanat yapıtlarına uygulaması birkaç amaca birden hizmet ediyor: Aynı zamanda büyük bir gezgin, kitap tutkunu ve koleksiyoncusu, Sophokles'ten Shakespeare'e, Goethe'ye ve çağdaş şiire kadar büyük bir klasik edebiyat okuru, bilgili bir amatör budunbilimci ve din tarihçisi olan klinikçi Freud için bu uygulama dinlenme yerine geçiyordu. Kendi öğretisinin savunusunu yapan Freud için bu durum, psikanalizin özellikle Birinci Dünya Savaşı öncesindeki yalıtılmışlık koşullarında, bilimci olmayan geniş okur kitlelerinin erişebileceği biçimde savunulması ve örneklerle donatılması anlamına geldi. *Metapsikoloji* kuramcısı için hakikatin sınanması ve kanıtlanması anlamını daha da çok taşıdı. Son olarak, Freud'un hiçbir zaman göz ardı etmediği ve psikonevroz kuramında maskelendiği kadar açığa da vurulmuş olan büyük felsefi tasarı yönündeki ana çizgilerden biri oldu.

Psikanalitik estetikle ilgili denemelerin –hem kabul edip hem de uygulamaların savunulması çerçevesinde sahip çıkacağımız– parçalılığı nedeniyle, bu büyük tasarının içinde estetiğin yeri tam olarak hemen belirmiyor. Ancak, Freud'un sanatlara duyduğu sempatinin tıpkı dinsel yanılsamaya olan sert tutumu gibi güçlü olduğu, öte yandan, estetik *baştan çıkarmanın* –tek ödünsüz hizmeti bilimden gören– doğruluk ve

hakikat idealini tam olarak doyurmadığı dikkate alınırsa, en kolaycı görünen analizlerin altında bile büyük gerilimlerin keşfedilmesi beklenebilir; ancak en sonunda, estetik baştan çıkarma Aşk, Ölüm ve Zorunluluk arasındaki yerini bulduğu zaman açıklığa kavuşturulabilecek büyük gerilimler. Freud'un gözünde sanat, ikame edilmiş doyumun saplantılı olmayan, nevrotik olmayan biçimidir; estetik yaratımın *çekiciliği*, bastırılmışın geri gelmesinden kaynaklanıyor değildir. Peki, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki yeri nedir bu çekiciliğin? İşte "uygulamalı psikanaliz notları"nın arkasında askıda kalacak olan büyük soru.

Önce iyice anlaşılması gereken şey, Freud'un estetik konulu denemelerinin aynı zamanda hem sistematik hem de parçalı oluşlarıdır. Parçalılık özelliğini dayatan ve güçlendiren de bu sistematik bakıştır. Gerçekten de, sanat yapıtlarının analitik açıklaması, terapi amaçlı ya da öğretici bir psikanalizle karşılaştırılamaz; şu basit nedenle ki, o analizin elinin altında serbest çağrışım yöntemi bulunmamaktadır; kendi yorumlarını hekimle hasta arasındaki ikili ilişkinin alanına yerleştiremez. Bu açıdan, yorumun başvurabileceği yaşamöyküsel belgeler, tedavi sırasında üçüncü kişilerden alınabilecek bilgilerden daha anlamlı değildir. Sanat yapıtının psikanalitik yorumu parçalıdır, çünkü yalnızca örneksemeli bir yorumdur bu.

Freud'un kendisi de denemelerini böyle tasarlamıştır. Bu denemeler, mimari bir ayrıntıdan hareketle olası bir bağlama göre tarihsel binayı tasarlar gibi bir arkeolojik yeniden oluşturma işine benzemektedir. Buna karşılık, kültür yapıtlarının daha sonra geleceğimiz genel yorumuna ulaşıncaya değin bu parçaları bir arada tutan, bakış açısındaki sistematik birliktir. Freud'un denemelerinin son derece özel nitelikleri, ayrıntılara ilişkin şaşılacak titizlik ve bu parçalı incelemeleri büyük düş ve nevroz freskiyle eşgüdümleyen kuramdaki disiplin, hatta katılık, böylece açıklığa kavuşuyor. Bu incelemeler tek tek ele alındığında her birinin net bir biçimde sınırlandırıldığı görülüyor. *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri* adlı deneme, düş çalışmasının ve kurgusal doyumun parlak ama sakınımlı bir biçimde mizahı ve humoru kapsayacak biçimde genellenmesidir; Jensen'in *Gradiva*'sının yorumunda, romanla ilgili genel bir kuram getirme savında bulunulmaksızın, psikanalizden habersiz bir romancının kendi kahramanına atfettiği kurgusal düşler ve kahramanını yönelttiği neredeyse analitik iyileşme, düş ve nevroz kuramı ile kesiştirilir; *Michelangelo'nun Musa'sı*, dehaya ya da yaratıma ilişkin herhangi bir bütünsel kuram önerilmeksizin, tekil bir yapıt olarak ele alınır; *Leonardo da Vinci*'ye gelince, görünüşe karşın, başlığında ima edilen alçakgönüllülüğün ötesine geçmez: *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*; bütünü karanlıkta kalan bir tablodaki ışık çizgileri gibi Leonardo'nun sanatsal yazgısının bazı kendine özgü yanları aydınla-

tılmakla yetinilir; ışık çizgileri, ışık delikleri, daha sonra göreceğimiz üzere, konuşan karanlıklardan başka bir şey değil bunlar belki de.

Çalışmalar arasındaki, düş çalışmasıyla sanat çalışması arasındaki –ve deyim yerindeyse gelgitlerle gelgitler, dürtünün gelgitleriyle sanatçının gelgitleri arasındaki– basit yapısal benzerlik hiçbir zaman aşılmamaktadır.

Freud'un bazı analizlerini biraz daha yakından izleyerek bu dolambaçlı kavrayışı açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Sıkı bir tarihsel düzene bağlı kalmaksızın, 1908 tarihli "Yaratıcı Yazarlar ve Uyanıkken Görülen Düşler" adlı kısa yazıdan başlayalım.[4] Bu yazıyı en başa almanın iki gerekçesi var: Birincisi, bu kısa ve önemsiz görünümlü denemenin, gitgide daha yakına giden ustaca bir akrabalık kurma yordamıyla estetik görüngüye dolaylı yaklaşımın kusursuz bir örneğini oluşturması. Şair, oyun oynamakta olan bir çocuk gibidir: "Son derece ciddiye aldığı, yani büyük duygulanımlar yüklediği (*Affektbeträge*) ama aynı zamanda gerçeklikten (*Wirklichkeit*) net bir biçimde ayırt ettiği bir dünya yaratır kendine."[5] Oyundan, "fantezi"ye geçiyoruz; belirsiz bir benzerlik yoluyla değil, zorunlu bir bağın varsayılması yoluyla. Varsayılan şudur: İnsan hiçbir şeyden vazgeçmez, yalnızca ikameler yaratarak bir şeyin yerine başka bir şey koyar. Erişkin kişi, oynamak yerine fantaziler kurar. Fantezi ise, oyunun ikamesi işlevini görürken, gündüz görülen bir düştür. Burada şiirin eşiğindeyiz; aradaki halkayı roman, başka bir deyişle anlatı biçimindeki sanat yapıtları oluşturmuştu. Freud, kahramanın kurgusal tarihinde "ben hazretleri"[6] figürünü ayırt eder ve diğer edebi yaratı biçimlerinin bir dizi kesintisiz geçişle bu prototiple bağlandığı önermesinde bulunur.

Böylelikle genel olarak düşsel adı verilebilecek olanın ana çizgileri çizilmiş oluyor. Freud, çarpıcı bir kısaltma manevrasıyla, fantazmaların oluşturduğu zincirin iki ucunu, düşlerle şiiri birbirine yaklaştırıyor. İkisi de aynı gelgitlerin tanıklarıdır: Hoşnutsuz, tatminsiz insana ait gelgitlerin tanıkları: "Doyurulmamış arzular fantazmaları (*Phantasien*) dürtüsel olarak harekete geçiren güçtür; her fantazma bir arzunun yerine gelmesi, kişiyi hoşnutsuz eden gerçekliğin düzeltilmesidir."[7]

Bunun anlamı, işimizin yine *Düşlerin Yorumu*'na kaldığı mıdır? İki küçük değinme, durumun hiç mi hiç böyle olmadığını gösteriyor. Bi-

4. "*Der Dichter und das Phantasieren*", GW VII, 213-23; "*Creative writers and day-dreaming*", SE IX, s. 143-53; "*Essais de psychanalyse appliquée*", Gallimard, "Les Essais" dizisi, s. 69-81.

5. GW VII, s. 214; SE IX, s. 144; Fr. çev. s. 70.

6. GW VII, s. 220; SE IX, s. 150; Fr. çev. s. 77. Bkz. "Narsizme Giriş", GW X, s. 157; SE XIV, s. 91; Fr. çev. s. 21.

7. GW VII, s. 216; SE IX, s. 146; Fr. çev. s. 73.

rincisi, örnekseme zincirinin *oyun*'dan geçmesinin bir anlamı olduğudur. *Haz İlkesinin Ötesinde* başlıklı deneme bize daha sonra, oyunda yokluğa egemen olma sezgisi kazandığımızı öğretecektir. Bu egemen oluş, arzunun sanrılı bir biçimde yerine getirilmesinden başka bir nitelik taşımaktadır. İkincisi, *uyanıkken görülen düş* aşaması da anlamdan yoksun değildir; burada da fantazma, zamandışı olduğunu söylediğimiz salt bilinçdışı temsilde bulunmayan bir "zaman damgası"yla (*Zeitmarke*) gösterir kendini. Fantezi, salt bilinçdışı fantazmadan farklı olarak, şimdiye ilişkin izlenimi, çocukluğa ait geçmişi ve projenin gerçekleşeceği geleceği tümleştirebilecek güçtedir. Bu iki değini, daha sonra ele alınmayı bekleyen iki ayrık not niteliğindedir.

Söz konusu kısa inceleme, bitiş bölümünde de bizi parçalılık özelliğinden alıp sistematik yönelime götüren önemli bir öneri içeriyor. Yaratının derin dinamizmine nüfuz etme gücümüz olmadığından, belki yaratının getirdiği *haz* ile uyguladığı *teknik* arasındaki ilişki üzerine bir şeyler söyleyebiliriz. Düşler birer çalışmaysa, psikanalizin yapısal örnekseme yardımıyla daha da önemli bir işlevsel benzerliği açığa çıkarmak amacıyla sanat yapıtını bir tür zanaat yönüyle ele alması doğaldır. Böyle bir durumda araştırmaları dirençlerin ortadan kalktığı yönde sürdürmek gerekir. Kendi fantazmalarımızdan suçluluk duymaksızın ya da utanmaksızın yararlanabilmemiz, sanat yapıtının en genel hedefi olmalıdır. O zaman bu niyete hizmet edecek iki yordam vardır: Gündüz görülen düşlerin bencilliğini uygun değişiklikler ve tüllerle maskelemek; şaire ait fantazmaların temsillerine bağlı salt biçimsel bir haz kazanımı yoluyla baştan çıkartmak: "Böylesi haz kazanımlarına, çok daha derin ruhsal kaynaklardan gelen daha büyük bir hazzın serbest kalması için bize sunulan *özendirme primi* ya da *önhaz* adını veriyoruz."[8]

"Derin boşaltımların tetikleyicisi olarak estetik haz" biçimindeki bu genel anlayış, her tür psikanalitik estetiğin en cesur sezgisini oluşturuyor. Teknik olanla hazla ilgili olan arasında kurulan bu bağ Freud'un ve okulunun en nüfuz edici araştırmaları için ipucu işlevi görebilir. Bu bağ, analitik yorumun gerektirdiği alçakgönüllülük koşulunu da, tutarlılık koşulunu da yerine getiriyor. Yaratıcılık sorunu gibi devboyutlu bir sorunu ortaya koymak yerine, haz etkisi ile yapıtın tekniği arasındaki ilişkiler sorunu gibi sınırlı bir sorun araştırılıyor. Bu akla uygun sorun, arzu iktisadının yetki sınırları içindedir.

Freud bu iktisadi önhaz kuramına giden bazı net yolları *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nde (1905) çizmiştir. Bu parlak ve titiz denemede önerilen şey, bir bütün olarak sanat kuramı değil, belirli bir görüngünün ve belirli bir haz etkisinin incelenmesidir, çünkü gülme boşalı-

8. GW VII, s. 223; SE IX, s. 153; Fr. çev. s. 81.

mıyla sonuçlanan bir görüngüdür söz konusu olan. Bununla birlikte, yapılan analiz bu dar sınırlar içerisinde çok derine gitmektedir.

Freud önce şakalardaki sözel teknikleri inceler ve düş çalışmasının esasıyla karşılaşır orada: yoğunlaştırma, yer değiştirme, zıddıyla temsil vb. Böylelikle, sürekli olarak, iktisadi işlem ile yorumu olanaklı kılan retorik arasında var olduğu kabul edilen karşılıklılığın sağlaması yapılır. Ancak, şakalar düş çalışmalarının dilsel yorumunun sağlamasını yaparken, düşler de bir mizah ve humor iktisadı kuramının taslağını çizmektedir. Freud'un Theodor Lipps'i (*Komik und Humor*, 1898) geliştirip aştığı nokta budur. Özellikle önhaz bilmecesiyle yeniden karşılaşırız burada. Gerçekten de, şakalar, tam anlamıyla analize, başka bir deyişle, sözün salt tekniğinden, bir öncekinin başlattığı hazdan doğan ve açık saçık, saldırgan ya da edep dışı sözcük oyunlarının öne çıkardığı haz köpüğünü yalıtlayan bir bozma işlemine elvermektedir. Freudcu estetiğin temelini oluşturan ve onu dürtü ve haz iktisadına bağlayan da teknik hazzın dürtüsel hazza olan bu eklemlenişidir. Hazzın bir gerilim azalışıyla bağlantılı olduğu varsayılırsa, teknik çalışmadan kaynaklanan hazzın en düşük düzeyde kaldığı ve yoğunlaştırma, yer değiştirme vb yoluyla gerçekleştirilen ruhsal çalışmalardan tasarruf edilmesiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, anlamsızlıktan alınan haz bizi mantığın düşüncemize dayattığı sınırlamalardan ve her tür zihinsel disiplinin boyunduruğundan kurtarmaktadır. Ancak, bu haz, tıpkı ifade ettiği tasarruf kadar düşük düzeydeyse de, erotik, saldırgan ve kuşkulu eğilimlere bir katkı, hatta prim olarak eklenmek gibi dikkate değer bir güce de sahiptir. Freud burada Fechner'in "yardım" ya da haz birikimi ile ilgili bir kuramını kullanmakta ve bu kuramı işlevin serbest kalması ile ilgili olarak Fechner'den çok Jackson'a yakın bir şemayla birleştirmektedir.[9]

Sanat yapıtının tekniğiyle haz etkisinin üretilmesi arasındaki bu bağlantı, analitik estetiğin ipucunu ve deyim yerindeyse sağlamlaştırıcı ipini oluşturuyor. Diyebilirim ki estetikle ilgili denemeleri *Şakalar*'ın yorum modeline bağlılıklarına göre sınıflandırmak bile olanaklı. Birinci grubun ilk sırasına yazılacak örnek olarak *Michelangelo'nun Musa'sı*, ikinci grubun ilk sırasına yazılacak örnek olarak da *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı* verilebilir. (Göreceğimiz üzere *Leonardo*'da bizi önce şaşırtan şey belki de sonradan sanat alanındaki ve diğer alanlardaki gerçek analitik açıklamayla ilgili olarak en çok düşünce kışkırtan şeydir.)

9. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (1905), GW VI, s. 53-4; *Jokes and Their Relation to the Unconscious*, SE VIII, s. 136-8; Fr. çev. *Le Mot d'esprit et ses Rapports avec l'inconscient*, Gallimard, "Les Essais" dizisi, s. 157-8.

Michelangelo'nun Musa'sı'nda[10] hayranlık uyandıran nokta, bu başyapıtın, ayrıntılardan yola çıkılarak düş yorumlar gibi yorumlanmasıdır. Sözcüğün tam anlamıyla analitik (çözümlemesel) olan bu yöntem, düş çalışması ile yaratım çalışmasını, düş yorumu ile sanat yapıtı yorumunu üst üste koyma olanağını sağlamaktadır bize: Sanat yapıtının sağladığı doyumun niteliğini –pek çok psikanalistin içinde kaybolduğu– en geniş genelliği içinde açıklamaya çalışmaktansa, önde gelen yapıtlardan birinde ve onun yarattığı anlamlarda odaklanma yolunu tutarak genel estetik bilmecesini çözme girişiminde bulunmaktadır. Bu yorumun gösterdiği sabır ve titizliğin derecesi biliniyor. Tıpkı düşlerin analizindeki gibi burada da önemli olan bütünün yarattığı izlenim değil, net ve görünürde ikincil olan olgudur: Peygamberin sağ elinin işaretparmağı, konumu bakımından sakalların akışıyla temasta olan tek parmak olmakta, elin geriye kalan kısmı ise neredeyse kolun basıncından kurtulmak üzere olan levhalarla aynı eğim içinde, arkaya doğru gitmektedir. Yorum, taş olarak dondurulmuş bu anlık pozun arkasında yatan, bu durdurulmuş harekette bir tür kararsız uzlaşmaya varmış uzlaşmaz hareketlerden oluşan bir zincir bulup çıkarmaktadır: Musa bir öfke hareketi yaparken önce levhaları düşürme pahasına elini sakalına götürmüş ve aynı anda şiddetli bakışını putatapanların göründüğü tarafa çevirmiştir, yoruma göre. Ancak, ilkini baskılayan ve dinsel misyonunun verdiği uyanık bilincin neden olduğu bir zıt hareket de eli arkaya çekmektedir. Bizim görmekte olduğumuz, yapılmış bir hareketin kalıntısıdır ve analizci o hareketi yeniden oluşturmaya çalışmaktadır, tıpkı düşlerdeki, nevrozdaki, dil sürçmelerindeki, şakalardaki uzlaşma oluşumlarının ortaya çıkardığı birbirine zıt temsilleri yeniden oluşturmaya çalıştığı gibi. Freud bu uzlaşma oluşumunun altını biraz daha deşerek görünürdeki anlamın yoğunluğu içinde birkaç katman keşfetmektedir! Analiz, aşılmış bir çatışmanın anlatımı olan, Papa'nın mezarını bekleyebilecek değerdeki bu örnek sanatsal ifadenin ötesinde, artık orada olmayanın [Papa'nın] şiddetine yöneltilmiş bir gizli suçlama, sanatçının kendi kendisine karşı dile getirdiği bir uyarıyı da ayırt etmektedir.

Michelangelo'nun Musa'sı bu son özelliğiyle basit bir psikanaliz uygulaması olmaktan çıkıyor. Kendini analitik yöntemin doğrulanmasıyla sınırlamıyor ve *Leonardo*'nun özendirmişe benzediği yanlış anlamalara karşın ya da o yanlış anlamalar nedeniyle *Leonardo*'da daha iyi görülecek bir tür çoklu belirlenime işaret ediyor. Simgenin heykeltıraş tarafından somutlaştırılan bu çoklu belirlenimi, analizin açıklamayı ki-

10. *Der Moses des Michelangelo* (1914), GW XIV, s. 172-201; *The Moses of Michelangelo*, SE XIII, s. 211-36; Fr. çev. *Le Moïse de Michel-Ange, Essais de psychanalyse appliquée* içinde, s. 9-42.

litlemeyip önüne bütün bir anlam yoğunluğunu açtığına işaret ediyor; Michelangelo'nun yapıtı söylediğinden fazlasını söylemiştir bile; çoklu belirlenim, Musa'yla, ölü Papa'yla, Michelangelo'yla –ve belki, Musa'yla olan belirsiz ilişkisi içinde, Freud'la– ilgilidir... Sonu olmayan bir yorum açılmakta ve bu yorum, bilmeceleri azaltmak şöyle dursun, çoğaltmaktadır. Bu durum sanat psikanalizinin esas olarak bitmez tükenmez olduğunun itirafı değil midir?

Geliyoruz *Leonardo*'ya.[11] Neden bu denemeyi bir yanlış anlama vesilesi ve kaynağı diye adlandırarak başladım söze? Şu basit nedenle ki, bu geniş kapsamlı parlak deneme kötü sanat psikanalizini, yaşamöyküsel psikanalizi özendirir gibi görünüyor. Freud genel düzlemde, bir yanda ketlemeler, hatta cinsel sapmalar, diğer yanda libidonun merak ve bilimsel araştırmalarla olan yüceltmeleriyle bağlantısı içinde estetik yaratının mekanizmasını yakalama girişiminde bulunmamış mıydı? Salt akbaba –ki akbaba bile değildir!– fantazmasına ilişkin yorumu temelinde Mona Lisa'nın gülümsemesi bilmecesini oluşturmamış mıdır? Yitirilen annenin anısının ve aşırıya kaçan öpücüklerinin çocuğun ağzında akbaba kuyruğu fantazmasına, sanatçının eşcinsel tutumuna ve Mona Lisa'nın sır dolu gülümsemesine dönüşmüş olduğunu söylememekte midir? "Bu gizemli gülümseme annesine aitti, Leonardo için yitirilmiş olup Floransalı bayanın dudaklarında yeniden bulduğunda onu pençesine alan bir zamana ait."[12] Aynı gülümseme "Ermiş Anna" resmindeki iki annede yinelenmiştir: "Çünkü Joconde'un gülümsemesi belleğinin karanlıklarından annesinin anısını çıkardıysa bu anı onu hemen anneliği onurlandırmaya, soylu bayanda yeniden bulduğu gülümsemeyi annesinde oluşturmaya itmiştir."[13] Ve şunu ekler Freud: "Bu tablo çocukluğunun tarihinin sentezini yapmaktadır; yapıtın ayrıntıları Leonardo'nun yaşamındaki kişisel izlenimleri açıklamaktadır."[14]

Bu kompozisyonda çocuğun uzağında bulunup büyükanne rolünü oynayan figür, dış görünümü ve oğlanla tablodaki yersel (mekânsal) ilişkisi bakımından annelerden ilkinin, yani öz annenin yerini tutmaktadır. O mutlu gülümsemeyi kadının yüzüne konduran sanatçı, talihsiz annenin bir vakit kocası gibi şimdi de oğlunu soylu rakibi Donna Albiera'ya kaptırmaktan duyduğu hıncı yoksamış, onu örtüp gizlemiştir.[15]

11. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), GW VIII, s. 128-211; *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, SE XI, s. 63-137; Fr. çev. *Un Souvenir d'enfance de Léonardo de Vinci*, Gallimard, "Les Essais" dizisi.

12. GW VIII, s. 183; SE XI, s. 111; Fr. çev. s. 147.

13. GW VIII, s. 183; SE XI, s. 111; Fr. çev. s. 148.

14. GW VIII, s. 183; SE XI, s. 112; Fr. çev. s. 151.

15. GW VIII, s. 185 (*verleugnet und überdeckt*); SE XI, s. 113-4 (*to disavow and to cloak the envy*); Fr. çev. s. 153-4 [Türkçesi: *Sanat ve Sanatçılar Üzerine*, çev. Kâmuran Şipal, YKY, 3. baskı, İstanbul, 2004, s. 71. Alıntıların çevirisi, özel olarak be-

Bu çözümlemeyi –*Şakalar*'da ayırt ettiğimiz ölçütlere göre– kuşkulu duruma getiren nokta, Freud'un ancak kompozisyon teknikleriyle ilgili bir çözümleme sonucu ulaşılabilecek yapısal benzerliklerin çok ötesine gidiyor ve yapıtın örtüp gizlediği dürtüsel izleksele kadar yol alıyor görünmesidir. Kötü psikanalizi, ölüler psikanalizini, yazarlar ve sanatçılar psikanalizini besleyen de bu özenti değil midir?

Konuya biraz daha yakından bakalım. Bir kere, Freud'un tam olarak Leonardo'nun yaratıcılığından değil, bir sorgulama anlayışı içinde ketlenmesinden söz edişi dikkate değerdir: "Çalışmamızın amacı Leonardo'nun cinsel yaşamındaki ve sanatsal etkinliğindeki ketlenmeleri açıklamaktır."[16] *Leonardo*'nun birinci bölümünün asıl konusu ve Freud'un bilgi ile arzu arasındaki ilişkiler üzerine en dikkate değer gözlemlerine konu olan, bu yaratıcılıktaki zayıflıklardır. Dahası, bu sınırlı çerçeve içinde bile, içgüdünün meraka aktarılması başka bir gelgite indirgenemeyecek bir bastırma gelgiti olarak ortaya çıkmaktadır. Freud demektedir ki, bastırma, merakın cinsellikle aynı yazgıyı paylaşarak ketlenmesine yol açabileceği gibi (nevrotik ketlenme türü budur), cinsel renkler taşıyan, düşüncenin kendisinin de cinselleştiği saplantılara da yol açabilir (bu da saplantısal ketlenme türüdür). Ancak,

> Düşünsel engelleme tiplerinin en seyrek görülüp en gelişmişi olan üçüncüsünde, özel bir yetenekle donatılmış birey, gerek bu ketlenmeden, gerekse nevrotik düşünsel saplantıdan yakasını kurtarır... Libido işin başından başlayarak yüceltme konusu yapılır ve önce bilip öğrenme tutkusuna, sonra da güçlenerek araştırma içgüdüsüne dönüşür... [N]evroz özellikleriyle karşılaşılmaz; çocuksu [cinsel] araştırmadaki ilk komplekslere bağlılık diye bir şey görülmez ve içgüdü, düşünsel ilgilerin hizmetindeki etkinliğini serbestçe sürdürebilir. Ancak, yüceltilen libidonun getirisiyle bu ilgileri güçlendirmiş olan cinsel bastırma, cinsel konulardan kaçınmalarını sağlayarak daha da çok damgasını vurur onlara.[17]

Burada yalnızca betimleme ve sınıflama yaptığımız ve bilmeceye yüceltme demekle onun bilmeceliğini daha da güçlendirdiğimiz açıktır. Freud da sonuç bölümünde bunu kabul ediyor. Şunu söylüyoruz: Yaratıcı çalışma cinsel arzuların bir türevidir ve ressamın Floransalı bayanla olan karşılaşmasının tetiklediği çocukluk anılarına doğru gerileme yoluyla serbest bırakılan da bu dürtüsel temeldir: "En eski erotik itkileri sayesinde, sanatını engellemekte olan ketleme karşısındaki zaferini bir kez daha kutlayabiliyor."[18] Ne var ki burada yapabildiğimiz,

---

lirtilmediği sürece Şipal'e değil bana aittir. (ç.n.)]

16. GW VIII, s. 203-4; SE XI, s. 131; Fr. çev. s. 199-200.

17. GW VIII, s. 148; SE XI, s. 80; Fr. çev. s. 61. [Türkçe çeviri: Kâmuran Şipal, *agy*, s. 30-1.]

18. GW VIII, s. 207; SE XI, s. 134; Fr. çev. s. 207.

bir sorunun ana hatlarını çizmekten öte bir şey değildir: "Sanatsal yetenek ve çalışma yetisi yüceltmeyle sıkı sıkıya bağlı olduğundan, sanatsal işlevin psikanalitik açıdan bizim erişimimizde olmadığını itiraf etmek zorundayız."[19] Biraz ötede de şöyle diyor Freud: "Psikanaliz bize Leonardo'nun neden sanatçı olduğunu açıklamasa da, hiç değilse sanatının belirtilerini ve sınırlarını anlamamızı sağlıyor".[20]

Freud bu sınırlı çerçeve içinde yol alıyor. Tümü kapsayıcı bir envanter çıkarmak için değil, arkeolojik kalıntı gibi ele alınan dört ya da beş bilmecemsi özelliğin *altında* yapılacak sınırlı bir kazı için. Tam tamına kalıntı muamelesi yapılan akbaba fantazmasının yorumu da bu noktada eksen rolü oynuyor. Gerçek bir psikanalizin yokluğu nedeniyle salt örneksemeli bir yorum bu; birbirini tutmayan kaynaklardan alınma belirtilerin yakınsaklaşması sonucu elde edilen bir yorum: Bir yanda, eşcinsellerin psikanalizi ve bunun kendine özgü nedenlerinden oluşan zincir (anneyle olan erotik ilişki, anneyle ilgili bastırma ve özdeşleşme, narsistik nesne seçimi, narsistik nesnenin aynı cinsten bir nesneye yansıtılması vb), diğer yanda çocuklardaki annenin penisi konulu cinsel kuram, son olarak da mitolojik koşutluklar (tanrıça akbabanın arkeoloji tarafından doğrulanan fallusu) vardır. Freud bütünüyle örneksemeli bir biçemle şunları yazmaktadır: "Annenin penisi konusundaki çocukluk varsayımı, androjen olarak biçimlenmiş Mısırlı Mut gibi ana tanrıçaların ve Leonardo'nun çocukluk fantazmasındaki akbaba 'kuyruğu'nun ortak kaynağıdır."[21]

Peki bununla bize iletilen sanat yapıtı kavrayışı nedir? Freud'un *Leonardo*'suyla ilgili yanlış anlamanın bizi *Michelangelo'nun Musa'sı*'ndaki yorumdan daha öteye götürebileceği nokta budur.

İlk okumada Mona Lisa'nın gülümsemesindeki maskeyi indirip arkasına gizlenmiş olanı göstermiş olduğumuzu düşünüyoruz; reddedilen annenin Leonardo'ya bahşettiği öpücükleri *göstermiş* durumdayız. Ama şu cümleyi daha eleştirel bir kulakla dinleyelim bir kez: "Leonardo'nun bu figürlere başvurup, anne tarafından baştan çıkarılmış oğlanın bilinçdışı özlemini erkek ve dişiselliğin mutlu birleşimiyle doyuma kavuşturarak kendi sevi yaşamındaki mutsuzluğu yoksadığını ve sanat yoluyla bu mutsuzluğu yendiğini kuşkusuz düşünebiliriz."[22] Bu cümlenin tonu yukarıda *Musa* analizinden yaptığımız alıntıdaki cümlenin tonuyla aynı. Burada "yoksadığını" ve "yendiğini" sözcüklerinden kasıt

19. GW VIII, s. 209; SE XI, s. 136; Fr. çev. s. 212. 20. *Agy.*

21. GW VIII, s. 167; SE XI, s. 97; Fr. çev. s. 106.

22. GW VIII, s. 189 (*verleugnet und künstlerisch überwunden*); SE XI, s. 111 (*denied... triumphed over...*); Fr. çev. s. 163 (désavoué... surmonté). [Türkçe çeviri: Kâmuran Şipal, *agy*, s. 73. Şipal'in çevirisindeki "bilinçdışı" ve "kuşkusuz" sözcüklerinin fazla olduğunu sanıyorum. (ç.n.)]

ne olabilir? Çocuğun isteğini yerine getiren bu temsil bir fantazmanın kopyasından, bir arzu sergilemesinden, gizlenmiş olana gün yüzü gösterilmesinden başka bir şey olabilir mi? Mona Lisa'nın gülümsemesini yorumlamak bizim de Usta'nın tabloları üstünde çocukluk anılarına ilişkin analizin açığa çıkardığı fantazmayı *göstermemizden* ibaret olmayacak mıdır? Bu sorular bizi kendinden çok emin bir açıklamadan alıp ikinci dereceden bir kuşkuya götürüyor. Analiz bizi daha az bilinenden en çok bilinene götürmüş olmadı. Leonardo'nun annesi tarafından çocuğun ağzına yağdırılan bu öpücükler, çıkış noktası yapabileceğim bir gerçeklik, sanat yapıtına ilişkin kavrayışımı üstüne bina edebileceğim sağlam bir zemin değil. Anne, baba, çocuğun onlarla olan ilişkisi, çatışmalar, ilk aşk yaraları, tüm bunlar artık yalnızca gösterilen yokluk [dalgınlık] kipinde var. Sanatçının fırçası annesinin gülümsemesini Mona Lisa'nın yüzünde yeniden yaratıyorsa, bu gülümsemenin, Mona Lisa'nın yine gerçekdışı olan ve yalnızca rengin ve çizimin hazır bulunuşuyla gösterilen gülümsemesinden başka hiçbir yerde olmadığını söylemek gerekir. Mona Lisa'nın gülümsemesi bizi denemenin başlığında dendiği gibi "Leonardo da Vinci'nin çocukluk anıları"na geri götürüyor kuşkusuz, ama bu anı yalnızca simgeleştirilmiş bir yokluktadır artık; Mona Lisa'nın gülümsemesinin altındaki derinliklerde yatan o yoklukta. Anısı yitirilmiş olan annenin gülümsemesi, gerçeklikteki bir boş yerdir; her tür gerçek izin yitip gittiği noktadır bu; iptal edilenin fantazmayla sınırladığı nokta. Sanat yapıtının bilmeceliğini açıklayacak, daha iyi bilinen bir şey değildir demek ki bu; amaçlanmış bir yokluktur ve başlangıçtaki bilmeceyi iki katına çıkarmaktadır.

Öğretinin –demek istediğim, "metapsikoloji"nin– bizi kendi "uygulama"larımn aşırılıklarından koruduğu nokta burasıdır. Anımsanacağı üzere dürtülere hiçbir zaman dürtü olarak erişemeyip ancak ruhsal anlatımları yoluylâ, temsillerdeki ve duygulanımlardaki sunumları yoluyla erişebiliyoruz. Bu durumda, iktisadi olan, metnin şifresinin analizine bağımlı duruma geliyor; dürtü yatırımlarının bilançosu ancak gösterenlerle gösterilenlerin işleyişiyle ilgili eleştirel yorumun matrisinde okunabiliyor. Sanat yapıtı Freud'un dürtüsel sunumların "ruhsal türevler"i adını verdiği şeyin dikkat çekici bir biçimidir; sözcüğün tam anlamıyla *yaratılmış* türevlerdir bunlar; demek istediğim, yitik bir veri olarak (çocukluk anısının analizi tam tamına bu yokluğa işaret etmektedir) bir gösterilenden ibaret olan fantazma, kültür hazinesi içindeki ifadesini, sanat yapıtı olarak bulmaktadır; anne ile öpücükleri, insanlara izlemeleri için sunulan yapıtlar arasında ilk kez yer almaktadır. Leonardo'nun fırçası annenin anısını yeniden yaratmamakta, o anıyı sanat yapıtı olarak yaratmaktadır. Freud'un şu sözünün anlamı budur: "Leonardo yarattığı bu figürlerle aşk yaşamındaki mutsuzluğu sanatın gü-

cü yoluyla yadsımış ve aşmıştır." Dolayısıyla, sanat yapıtı hem semptomdur, hem de tedavi.

Bu son değiniler, "Diyalektik"te bizi uğraştıracak olan bazı sorunları önceden tahmin etmemize olanak sağlıyor.

1. Psikanaliz, gündüzlerimizin kalıcı –ve sözün daha güçlü anlamıyla, unutulmaz– yaratıları olan sanat yapıtlarını ve gecelerimizin kaçak ve kısır ürünleri olduğu bilinen düşleri dürtü iktisadı gibi tekçi bir bakış açısına tâbi kılmayı ne ölçüde haklı kılar? Sanat yapıtının kalıcılığı, kültüre ait değerlerin yeni anlamlarla zenginleştirilmesinden kaynaklanmaz mı? Ve sanat yapıtında bu güç varsa bunun nedeni özgül bir çalışmadan, sanatçının inatçı bir malzemeye anlam katmasından, o anlamı bir izlerçevreye iletmesinden ve böylelikle insanın kendi kendisine ilişkin yeni bir kavrayış ortaya koyan bir zanaat çalışmasından yola çıkması değil midir? Psikanaliz bu değer farkından habersiz değil; yüceltme dolayımıyla ele aldığı tam da bu değer farkı. Gelgelelim, yüceltme, bir çözümün adı olduğu kadar bir sorunun da adı.[23]

Yine de şu kadarı söylenebilir ki düşlerin kısırlığı ile sanatın yaratıcılığı arasındaki farkı *kabul etmekle* yetinmeyip bunu tek bir arzu anlambilimi içinde *sorun yaratan* bir fark olarak ele almak psikanalizin varoluş nedenidir. Psikanaliz böylelikle Platon'un poetika ile erotikanın temelde bir olduğu görüşüne, Aristoteles'in çile ile arınma arasında kesintisizlik ilişkisi görüşüne ve Goethe'nin şeytancılıkla ilgili görüşüne katılmış olmaktadır.

2. Psikanaliz ile yaratma felsefesi arasındaki bu ortak sınır bir başka noktada daha ortaya çıkıyor: Sanat yapıtı yalnızca toplumsal değer taşımaz; *Michelangelo'nun Musa'sı* ve *Leonardo* gibi örneklerden fark edildiği ve Sophokles'in *Kral Oidipus*'uyla ilgili tartışmanın da çarpıcı bir biçimde göstereceği üzere bu yapıtlar sanatçının çatışmalarının basit yansımalarından ibaret olmayıp o çatışmaların çözümüne ilişkin birer taslak oluşları ölçüsünde yaratıdırlar; düşler geriye, çocukluğa, geçmişe bakar; sanat yapıtı sanatçıdan önde gider; insanın çözülmemiş çatışmalarının geriye giden bir semptomu olmaktan çok, kişisel bireşimin ve insanın geleceği kestirme çabalarının bir simgesidir sanat yapıtı. Ancak, gerileme ile ileriye gitme arasındaki bu zıtlık belki de ancak ilk yaklaşım için geçerlidir; görünürdeki gücüne karşın aşılması gereken bir zıtlıktır belki bu. Sanat yapıtı bize tam da simgesel işlev ve yüceltmeyle ilgili yeni keşiflerin yolunu göstermektedir. Yüceltmenin asıl anlamı, önceleri eskil figürlere yatırılmış olan enerjileri harekete geçirmek yoluyla yeni anlamları desteklemek değil midir? Öyle görünüyor

23. Yüceltmeyle ilgili genel tartışmayı "Diyalektik"in IV. Bölüm'üne saklıyoruz. Bu ertelemenin gerekçelerini de orada belirteceğiz.

ki Freud, *Leonardo*'da yüceltme ile ketlenme ve saplantıyı birbirinden ayırıp "Narsizme Giriş" başlıklı denemesinde yüceltme ile bastırmayı daha da güçlü bir biçimde birbiriyle zıtlaştırırken bizi araştırmamızda buraya yönelmeye çağırmaktadır.[24]

Ancak, gerileme ile ileriye gitme arasındaki bu zıtlığın ötesine gitmek için önce zıtlığı geliştirmek ve kendi kendisini yok ettiği noktaya kadar götürmek gerekiyor. "Diyalektik"in konularından biri bu olacak.

3. Psikanalizi daha başka ve görünürde taban tabana zıt olan bakış açılarıyla yüzleştirmek yoluyla derinleştirme çağrısı, psikanalizin sınırlarının gerçek anlamı konusunda da bir ipucu veriyor. Söz konusu sınırlar hiç de değişmez türden değil; hareketli ve sonsuzca aşılabilir sınırlar bunlar. Sözcüğün tam anlamıyla "had" denemez bu sınırlara; üstünde "buraya kadar; daha uzağa gidilemez" yazılı bir kapıyla karşı karşıya değiliz. Kant'ın bize öğrettiği üzere sınır dış bir had olmayıp, kuramların iç geçerliliğine göre değişir niteliktedir. Psikanalizin sınırını çizen, kendisini haklı kılan şeydir aynı zamanda: Kültür görüngülerinde yalnızca arzu ve direnç iktisadı alanına giren ne varsa onları tanıma kararı. Freud'u Jung'a yeğlememin nedeni de bu kararlılık ve disiplindir. Freud'la birlikte olduğumda, nerede olduğumu ve nereye gittiğimi biliyorum; Jung'la birlikte olduğumda ise her şeyin –ruhsallık, ruh, ilktipler (*archétypes*), kutsal– birbirine karışması tehlikesi var. Bizi ilk aşamada Freud'un karşısına kültürel nesnelerin bu nitelikleriyle oluşmalarına daha uygun görünen başka ve açıklayıcı bir bakış açısı çıkarmaya, ikinci aşamada da psikanalizin aşılmasının nedenini yine kendisi içinde bulmaya çağıran tam da Freudcu sorunsalın bu iç sınırlaması. Freud'un *Leonardo* tartışması bu hareketle ilgili bir şeyi fark etmemizi sağlıyor: Libido yoluyla açıklama bizi bir terminale değil bir eşiğe getirmiştir; yorumun açtığı şey, ruhsal bile olsa gerçek bir *şey* değildir; göndermede bulunduğu arzunun kendisi de kendi "türev"lerine olan bir gönderme, kendi kendisinin sınırsız simgeleştirilişidir. Başka –görüngübilimsel, Hegelci, hatta tanrıbilimsel– yöntemlerle soruşturulmaya elveren de bu simge bolluğudur. Söz konusu yaklaşımların varoluş nedenini ve psikanalizle olan ilişkilerini bizzat simgenin anlamsal yapısında keşfetmek gerekecektir. Geçerken söylemiş olalım: Psikanalizin kendisi de kendi kültürü tarafından bu yüzleşmeye hazırlanmış olmak zorunda; kendi disiplinini dışarıdan nasıl sınırlayacağını öğrenmek için değil kuşkusuz; ulaştığı sınırları genişletmek için ve bu sınırları her zaman daha uzağa götürmenin nedenlerini *kendi içinde* bulmak için. Psikanaliz böylelikle kültür görüngülerinde salt indirgeyici olan bir ilk okumadan ikinci bir okumaya geçilmesi çağrısını yine kendisi çıkarı-

24. Bkz. yukarıda s. 122.

yor. Bu ikinci okumanın görevi, bastırılmış olanın ve bastıranın maskesini düşürmekten çok, maskelerin ardındakinin *görülmesini sağlamak* ve göstergeler arasındaki gönderme işleyişini açığa çıkarmak. Arzunun yitik gösterilenlerini –*yitirilen* annenin gülümsemesini– aramaya çıkan bizler, bu yokluğun bizzat kendisi tarafından bir başka yokluğa gönderiliyoruz: Mona Lisa'nın gerçekdışı gülümsemesine. Sanatçının fantazmalarına varlık kazandıran tek şey sanat yapıtıdır ve böylelikle kazandırılan gerçeklik, sanat yapıtının kültür dünyasındaki gerçekliğinin ta kendisidir.

II. Düşsel Olandan Yüce Olana

"Yüce" adlandırması, bir sorundan çok, son derece dallanıp budaklanmış bir güçlükler yumağına işaret ediyor. Freud yüceden değil, yüceltmeden söz etmektedir ama bu sözcükten kastı, insanın arzudan hareketle, ideal ve ulu, yani yüce olanı yapma sürecidir.

1. Yüce sözcüğü, önce, bastırılanın yorumlanmasından bastıranın yorumlanması yönünde belirli bir ağırlık merkezi değişimini haber veriyor. Bu "izleksel yer değiştirme" kaçınılmaz olarak yorumu kültürel görüngüler alanına çekiyor. Bastıran etken, önceki bir toplumsal olgunun, otorite görüngüsünün, oluşturulan tarihsel figürler yoluyla ruhsal anlatımı olarak kendini gösteriyor: aile, bir grubun fiili ahlakı olarak anlaşılan görenekler, gelenek, açık ya da örtük eğitim, siyasal iktidar ve din adamlarının iktidarı, ceza yaptırımları ve genel olarak toplumsal yaptırımlar. Başka bir deyişle, arzu artık yalnız değil; "Öteki"si var arzunun: otorite. Dahası, arzunun her zaman kendi ötekisi olan bir bastıranı ve kendisi [arzu] açısından içsel olan bir bastıranı olagelmiştir. Bu durumda kültür psikanalizi artık hiçbir zaman nevroz ve düşler kuramının basit bir uygulaması olarak alınamayacaktır. Psikanalizin, eski varsayımlarına bağlı kaldığında kuşku yoktur; kültür görüngüleri de içinde olmak üzere her tür olay ve her tür durum yalnızca haz-hoşnutsuzluk maliyeti açısından ele alınacaktır. Kültürün kendisi psikanaliz alanına ancak bireyin libidinal yatırımlarının bilançosunu etkilediği ölçüde girecektir. İdealler sorunu psikanalizde çok net olarak kültürel izlekselin iktisadi sorunsala dahil olması yoluyla belirlenmektedir. Ancak, söz konusu sorunsalın bu yüzleşmeden deyim yerindeyse yara bere almadan çıktığı söylenemez; yoruma kuram düzeyinde dayatılan derin değişiklikler, ikinci yerbetim adı verilen ve en dikkate değer anlatımını *Ben ve İd* başlıklı denemede (1923) bulan yerbetimde söze dökülmüştür. Diyebiliriz ki ikinci yerbetim, yeni eklenen izlekselin eski sorunsalda yarattığı şoku dile getirmektedir. Bu nedenle, ikinci yerbetimi yola çıkış noktası olarak değil, varış noktası olarak almak zorundayız. İkinci yerbetim, psikanalizin kültüre "uygulanma"sının gerektirdiği tüm metapsikoloji düzeltmelerini özetlemektedir. Önce sistemin ilk du-

rumu tarafından düzene sokulan bu düzeltmeler sistemde ikinci yerbetimin ta kendisi olan gerçek bir yeni durum yaratmıştır.

2. Ancak, kültürel görüngünün "kuram"daki etkisi doğrudan değildir; bu yeni malzemeyi yorumla bütünleştirmek için psikanalizin yoğun bir biçimde *oluşumsal* açıklama kullanması gerekmektedir. Açık bir nedenle: Daha önce de belirttiğimiz gibi, bastırılanın tarihi yoktur ("bilinçdışı zamandışıdır"); tarih sahibi olan, bastırandır. Bastıran, tarihtir: Çocukluktan erişkinliğe kadar kişinin ve... tarihöncesinden tarihe kadar da insanların tarihi. Burada izleksel yer değiştirmeye yöntembilimsel yer değiştirme de ekleniyor demek ki. Yorum şimdi yeni türden modellerin yapımından geçmek zorunda. Bunlar, arzunun ve otoritenin tarihi adı verilebilecek tek bir temel tarih bünyesinde kendi aralarında bireyoluş ile türoluşun eşgüdümünü sağlamak zorunda olan oluşumsal modellerdir. Gerçekten de, bu tarih için önemli olan, tarihin arzuyu etkileme tarzıdır. *Totem ve Tabu* bir budunbilim kitabı olmadığı gibi, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi* de bir toplumsal ruhbilim kitabı değildir; tıpkı Oidipus karmaşası tarihinin, çocuk psikolojisinde bir bölüm olmadığı gibi. Tüm bu yazıların psikanalizle ilgisi, psikanalizin bünyesine aldığı oluşumsal yöntemin ve budunbilim ya da psikoloji belgelerinin psikanalitik yorumda birer aşamadan ibaret olmaları açısındandır. Dolayısıyla, bu oluşumsal modelleri –Oidipus karmaşasının oluşması ve çözülmesi, baba katli ve erkek kardeşler antlaşması vb– yalnızca bireyoluş ile türoluşun eşgüdümünü sağlayan işleçler olarak değil, aynı zamanda tüm tarihi –göreneklerin, inançların, kurumların tarihini– arzunun Otorite'ye karşı yürüttüğü büyük tartışmanın tarihi şeklinde yorumlamanın araçları olarak anlamak gerekecektir. O zaman anlayacağız ki bu tartışma boyunca daha temel bir tartışmanın, psikanalizin daha en başında fark edilen ve bütününün bir formüle bağlanması ancak psikanalizin sonunda olanaklı duruma gelebilecek bir tartışmanın taslağı oluşmakta ve dolayımlanmaktadır: Haz-hoşnutsuzluk ilkesi ile gerçeklik arasındaki tartışma. Freud'un yapıtlarında budunbilimin asıl durumunu saptamanın kolay olmayacağı tahmin edilebilir; budunbilim aşaması zorunlu bir aşama olmakla birlikte kendi başına önem taşımıyor. Budunbilimsel varsayımların kırılganlığı –hatta geçersizleşmişliği– psikanalizi ne ölçüde etkiliyor, bunu söylemek de pek kolay değil.

3. Demek ki etik görüngülerin (*ethos*'un, *mores*, *Sittlichkeit*, yani görenek ya da fiili ahlak anlamına geldiği geniş anlamıyla) dikkate alınması olgusunun dayattığı izleksel ve yöntembilimsel yer değiştirme, "kuram"ın yeni bir formüle kavuşturulmasına giden yoldaki aşamalardan ibarettir. İkinci yerbetimin bu çok çeşitli yer değiştirmeleri nasıl kabul ettiğini anlamamız gerekecektir; yerbetimin yeni anlatımın-

da en önemlisi hangisidir, klinik olarak betimlenen ve oluşumsal olarak açıklanan tüm süreçlerin daha önceki yerbetimsel-iktisadi açıklamaya indirgenmesi mi, yoksa yeni olguların baskısı altında yerbetimin altüst olması mı? Kolaylıkla tahmin edileceği üzere, şimdiye değin "dürtünün gelgitleri" başlığı altında betimlenen, daha doğrusu duyurulan yüceltme, tüm tartışmaların netleştiği nokta olacaktır.

1. BETİMLEMECİ VE KLİNİK YORUM YAKLAŞIMLARI

Yeni izleğin belirgin özelliğini, kabaca, dikkatleri bastırılandan bastırana çevirmek olarak belirttik. Aslına bakılırsa bu bakış açısı hiçbir zaman yok olmamıştır; hatta, psikanalizin en baştan itibaren dirençlere karşı mücadele olarak anlaşıldığı düşünülürse, psikanalizin doğuşuyla aynı zamana ait bir bakış açısıdır bu.[1] Dolayısıyla, "yüceltme" başlığı altında söz konusu edilecek olanlar, analiz deneyiminin kendi içinde her zaman karşı karşıya kalınmış şeylerdir. Aynı izleğin işareti ayrıca nevroz ve düşler kuramında savunma ya da sansür başlığı altında da verilmiştir; demek ki çarpıtma (*Entstellung*) adını verdiğimiz şeyin kökeninde de bu izlek vardır. Son bir nokta olarak: Bütün bir metapsikoloji, bastırma adı verilen dürtü gelgitlerinin çevresinde düzenlenmesi açısından, bir bastırma kuramı olmaktan çok, bastırılanla bastıran arasındaki ilişkiyle ilgili bir kuramdı.

Yine de izleksel yer değiştirmeden söz etmekte haksız değiliz. İkinci yerbetimde geçen "aygıt"lar, birer "yer" olmaktan çok, kişibilgisindeki "roller"dir. Ben, id ve üstben terimleri, kişi adıllarının birer çeşitlemesi ya da dilbilgisindeki özne çeşitleridir. Söz konusu olansa, kişinin kuruluşunda kişisel olan ile anonim olanın ve kişi üstü olanın ilişkisidir.[2]

Gerçekten de, ben sorunu bilinç sorunu değildir, çünkü birinci yerbetimin temel izleği olan bilinçli duruma gelme sorunu ben'in oluşması sorununu tüketmemiştir. Freud bu iki sorunu hiçbir zaman birbirine karıştırmaz; bilinç sözcüğüyle ben sözcüğünü birbiri yerine kullanmak olanaksızdır. Ben sorunu şimdiye değin bir dizi kutupsallık içinde çıktı karşımıza: Ben dürtüleri ve cinsel dürtüler ("Narsizme Giriş" öncesi), ben libidosu ve nesne libidosu ("Narsizme Giriş"ten itibaren). Genel libido kuramı diyebileceğimiz bu son kuramda "ben", izlek durumuna ve

1. 27 Ekim 1897 tarihli, 72 no.lu mektup, *Psikanalizin Doğuşu* içinde.

2. Gelecekteki üstben kuramına ilişkin ilk anıştırma 1897 tarihli bir metinde bulunuyor: "*Ruhsal kişilerin çoğulluğu.* Özdeşleşme olgusu belki de bu deyimin *harfi harfine* alınmasını olanaklı kılıyor." (2 Mayıs 1897 tarihli, 61 no.lu mektuba eklenmiş L işaretli elyazması). *La Naissance de la psychanalyse*, s. 176.

nesneyle değiş tokuş edilebilen terim durumuna gelmiştir; dolayısıyla, "ben", sevilebilir ya da nefret edilebilir durumdadır. Bu anlamda, ben'in erotik işlevinden söz edebiliriz. Asıl ben sorunu ise henüz saptanmış değildir; bu sorun, sevilmek ya da nefret edilmek seçeneğinin ötesindedir ve temelde egemen olma ile egemenlik konusu olma, efendi ya da köle olma seçenekleri içinde dile gelmektedir. Bu sorun ise bilinç sorunu değildir. Bilinç, gitgide daha embriyolojik bir modele göre ele alınmakta, dışsallıkla olan tüm ilişkilerin merkezi olmaktadır. Freud, bilincin bir "yüzey" görüngüsü olduğunu söyleyecektir. Bilinç, "dışarısı için varlık"tır; bunu daha "Proje"de fark etmiştik; bilincin işleyiş halinde olduğu yer, gerçeklik belirtileri sınavıydı. Kuşkusuz, bilinçli duruma gelme süreci bundan hayli farklı bir süreç; ancak, Freud bu süreci her zaman bir algılama çeşitlemesi olarak –bu nedenle de bir yüzey görüngüsü modeline göre– anlamaya çalışıyor. Freud'a göre iç algılama dış algılamanın benzeridir; genelleştirme yoluna giderek "algı bilinç"ten [*B.-A.*] söz etmesinin nedeni budur. "Bilinçdışı" konulu önemli makalesinde bilinçdışının belirgin özelliklerine zıt olarak bilincin tüm kiplikleri, söz konusu yüzey işleve bağlanmaktadır; zamansal düzenleme, enerjinin bağlanışı vb hep bilincin yüzey işlevlerindendir. Freud'un yapıtlarında bilincin bu işlevlerinden oluşan ağ, gerçek bir "aşkınsal estetik" taslağı oluşturuyor; tüm "dışsallık" koşullarını bir araya getirebilmesi açısından Kant'ınkiyle karşılaştırılabilecek bir ağ.

"Ben" sorunu, yani egemenlik kurma sorunu ise bambaşka bir sorun.

Ben sorununa, denetim yokluğunun birincil görüngüsü olan "tehlike, tehdit" izlekleriyle girilebilir. Ben, tehdit altında olandır ve kendi kendisini savunmak için duruma egemen olmak zorundadır. Freud baştan beri şuna dikkat çekmiştir: Kendi kendisini dış tehlikelere karşı korumak, iç tehlikelere karşı korumaktan daha kolaydır. Dış tehlikelerden kaçış olanağı her zaman elimizin altında olabildiği gibi, algı da dışarıdan gelen uyarılara karşı süzgeç ya da kalkan olarak yorumlanabilir. İnsan esas olarak içeriden tehdit edilen bir varlıktır. Bu nedenle de dış tehlikeye, kaygı kaynağı olan dürtülerden ve suçluluk duygusunun kaynağı olan vicdandan gelen tehdidin eklenmesi gerekir. Bu üçlü tehlike ve üçlü korku tam olarak ikinci yerbetimin doğduğu sorunsalı oluşturmaktadır. Spinoza gibi Freud da ben'e başlangıçtaki kölelik durumundan, yani egemenlik yokluğundan yaklaşıyor; Marksist yabancılaşma kavramıyla ve Nietzsche'ci zayıflık kavramıyla kesiştiği bir nokta bu. Ben, önce, tehdit karşısında zayıf olandır. Freud'un *Ben ve İd*'de (V. Bölüm), gerçeklik, libido ve vicdan olmak üzere üç efendi tarafından tehdit edilen "zavallı yaratık" için yaptığı betimleme ünlüdür. "Bilinçli duruma gelmek" ile "ben durumuna gelmek" arasında yaptığımız ayrımın

fazla şematik olduğunda kuşku yoktur; her iki uyanıklık ve egemenlik süreci de ancak soyutlama yoluyla ayırt edilebilir. Birinci yerbetimde bilince atfedilen özelliklerin ikinci yerbetimde ben'e geçtiği düşünüldüğünde, bu dediğimiz daha da çok geçerlilik kazanıyor; tıpkı birincide bilinçdışına atfedilen özelliklerin, şimdi id'e atfedilmesi gibi; "ben ve üstben büyük bölümleriyle bilinçdışı"[3] olduğuna göre, id ile bilinçdışı örtüştürülmeksizin. Yine de bu ipucuna sıkı sarılınmalı; kendi kendisi olmak demek, kendi rolünü oynamak, kendi edimlerinin efendisi, egemeni olmak demektir. Nevrotik, esas olarak, daha sonra değineceğimiz "Psikanalize Giden Yoldaki Bir Güçlük" başlıklı denemede söylendiği üzere, "evinin efendisi" olmayandır.[4]

Ancak, en dikkate değer ve ilk bakışta en çok rahatsızlık yaratan nokta bu değil: Evinin efendisi olmayanlar yalnızca nevrozlular olmayıp, öncelikle ahlak insanları, etik insanlarıdır. Ahlak görüngüsüyle ilgili tüm psikanalitik sorgulamaları değerli kılan, insan ile yükümlülüğün önce bir zayıflık, bir egemen olmayış durumu içerisinde betimlenmesidir. Elbette, Freud ile Nietzsche arasındaki etkileyici yakınlık da burada ortaya çıkmaktadır.

Freud bu zayıflık, tehdit ve korku durumunu ben'in üstbenle olan ilişkileri çerçevesine ele alır.

Sözcüklerle başlayalım işe. Freud, *Ben ve İd*'in III. Bölüm'ünde, "ben ideali ya da üstben" diyor. Bu iki terim eşanlamlı mı? Tam olarak değil. Hatta, iki katlı bir fark var aralarında: "Ben ideali" betimlemeli bir yöne, üzerinde üstben'i fark edebildiğimiz bir belirtiye işaret ederken, "üstben" hiç de betimleyici olmayıp, inşa edilmiş bir kavram; ilk bölümde ele aldığımız yerbetimsel ve iktisadi kavramlarla aynı sırada yer alan bir varlık. Bu nedenle, üstben sorununu erteleyip şimdi ben idealini ele alacağız. Ancak, işleri zorlaştıran nokta, ben ideali ile üstben'in bilgibilimsel açıdan farklı düzeylere ait kavramlar olmalarından başka, her birinin kendi bulunduğu düzeydeki yayılımının da aynı olmayışı. Freud'un terimlerini en çok düzene soktuğu metni olan *Yeni Konferanslar*'da ben ideali, üstben'in işlevleri arasında, "kendi kendini gözlemleme" ve "vicdan"ın (*Gewissen*) yanında üçüncü olarak görünüyor.[5] Bu terim dalgalanmasında şaşılacak bir şey yok: Söz konusu kavramların tümünün araştırma amaçlı olmasından başka, psikanaliz yordamı bu kavramların yaklaşık kalmalarını içerimliyor. Çünkü, birinci-

3. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 75; SE XXII, s. 69; Fr. çev. s. 97.

4. Bkz. "Diyalektik", s. 368.

5. "Üstben konusuna dönelim. Ona kendi kendini gözlemleme, 'vicdan' (*das Gewissen*) ve idealle ilgili işlevleri (*das İdealfunktion*) atfettik." GW XV, s. 72; SE XXII, s. 66; Fr. çev. s. 94.

si, bunlar herhangi bir kökensel işleve işaret etmeyen kavramlar; psikanaliz açısından etik görüngüsünün anlaşılmasında kendine özgü bir yan yoktur; üstben'in doğuşunu anlamak, düpedüz üstbeni anlamaktır; her ne durumuna geldiyse odur üstben. Bu nedenledir ki "üstben işlevleri"nin betimlenmesinde, oluşum tarihlerine başvurmadan pek fazla uzağa gidilemez. Bizi oluşumsal açıklamaya götürecek olan da betimlemedeki belirli bir tutarsızlıktır. İkinci bir neden, betimleme konusu olan görüngülerin kaçınılmaz olarak dağınık düzende ortaya çıkmasıdır; onları birleştirebilecek olan –üstben–, betimleme konusu olabilen bir gerçeklik değil, kuramsal bir kavramdır. Ayrıca, betimlemede ayırt edilen ya da zıtlaştırılan son derece uyumsuz görüngüler söz konusudur; bunları birleştiren, hatta tanılayan, kuramdır. Üçüncü ve son neden ise, göreceğimiz çok sayıda görüngünün kendilerinin de birer yorum sonucu olmasıdır. Sözgelimi, direnç basit bir görüngü değildir; bir fikir yokluğu, bellek yitimi ya da başka bir izleğe kaçış, acı veren duyguların üretimi vb ile ortaya çıkabilir; dolayısıyla, bastırma gibi dirence de çıkarsama yoluyla ulaşılmaktadır. Aynı şey, hiç de görüngüsel olmayıp çıkarsanmış bir gerçeklik olan "bilinçdışı suçluluk duygusu" için de geçerlidir (burada, Freud'un kendisinin de sorguladığı[6] bu deyimin meşruluğunu tartışıyor değilim). Freud üstben kuramının temeline iki büyük buluşu koyar: Analiz sırasında tedaviye engel olarak karşılaşılan, bilinçlenmeye karşı direnç ve suçluluk duygusu.

Bu itiraz kayıtlarını düştükten sonra, üstben'in *Yeni Konferanslar*'da sıralanan üç işlevini ele alabiliriz: gözlem, ahlak, ideal.

Freud'un gözlemden kastı, kişinin kendini çift kişi gibi duyumsamasıdır; gözlemlenme, gözetim altında tutulma, eleştirilme, mahkûm edilme gibi bir alımlama ve kendini bakan gözler ve bakış olarak ortaya koyan üstben.

Vicdan ise bu aygıtın disiplinine ve acımasızlığına işaret eder; Sokrates'in "hayır" diyen şeytanı gibi, belirli eylemlere karşı çıkan ve eylem yapıldı mı suçlamalarla cezalandırandır. Dolayısıyla, ben yalnızca izlenen değil, aynı zamanda kendi içsel ve üst ötekisi tarafından kötü muameleye tâbi tutulandır. Vurgulamaya herhalde gerek yoktur: Gözlem ve mahkûm etme ile ilgili bu iki özellik, iyi niyetin durumu üzerine, yükümlülüğün önsel yapısı üzerine Kantvari düşüncelerden değil, klinik gözlemlerden kaynaklanıyor. Gözlemleyen aygıt ile ben'in geriye kalanı arasındaki yarılma, korkutucu boyutlara ulaşmış bir gözetlen-

6. Bilinçdışı duygudan söz etme hakkı konusunda bkz. "Bilinçdışı" başlıklı deneme, III. Bölüm. Sorunu yukarıda tartışmıştık (s. 135-6). "Bilinçdışı suçluluk duygusu" deyimi çok eskidir (*"Obsessive Actions and Religious Practices"* [1907] GW VII, s. 135; SE IX, s. 123); *Ben ve İd*'in II. Bölüm'ünde yeniden ortaya çıkar ve V. Bölüm'de de ölüm dürtüsü bağlamında uzun uzun tartışılır.

me kuruntusu biçiminde kendini göstermekte ve üstben'in acımasızlığı melankolide açığa çıkmaktadır.

İdeale gelince, o şöyle ayırt ediliyor: "Üstben, ben için bir ideali temsil eder; ben bu ideale uymaya, ona benzemeye çalışır... ve durmadan kusursuzlaşma çabası içinde, üstben'in isterlerine itaat eder."[7] İlk bakışta bu analizin patoloji modellerine dayalı olmadığı düşünülebilir; burada söz konusu olan, ahlaki esinlenme, kendini bir x'e uygun duruma getirme, x imgesine göre biçimlendirme, kendi içini bir modelin içeriğiyle doldurma değil midir? Yukarıda alıntıladığım metin bu yoruma olanak veriyorsa da Freud ben'in üstbenden gelen taleplere verdiği karşılıkların kendiliğindenlik niteliğinden çok zorlanmışlığına, ben'in atılımcılığından çok boyun eğmesine dikkat ediyor. Bu üçüncü özellik, ilk ikisinin yanına konduğunda, sözcüğün klinik ve Kantçı anlamıyla "patolojik" denebilecek bir renge bürünüyor. Kant, "arzu patolojisi"nden söz etmişti, Freud ise gözlem, mahkûm etme ve idealleştirme biçimindeki üç kip başlığı altında "görev patolojisi"nden söz ediyor.

Böyle bir analiz, vicdana hiçbir özgünlük hakkı tanımıyor ve onu klinik matris içine alıyor diye reddedilmeli midir? Freudcu "önyargı"nın üstünlüğü, başlangıçta hiçbir şeyi verili kabul etmemesinde yatıyor. Ahlaki gerçekliği *sonsal*, oluşturulmuş ve tortulaşmış bir gerçeklik olarak ele alan Freudcu analiz böylelikle *önsel*'e olan her başvurunun tembellik özelliğinden kaçınmış oluyor. Klinik yaklaşıma gelince, bu yaklaşım örnekseme yoluyla, olağan vicdanın doğal olmadığını açıklama olanağını sağlıyor. Patoloji yolundan girilmesi, ahlakın başlangıçta yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı durumunu açığa çıkarıyor; "görev patolojisi", "arzu patolojisi" kadar öğretici; sonuçta bunlardan birincisi ikincisinin uzantısından başka bir şey değil; gerçekten de, üstben'in ezdiği ben, bu içerdeki yabancı karşısında, arzularının baskısı karşısındaki durumuna benzer bir durumdadır; üstben yolundan girildiğinde ise önce kendi kendimize "yabancı" durumdayızdır: Freud bu çerçevede üstben'den, "içerdeki yabancı ülke"[8] diye söz etmektedir. Oluşumsal yorumun açıklamaya, idealler iktisadının da sistemleştirmeye çalışacağı şey, arzu ile yüce arasındaki bu gizlenmiş yakınlıktır; yerbetim diliyle söyleyecek olursak, id ile üstben arasındaki yakınlık.

Kuşkusuz, psikanalizden veremeyeceği şeyleri, etik sorununun çıkışını, yani temelini ve ilkesini istememek gerekir; ama bize bu sorunun kaynağını ve oluşumunu verebilir; özdeşleşme gibi zor bir sorunun kökleri de burada yatıyor. Soru şu: Başka birinden (babadan; şimdilik bunun bir önemi yok) yola çıkarak nasıl kendim olabilirim? Etik ben'in

7. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 71; SE XXII, s. 64-5; Fr. çev. s. 92.
8. *Agy*, GW XV, s. 62 (*inneres Ausland*); SE XXII, s. 57; Fr. çev. s. 81.

kökenselliğini reddederek yola çıkan bir düşüncenin yararı, tüm dikkatin içselleştirme sürecine çevrilmesini sağlamasıdır. Söz konusu olan, önce bizim dışımızda olanın içsel duruma gelmesi sürecidir. Burada ortaya çıkan, yalnızca Nietzsche'yle olan yakınlık değil, aynı zamanda Hegel'le ve Hegel'in bilincin ikileşmesi (bilincin kendilik bilinci durumuna gelmesi) kavramıyla karşı karşıya gelinmesi olasılığıdır. Kuşkusuz, Freud, etik görüngünün kökenselliğini reddedince ahlakla yalnızca arzunun aşağılanması olarak karşılaşabiliyor; esinleme değil, yasaklama olarak. Ancak, bakış açısının sınırlılığı, tutarlılığıyla dengelenmektedir. Etik görüngü önce arzunun yaralanması olarak ortaya konunca, genel bir erotika çerçevesinde gerekçelendirilmesi de olanaklı duruma geliyor ve çeşitli efendilerin baskısı altındaki ben yine iktisadiliği destekleyen bir yoruma konu oluyor.

2. OLUŞUMSAL YORUM TARZLARI

"Üstben'in kaynaklarına dönersek, önemini kavramamız da kolaylaşacaktır." *Yeni Konferanslar*'dan[9] aldığım bu bildirge, *cogito*'nun kökenselliğini de, etik boyutunu da[10] kabul etmeyen bir sistemde oluşumsal açıklamanın işlevini iyi anlatıyor. Burada, oluşum, temelin yerini tutmaktadır.

Freudculuğun, temel yönelimi açısından, bir evrimcilikten ya da ahlaki oluşumsalcılık çeşitlemesinden ibaret olduğu yadsınamaz. Ancak, metinlerin incelenmesi, dogmatik bir başlangıç yapan Freudculuğun kendi açıklamasını, uygulamaya koyduğu ölçüde gitgide daha sorunlu bir duruma getirdiğini öne sürme olanağını da veriyor.

Bir kere, önerilen oluşum, tümü kapsayıcı bir açıklama değil; oluşumsal açıklamanın açığa çıkardığı otorite kaynağı –ana baba– yalnızca kendisinden önceki bir zorlama ve esinleme gücünü aktarıyor; yukarıya aldığımız metnin devamı şöyle: "Çocuğun üstben'i ana babanın oluşturduğu imgeye göre değil, onların üstben'inden oluşan imgeye göre biçimlenir; edindiği içerik aynıdır ve bu yolla kuşaklar boyu varlığını sürdüren geleneğe ait tüm değer yargılarının taşıyıcısı durumuna gelir."[11] Bu nedenle, oluşumsal açıklamada zorunlunun zorunlu, geçerlinin geçerli olarak gerekçelendirilmesini aramak boşunadır. Geçerli olan, kültür dünyasında bir anlamda verili durumdadır. Açıklama yalnızca ilk otorite görüngüsünün sınırlarını belirtir, tümünü kapsamaz

9. *Agy*, GW XV, s. 72-3; SE XXII, s. 67; Fr. çev. s. 94.
10. Bkz. "Sorunsal", s. 51-3.
11. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 72-3; SE XXII, s. 67; Fr. çev. s. 94.

onun. Bu anlamda Freudcu psikanalize göre ahlakın oluşumu bir "oluşum benzeri"nden başka bir şey değildir. Bu nedenle, söz konusu oluşum da, bitimsizliği dolayısıyla, id'le aynı sisteme ait bir kurum olarak üstben'in iktisadi bir açıklamasına gönderir bizi. Buradaki soru, iktisadi açıklamanın üstben'in bireysel ve toplu tarihinden kalma sorunu tümüyle kapsayıp kapsayamayacağıdır.

İkincisi, her şeyi oluşumsal açıklamadan beklememek gerekiyor. Oluşumun, klinik açıklamayla iktisadi açıklama arasında aracılık rolüne indirgendiğinde bile, şaşırtıcı ölçüde karmaşık ve sonuçta düşkırıklığı yaratır nitelikte olduğu ortaya çıkıyor. Ruhbilimsel bir açıklama mıdır burada söz konusu olan? Oidipus karmaşasının, kötü ünlü özdeşleşme mekanizması gereğince herkeste ben'in kişisel yapısının kaynaklandığı belirleyici bunalım olduğu dikkate alınırsa, evet. Ancak, üstben'in bu bireyoluşsallığı –söylediğimiz gibi zorunluluğa zorunluluk olarak değinmemesinin yanında–, kendine ait o tarihsel düzlemde bir toplumbilimsel açıklama da gerektiriyor: Oidipus karmaşası aile kurumunu ve genel olarak otorite gibi bir toplumsal görüngüyü işin içine sokuyor; böylelikle bireyoluştan türoluşa gönderilen Freud, ensest yasağı kurumu ile genel olarak düpedüz kurum denen şeyin içinde Oidipus karmaşasının toplumbilimsel karşılığını bulmayı umuyor. Ancak, *Totem ve Tabu*'nun incelenmesiyle kolayca anlaşılacağı üzere psikanaliz fantezist, bazen de düşsel, ama her durumda ikinci elden bir budunbilimine başvurmaya yazgılıdır ve toplumsal görüngüyü ruhbilimselleştirmekle yetinmektedir; üstben'in türevliğiyle ilgili eksik kanıtı toplumsal görüngüde aradığı an, kendini tabunun ruhbilimsel açıklamasına indirgemiş, dolayısıyla güvenilirliğinin bindiği dalı kesmiş olmaktadır. Sonsuz bir oluşum açıklamasından iktisadi bir açıklamaya geçmeyi gerektiren bir neden de budur. Görüldüğü üzere, oluşumsal açıklamaya dönüşte bizi bekleyen epey sürpriz ve düş kırıklığı var. Dolayısıyla, bireyoluşla türoluş arasındaki bu gidiş dönüşü bir kez daha izlemeye çalışalım.

Freud'un ilk yazılarını okuyan herkese çarpıcı gelen bir nokta vardır: Oidipus'un bir çırpıda ve blok halinde hem bireysel dram hem insanlığın toplu yazgısı, hem ruhsal olgu hem ahlakilik kaynağı, hem nevrozun kökeni hem kültürün kökeni olarak keşfedilmesindeki başdöndürücülük.

Bireysel, kişisel, mahrem nitelikli Oidipus karmaşası, Freud'un bu keşfi otoanalizi sırasında gerçekleştirmesi nedeniyle "gizlilik" özelliğini kazanır; bu tekil deneyimin satır aralarından, evrenselliği de anlaşılır. Oidipus önce nevrozların nedenbilgisi içindeki yerini alır hemen, çünkü daha önceki varsayımı tersine çevirmektedir: Freud'un çocukla-

rın erişkinler tarafından baştan çıkarıldığı kuramına olan inancını anımsayalım; o kuramı düşündüren, hastaların Freud'a analiz sırasında anlattığı sahnelerdi. Oidipus karmaşası ise bu baştan çıkarma kuramının tersine çevrilmişidir; daha doğrusu, baba tarafından baştan çıkarılmanın, Oidipus karmaşasının sonradan çarpıtılmış temsili olduğu ortaya çıkmıştır; baba çocuğu baştan çıkarmamakta, çocuk, anneyi elinde tutmak istediği için, babanın ölmesini istemektedir. Baştan çıkarma sahnesinin Oidipus karmaşası açısından bir "perde anı" olarak anlaşılması gerekmektedir; çok doğal olarak, Oidipus karmaşası daha önceki fantazmanın yerini almaktadır.[12]

Ancak, bu karmaşa, nevrozların nedenbilgisi içinde yerini alırken aynı zamanda kültürün yapısı içinde de yerini bulur: "Bir başka önsezi de bana, hiçbir şey bilmediğim halde, sanki daha önceden biliyormuşum gibi ahlakın kaynağını bulgulamak üzere olduğumu söylüyor."[13] Buluşun şaşırtıcı yanı, beraberinde hemen bu tekil serüvenin örneklik edecek bir gelgit olduğu inancını getirmesidir. Freud'un otoanalizi ile Oidipus adlı Yunan mitosunun yorumu arasındaki bütünüyle ilkel koşutluğu ben böyle yorumluyorum. Kendi kendine karşı dürüst olmak burada evrensel bir dramın kavranmasıyla örtüşmüştür.[14] Buradaki iliş-

12. 1897 tarihli "Wilhelm Fliess'a Mektuplar" bu açıdan hatırı sayılır bir belgedir: Daha önce "babanın sapmayla suçlanması"nı (69 no.lu mektup) gerektiren Oidipus karmaşası şimdi "babanın masumiyeti"ni temsil etmekte, çocuğa bir cinsellik atfedilmesi gerekmektedir; ilksel sahne fantazmasının maskelediği şey bu çocuk cinselliğidir (ayrıca bkz. "Psikanaliz Hareketinin Tarihine Katkı" [1914], GW X, s. 55-61; SE XIV, s. 17-8; Fr. çev. *Essays de psychanalyse* içinde, 1. baskı, Paris, Payot, 1927, s. 274-6). Freud'un otoanalizi ve kendi Oidipus karmaşası ile ilgili olarak, bkz. 69, 70 ve 71 no. lu mektuplar. Babanın etkin rolünün yokluğu, günahkâr ve hırsız çocuk bakıcısı ("cinsellik öğretmenim"), anneye yönelik cinsel merak, erkek kardeşe yönelmiş kıskançlık, kendisinden büyük yeğeniyle olan belirsiz konum vb üzerine, bkz. Jones, *agy* I, XIV. Bölüm. Ayrıca, küçük Sigmund'un sevecenliğini arkadaşı Fliess'a, düşmanlığını ise meslektaşı Breuer'e aktarması konusunda, bkz. Jones, Fr. çev. I, s. 336-9, Anzieu, *agy*, s. 59-73. Oidipus karmaşasının ilk anıştırmasını, 64 no.lu, 31 Mayıs 1897 tarihli mektuba ekli N işaretli elyazmasında buluyoruz. "Perde anı" kavramı ise 1899 tarihli bir makalede sistemli bir biçimde ele alınmıştır (GW I, s. 531-4; SE III, s. 303-22).

13. 64 no.lu, 31 Mayıs 1897 tarihli mektup, *Psikanalizin Doğuşu* içinde.

14. "Aklıma, genel değeri olan tek bir fikir geldi. Kendimde, başka herkesteki gibi anneme karşı aşk, babama karşı kıskançlık duyguları buldum; histerik duruma getirilen çocuklar dışında her zaman bu kadar erken ortaya çıkmasa bile tüm küçük çocuklarda ortak olduğunu sandığım duygular bunlar (paranoyaklardaki –kahramanlarda, din kurucularında– kökenin 'romantikleştirilmesi'ne benzeyen duygular). Gerçekten böyleyse, acımasız yazgı varsayımına karşı duran tüm akılcı itirazlara karşın *Kral Oidipus*'un sarsıcı etkisi ve daha sonraki yazgı konulu dramların neden böylesine başarısız olduğu anlaşılır duruma geliyor. *Aïeule*'de [Grillparzer'in yazdığı bir oyunun başlığı] ve benzerlerinde sergilenen her tür keyfi bireysel yazgı karşısında duygularımız isyan ediyor ama bu Yunan söylencesindeki zorlanma herkese tanıdık geliyor, çünkü herkes ta içinde duyumsamıştır onu. İzleyicilerden her biri bir gün tohum halinde, im-

ki karşılıklıdır: otoanaliz, Yunan söylencesinin "sarsıcı etkisi"ni, "zorlayıcı yönü"nü açığa çıkarmakta, mitos da tekil deneyimin ölümcüllüğünü –demek istediğim, yazgının isteğe bağlı olmayışını– doğrulamaktadır. Belki de, Freud'un bireyoluşu –başka bir deyişle, bireysel *gizi*–türoluşla –yani evrensel *yazgıyla*– eklemleme yönündeki tüm girişimlerinin derininde yatan güdülenmeyi, tekil deneyimle evrensel yazgı arasındaki örtüşmeye ilişkin, hiçbir budunbilim soruşturmasının tüketemeyeceği bu genel sezgide aramak gerekiyordur.

Bu evrensel dramın boyutları en baştan itibaren fark edilmiştir; *Kral Oidipus* yorumunun Hamlet kişiliğine uzanmasından bellidir bu: "Hamlet histeriği" annesinin âşığını öldürmekte ikircime düşüyorsa, bunun nedeni, "Hamlet'in kendisinin de annesine duyduğu tutku nedeniyle babasına karşı aynı fiili işlemeyi kurmuş olduğuna ilişkin karanlık anılarıdır."[15] Çarpıcı ve belirleyici bir yaklaştırmadır bu, çünkü Oidipus yazgısal yönü ortaya koyuyorsa, Hamlet de karmaşaya bağlı suçluluğu ortaya koymaktadır. Freud'un Hamlet'e ait olan şu cümleyi daha 1897 gibi erken bir tarihte ve sonra da *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda [1930] alıntılaması boşuna değildir: "*Thus conscience does make cowards of us all...* [Böylelikle vicdan hepimizi korkak kılar]"; Freud'un bu cümleyle ilgili yorumu şöyledir: "Vicdan onun bilinçdışı suçluluk duygusudur."[16]

Bireysel sırrı evrensel ve ayrıca da etik nitelikli bir yazgı durumuna getiren şey, kurumların işin içine girmesi değil de nedir? Oidipus karmaşası, düşlenen ensesttir; ya da, "ensest, uygarlığın var olabilmek için azar azar vazgeçmek zorunda kaldığı, toplumsallık karşıtı bir olgudur."[17] Dolayısıyla, bireyin arzu tarihine ait olan bastırma, en dehşetli kültürel kurumlardan biri olan ensest yasağıyla örtüşmektedir. Uygarlık ile dürtüler arasındaki, Freud'un "'Uygar' Cinsel Ahlak ve Modern Sinir Hastalıkları"ndan (1908) *Totem ve Tabu*'ya (1913), *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndan (1930) *Neden Savaş?*'a kadar yeniden ve yeniden yorumlayacağı büyük çatışmayı koyutlayan, Oidipus'tur. Bastırma ile kültür, ruhsal kurum ile toplumsal kurum, bu örneksel olguda örtüşmektedir.

Bu sezgi yumağından hareket eden ruhbilimsel oluşum bir yöne, toplumbilimsel oluşum başka bir yöne gidiyor. Birinci çizgiyi başlatan yapıtlar *Düşlerin Yorumu* ile *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*,

geleminde Oidipus olmuştur ve düşlediklerinin gerçekliğe aktarılmış hali karşısında dehşete kapılmakta, kendi çocukluk halini şu ankinden ayıran bastırma ölçüsünde de sarsılmaktadır." 71 no.lu, 15 Ekim 1897 tarihli mektup, *Psikanalizin Doğuşu*.

15. Aynı mektup. 16. *Agy*.

17. 31 Mayıs 1897 tarihli, N işaretli elyazması, *La Naissance de la psychanalyse*, s. 186.

ikincisini başlatan ise *Totem ve Tabu*.

Düşlerin Yorumu, daha önceki yıllara ait olup bugün bizlerin "Wilhelm Fliess'a Mektuplar" yoluyla bildiğimiz büyük keşifleri neredeyse sözcüğü sözcüğüne yazıya geçiriyor ama aynı zamanda da o keşiflerin kültürel getirisini gizlemiş oluyor. Gerçekten de, Oidipus karmaşasının yorumu, tipik düşler başlığı altında yer alan sevilen yakınların ölümü düşleriyle ilgili örnekler arasına katılmış, bu başlık da "Düşlerin Malzemesi ve Kaynakları"na ayrılan bölümde, dolayısıyla "Düş Çalışması" başlıklı büyük bölümün öncesinde yer almıştır.[18] Son derece kafa karıştırıcı bir düzenlemedir bu, Oidipus karmaşasının tedavide basit bir düşsel izlek gibi ele alınması ise daha da kafa karıştırıcıdır. Yunan söylencesi burada yalnızca "çocuk psikolojisiyle ilgili olarak öne sürülmüş olan varsayımın evrensel geçerliliği"ni doğrulamaya yaramaktadır.[19] Düşlerimiz bu tragedyayla ilgili açıklamanın her birimizde yattığına tanıklık etmektedir: "Babası Laios'u öldürüp annesi İokaste ile evlenmiş olan Kral Oidipus'un yaptığı, çocukluk dileğimizi yerine getirmekten başka bir şey değil... Çocukluğumuzun eskil (*urzeitlich*) dileğini yerine getiren kişinin karşısında dehşete kapılıyoruz; bu arzulara karşı kendi içimizde o vakte kadar uygulanmış olan bastırmanın tüm yükünü taşıyan bir dehşet."[20] Böylelikle, uygarlık ile dürtü arasındaki büyük çatışma ruh içi düzleme, daha doğrusu düş perdesine yansıtılmış olmaktadır: "İçeriğinde ana babayla olan ilişkilere o ilk cinsel dürtüler tarafından sokulan acılı kargaşanın bulunduğu Oidipus söylencesinin eskil (*uralt*) bir düş malzemesinden fışkırmış olduğu, Sophokles'in tragedya metninde de yadsınması olanaksız bir belirti halindedir."[21] Oidipus'un öyküsünü Oidipus'a bizzat İokaste, tipik ve evrensel bir düş olarak açıklar:

> Çok kişi düşlerinde annesinin yatağını paylaştı. Kim ki bu dehşetleri küçümserse, hayata katlanması da kolay olur.

Freud'un vargısı şöyledir: "Oidipus söylencesi bu tipik düşlere (anneyi arzulama, babanın ölümü vb) imgelemimizin verdiği tepkidir; erişkinlerde bu düşlere tiksinti duygusu eşlik ettiğinden, söylencenin içeriğine korku ve kendi kendine verilen cezanın da katılması gerekiyor."[22]

Düşlerin Yorumu'nda Oidipus karmaşasının kültürel getirisine görünürde daha az önem verilmesinin nedeni ne olabilir? Freud'un bu kitapta, hakikati damıtmak, gösterdiği kadar da gizlemek konusundaki

18. Bkz. yukarıdaki tartışmamız, s. 100-1 ve dipnot 27.
19. GW II/III, s. 267; SE IV, s. 261; Fr. çev. s. 197 (144).
20. GW II/III, s. 269; SE IV, s. 262-3; Fr. çev. s. 198 (144-5).
21. GW II/III, s. 270; SE IV, s. 263-4; Fr. çev. s. 199 (145).
22. GW II/III, s. 270; SE IV, s. 264; Fr. çev. s. 199 (146).

ustalığından başka, olağan kültürel koşulların üstünde durmama kaygısı da dikkat çekiyor. Örneğin, baba-oğul hasımlığına ait bazı özellikler, Freud'un geçerken anıştırdığı gibi, antik Roma *potestas pater familias*'ından* bizim burjuva kültürümüze bir kalıntı olarak açıklanabilir mi?[23] Pek çok yeni-Freudcunun dönüp dolaşıp geldiği bir toplumsal-kültürel açıklamayla yetinmek istemiyorsak, cinselliğin eskil nitelikli oluşumuna kadar gitmemiz gerekiyor. Bu nedenle kurumsal yön burada fantazma yönüne bağımlı kılınmış, fantazma yönü ise nevrozlularda ve normal deneklerde yaygın olan düşlerde aranmıştır.[24] Yine de, *Düşlerin Yorumu*'na özgü olan bu bağlamda, yalnızca mitosun açığa vurduğu *evrensel* yazgı –benim mitosun ruhbilimi ve toplumbilimi aşan boyut diyeceğim yön– birkaç belirgin değinmede vurgulanmış durumdadır. Tüm erkeklerin yazgısı ile Oidipus'un yazgısı arasında birden ortaya çıkan ortaklık, ensest dürtüsünün *evrenselliğini* doğrulamaktadır. Yazgı ortaklığını doğrulayan ise söylencenin "tam ve evrensel başarısı" olmaktadır. Mitos bir düş fantazmasına indirgenmiştir, bunda kuşku yok; ancak, bu fantazma evrenseldir, çünkü "eskil bir düş malzemesi oluşturmaktadır". Bu nedenle, Oidipus karmaşası sonsuza değin mitosun adını taşıyacaktır; psikanaliz ise mitosu düşsel fantazma ile açıklıyor görünmektedir. Düşlerin "tipik" damgasını yemesine yol açan, yalnızca mitostur.[25]

* *potestas pater familias* (Lat.): ailede baba egemenliği. (ç.n.)

23. "Tüm bu yakınlıklar göze batıyor. Ancak, ana babasına duyduğu saygı uzun süredir kusursuz bir biçimde devam eden kişilerin gördüğü ana baba ölümü düşlerini açıklama girişimimizde bize bir yardımı olmuyor bunların. Ayrıca, daha önceki tartışmalarımız bizi ana baba ölümüne yönelik dilekleri çocukluğun ilk dönemlerine götürmeye hazırlamış durumda." GW II/III, s. 263; SE IV, s. 257; Fr. çev. s. 194 (142).

24. GW II/III, s. 263-7; SE IV, s. 257-61; Fr. çev. s. 194-7 (142-4).

25. "*Kral Oidipus* tragedyası, modernleri de o zamanların Yunanlıları kadar heyecanlandırdıysa, bunun nedeni Yunan tragedyasının bu etkiyi yazgı ile insan istenci arasındaki zıtlıkla değil, söz konusu zıtlığa konu olan malzemenin özel niteliğiyle sağlamasıdır. İçimizde, *Oidipus*'ta yazgının zorlayıcı gücünü tanımaya hazır bir sesin olması olasıdır. Oidipus'un yazgısı bizi heyecanlandırmaktadır, çünkü o yazgı pekâlâ bizim kendi yazgımız da olabilirdi, çünkü bizim doğmamızdan önce bilici aynı laneti bizim için de dile getirmişti." GW II/III, s. 269; SE IV, s. 262; Fr. çev. s. 198 (145). Freud biraz ötede de, *Hamlet* ve *Macbeth* ile ilgili olarak şu sonuca varıyor: "Tüm nevrotik semptomların –ve düşlerin– aşırı yorumlara elverişli (*der Überdeutung fähig*) olabileceği, hatta tam olarak anlaşılabilmeleri için aşırı yorumlanabilir olmayı gerektireceği gibi, her tür gerçek şiirsel yaratı da şairin ruhundaki birden fazla motif ve talepten hareket edip birden fazla yoruma elvermektedir." GW II/III, s. 272; SE IV, s. 266; Fr. çev. s. 201 (147). Burada sözü edilen "aşırı yorum" bana yoğunlaştırma ya da yer değiştirme yoluyla olan olağan "çoklu belirlenim"e indirgenebilir gibi gelmiyor; öyle görünüyor ki çoklu belirlenim tek bir yoruma götürür, o da çoklu belirlenimi açıklayan yorumdur. "Diyalektik"in IV. Bölüm'ünde geliştirmeye çalışacağım ise gerçek bir "aşırı yorum" olacak. Sophokles'in *Oidipus*'u üzerine Freud'un yazdığı metnin bu aşırı yorum kavramını bütünüyle doğrulayan bazı yeni yönlerini keşfedeceğiz orada.

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme, Oidipus karmaşasının sözcüğün tam anlamıyla ruhbilimsel olan yorumuna giden yolda önemli bir adımdır. Oidipus karmaşasının üstben oluşumundaki karmaşık rolü üzerine sonradan geliştirilen tüm tezlerin ön varsayımı, bir çocukluk cinselliğinin varlığıdır. *Üç Deneme*'nin büyük önemi de burada yatıyor. Daha doğrusu, *Üç Deneme*, Oidipus karmaşasının yorumuna iki temel izlek eklemiştir: Çocuk cinselliğinin *yapısı* ve *tarihi* ya da *aşamaları*.

Bu küçük kitabın esas olarak göstermeye çalıştığı şey, "cinsel sapmalar"la, "çocuk cinselliği"yle ya da "ergenlik dönüşümleri"yle (*Üç Deneme*'nin başlıkları) ilgili şu ya da bu özel tezden çok daha fazla olarak, insanın cinsel tarihinde tarihöncesinin taşıdığı ağırlıktır; daha sonra yeniden döneceğimiz özenli bir "bellek yitimi"nin bir anlamda yok ettiği o tarihöncesinin; çocukluk cinselliğine erişmemizi engelleyen yasak bir kez kalktı mı, büyük ve korkunç hakikatler ayağa kalkar; kültürel durumda tanıdığımız biçimleriyle amaçlar ve hedefler, çok daha engin, her tür "ihlalin" ve her tür "sapkınlığın" beklenebileceği bir eğilimin ikinci işlevleridir; aralarında acımasızlığın da bulunduğu bir demet alçak dürtü, sapkınlığın olumsuzu olan nevrozu oluşturmak üzere çözülmeye her zaman hazırdır. Uygarlık, cinsel dürtülerin sırtından, onların kullanılmamasından yana çıkarak, yüklü oldukları sapmaların oluşturduğu tehditlere bir tepki halinde inşa ediliyor (Freud o dönem cinsel güçleri hedeflerinden çeviren ve yeni, toplumsal açıdan yararlı hedeflere yönelten her tür kullanımı genel olarak "yüceltme" terimiyle karşılıyordu).[26]

Oidipus karmaşasının özgül ruhbilimi için gerekli zemini oluşturan böyle bir fikirler bütünüdür söz konusu olan. İtiraf etmek gerekir ki Oidipus karmaşası, *Üç Deneme*'nin tüm izlekleri şu ya da bu aşamada söz konusu edilmeden tartışılamıyor: Çocukluk cinselliği, o cinselliğin çokbiçimli yapısı, gizilgüç olarak sapkın oluşumu. Oidipus karmaşasının ön varsayımı olan çocukluk ensesti bu genel izleğin belirli bir olgusundan başka bir şey değil.

Oidipus karmaşası yorumunun *Üç Deneme*'ye borçlu olduğu bir nokta da, libidonun "aşamaları" ya da "örgenleşmeleri" izleğinin ayrıntılarıyla geliştirilmesidir: Yapı izleğinin vazgeçilmez tamamlayıcısı olan oluşumsal izlektir bu. Gerçi aşamalar arasındaki farklılaşmanın ikinci denemede henüz pek fazla uzağa gitmiş olmadığı bir gerçektir. 1915

26. "Uygarlık tarihçileri şu noktada aynı fikirde gibiler: Cinsel dürtü güçlerinin hedeflerinden ve yönelimlerinden yeni hedeflere çevrilmesi –*yüceltme* adını hak eden süreç–, bazı güçlü bileşenleri uygarlığın tüm biçimleriyle ilerlemesinin hizmetine sokmaktadır. Bu sürecin bireyin gelişmesinde rol oynadığını ve kökenlerinin de çocuktaki örtülü cinsellik dönemine kadar geri gittiğini eklemek isteriz buna." *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*, GW V, s. 79; SE VII, s. 178; Fr. çev. s. 81.

basımında cinsel örgenleşmedeki gelişme aşamalarına ayırılan bölümde henüz yalnızca iki adet "genital öncesi örgenleşme" vardır: Oral örgenleşme ve sadistik-anal örgenleşme. Ancak, cinsel olan ile genital olan arasındaki ayrım hem yapısal anlamı hem de tarihsel gelişmesi açısından saptanmış durumdadır. Daha sonraki her tür analizin temel koşuludur bu ayrım; Freud'un daha sonraki bir tarihte (1923) ve *Üç Deneme*'nin daha sonraki basımlarında anlatısında değişiklik yaparak Oidipus karmaşasını başka bir genital öncesi aşamayla (otoerotizm sonrası bir aşama olan fallik aşamayla) daha net bir biçimde ilişkilendirmesini sağlayacaktır; bu aşamada libidonun bir muhatabı vardır artık, ancak, cinsellik bu kez örgenleşme yokluğu nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Hadım edilme tehdidi bu fallik örgenleşmeye eklemlenecek, bu da 1924 yılında Oidipus karmaşasının çözülmesini hem hadım edilme tehdidiyle hem de örgenleşme ve ilgili aşamada olgunlaşma yokluğuyla açıklama olanağını sağlayacaktır. Tüm bunlar *Üç Deneme*'deki aşamalar kuramında tohum halindedir. Özdeşleşme "prototip"inin oral aşamaya ya da yamyamlık aşamasına ait bedensel bütünleşme ya da yutma olması bakımından, aşamalar kuramında özdeşleşme izleği bile destek bulmaktadır.[27]

Başkaları gibi yazarınca da değerli bulunan bu ince kitabın Oidipus karmaşasını açıklamak açısmdan taşıdığı önem böylece anlaşılmış oluyor. *Üç Deneme*, Freudculuğun en dayanıklı eğilimlerinden birinin oluşturduğu çizgide yol alıyor: Freud'un "tarihöncesi"nde[28] ısrar ettiği, Marx'la ortaklaştığı çizgi. Kendi yasaları ve deyim yerindeyse kendi tarihi olan bir tarihöncesi.

Tarihöncesinin taşıdığı bu ağırlık Freud'da son derece belirgin bir özellik olup yeni-Freudculuğun tüm çeşitlemelerince hafifletilmeye ve yok edilmeye çalışılan bir tür kötümserliği besliyor. Şimdiye değin çeşitli biçimlerde karşımıza çıkmış olan bir kötümserlik bu: *Düşlerin Yorumu*'na göre, "arzunun yok edilemezliği"; *Metapsikoloji Yazıları*'na göre "bilinçdışının zamandışılığı". *Üç Deneme*'de bu temel izleğe eklenen şey, önce, cinsellikteki ilk sapma (nesne açısından sapma, hedef açısından sapma) fikridir. Freud şöyle der sonuç bölümünde: "[S]apma yatkınlığı insana ait cinsel dürtünün başlangıçtan itibaren görülen bir yatkınlığıdır ve normalleşmesi ancak gelişmesi sırasında ortaya çıkan organik değişiklikler ve ruhsal ketlenmeler nedeniyle olur."[29] Bu nedenledir ki insan cinselliği sofistlerin dille ilgili olarak başlattığı *physis-nomos** tartışmasına benzer bir tartışmanın zemini olmuştur. Tıpkı

27. GW V, s. 98 (*Vorbild*); SE VII, s. 198 (*prototype*); Fr. çev. s. 110.
28. GW V, s. 73 (*Vorzeit*); SE VII, s. 173 (*the primaeval period*); Fr. çev. s. 75.
29. GW V, s. 132; SE VII, s. 231; Fr. çev. s. 164.

dil gibi insan cinselliği de doğadan kaynaklandığı kadar kurumlardan da kaynaklanır. Bazen bir burjuva ahlakçılığı kalıntısı gibi gördüğümüz sapma izleği bize libidonun "doğası gereği" sıradan ahlakın her tür ihlalini yedekte tuttuğunu gösteriyor. Genital birleşme her zaman libidonun heteroseksüel nitelikli oluşumsal eksene göre merkezdışı kalmış bölgelere, hedeflere ve nesnelere yönelen ilk dağılımı karşısında kazanılmış bir zaferdir. Sapkınlarla nöropatlar insan cinselliğinin bu ilk başıbozukluğunun insan tanıklarıdır. İlk aşamalarda takılıp kalma ve o aşamalara gerileme insanlara özgü olasılıklardır; bu "tarihöncesi"nin yapısında ve tarihinde kayda geçmiş olanaklar.

Kurumun zorunlu olarak acı vermesi buradan kaynaklanmaktadır: Kişi kendini ancak eskil uygulamalardan "vazgeçerek", aşılmış nesne ve hedefleri "terk ederek" eğitebilmektedir; kurumlaşma bu "sapkın çokbiçimli" yapının karşıtıdır. Erişkin, bir zamanlarki hali olan çocuğun kurbanı olarak kaldığı, gecikebildiği, geriye gidebildiği ve eskil olana düşebildiği içindir ki çatışma iyi bir toplumsal düzenlemenin ya da daha iyi bir eğitbilimin önleyebileceği bir kaza değildir. İnsanteki kültüre girişini ancak çatışmalı tarzda yaşayabilir. Kültüre bir yazgı gibi, Oidipus tragedyasının örneklediği o yazgı gibi bitişen bir acı vardır. Sapma olasılığı ve bastırma zorunluluğu birbiriyle bağlılaşıktır.[30] Yukarıda değindiğimiz yas çalışmasına benzeyen kültürel vazgeçme, Hegelci efendi-köle diyalektiğindeki korkunun yerini tutuyor. Babayla özdeşleşme, birazdan bu Hegelci kabul etme kavramıyla karşılaştırmayı biraz daha ileri götürme olanağını verecek bize. *Üç Deneme*'de ölüm içgüdüsü bulgulanmıştır bile; acımasızlıkla ilgili tüm anıştırmalar bu Hegel-Freud karşılaştırmasını daha ileri götürmemizi olanaklı kılacaktır.

Oidipus epizodu bu karanlık zemin üzerinde gelişiyor.

* *physis*: İlkçağ Yunan felsefesinde, doğa; *nomos*: İlkçağ Yunan felsefesinde, insanların koyduğu yasa ve kurallar. (ç.n.)

30. *Üç Deneme*'de sık sık "ruhsal engel" deyimiyle karşılaşıyoruz (SE VII, s. 177, 232; Fr. çev. s. 80, 99, 100, 171). Bu kavram yürürlüğe konulan mekanizmayla ilgili herhangi bir önyargı içermiyor. Üç "gelişme" (GW V, s. 138-41; SE VII, s. 237-9; Fr. çev. s. 174 vd) göz önüne alınıyor burada: Birincisi sapkınlığa götürendir; diğer hedef ve bölgelerin genital egemene tâbi kılınmasındaki başarısızlıkla bağlantılı olan gelişme. İkincisi, nevroza yol açan gelişmedir; bastırılan dürtünün yeraltında varlığını sürdürmesi. Üçüncüsü ise yüceltmeye götüren gelişmedir; eğilimin kendine başka alanlarda yol ve kullanım bulması durumunda ortaya çıkan gelişme: "Sanatsal etkinliğin kaynaklarından biri bu; ve özel bir yeteneği olan bireylerin, özellikle sanatsal eğilim gösterenlerin kişiliği analiz edildiğinde ortaya çıkan karışım, yüceltmenin tam olup olmamasına bağlı olarak çeşitli oranlarda verimlilik (*Leistungsfähigkeit*), sapma ve nevroz ortaya koyabilir." GW V, s. 140; SE VII, s. 238; Fr. çev. s. 177. Bastırma, yüceltme ve (burada yüceltmenin "alttürü" olarak ele alınan) tepki oluşturma (bkz. ileride "Diyalektik", III) birbirine hayli yakın mekanizmalardır ve "kişilik" adını verdiğimiz şeyi oluşturmaktadırlar (*agy*).

Oidipus bunalımı neden diğerlerinden daha önemli? O kadar önemli ki, Freud bunu hem nevroza hem de kültüre giden tek yol durumuna getiriyor neredeyse.[31] Neden? Oidipus olayının bu görünürdeki büyütülmesine meşru bir karşı çıkış olarak denebilir ki –gerek hedef gerekse nesne türünden olan– tüm geçişler birer bunalım ve birer vazgeçmedir, Oidipus dramı da Freud'un kendisinin "nesnenin keşfedilmesi"[32] dediği, emzirme ve sütten kesmeden başlayıp sevilen varlıkların yokluğu sınavından geçilmesiyle süren genel dramın bir parçasından, "nesne seçilmesi" ve "nesnenin terk edilmesi"nden, seçim ve düş kırıklığından ibarettir; ensest yasağı da eninde sonunda arzuyu denetim altına almanın yollarından biridir, diğerleri (sütten kesme, yokluk, sevginin [*affection*] geri çekilmesi) gibi bir yol. Ne var ki, ensest yasağını arzunun denetlenmesi gibi zor bir eğitimde, daha doğrusu nesne seçimi eğitiminde benzeri olmayan bir konuma yerleştiren, yasağın kültür boyutudur. Bu nokta *Üç Deneme*'de çok açık olarak belirtiliyor:

> Böyle bir yasağı zorunlu kılan, toplumdur; yüksek nitelikli toplumsal örgütlenmeler oluşturmak için kullanmak zorunda olduğu tüm güçleri ailenin soğurmasını önlemek zorunda olan toplum, bu nedenle, her mensubunun, özellikle de ergenlerin, çocuklukları sırasındaki tek bağları olan aile bağlarını gevşetmesi için her yola başvurmaktadır.[33]

Bu metinde ensest yasağı uygarlığın bir kazanımı olarak beliriyor; her yeni bireyin, kalıtım yoluyla zaten yerleşmiş olmadığı durumda özümsemesi gereken bir kazanım; dolayısıyla, ensest yasağının kökenine ilişkin açıklama da ruhbilimden budunbilime kaydırılmış durumda.

Türoluş bizi bireyoluştan öteye götürmekte midir?

Totem ve Tabu'nun incelenmesi bu konuda bir karara varmamızı sağlayacak. Dinsel inancın kökeni gibi belirli bir sorunu, yani tanrıların varlığı konusundaki Freud'a göre totem kurumundan türemiş olan

31. 1920 yılında eklenmiş olan, son derece açık bir dipnot: "Oidipus karmaşası nevrozların çekirdeğidir (*Kerncomplex*), nevroz içeriğinin en temel bölümünü oluşturur demekte haklıyız. Sonraki sonuçlarıyla erişkin cinselliği üstünde belirleyici bir etkide bulunan çocuk cinselliğinin doruğu Oidipus karmaşasıdır. Dünyaya yeni gelen her insan, Oidipus karmaşasını yenme göreviyle karşı karşıyadır. Bu görevi yerine getiremeyen, nevroza yenik düşer. Psikanalitik incelemelerin gelişmesi Oidipus karmaşasının önemini gitgide daha çok ortaya koydu. Bu karmaşanın kabul edilmesi psikanalizin savunucularını hasımlarından ayırt eden *shibboleth* [şive] durumuna geldi." GW V, s. 127-8; SE VII, s. 226; Fr. çev. s. 220.

32. GW V, s. 123; SE VII, s. 222 vd; Fr. çev. s. 151 vd.

33. GW V, s. 127 (*die Inzestschranke*); SE VII, s. 155 vd; Fr. çev. s. 225. 1915 tarihini taşıyan bir notta, *Üç Deneme* ile *Totem ve Tabu* arasında bağlılaşım kurulan noktanın bu olduğu açıkça belirtiliyor. İlk yapıttaki "enseste karşı engel" kavramı ikincisindeki "tabu" kavramıyla örtüşüyor.

inancı, olabildiğince bir yana bırakacağız. Kuşkusuz, tabuyu totemden uzun süre ayıramayacağız, çünkü Freud'un tezinde ahlaki yasak ilksel tabusal yasaktan elde ediliyor, ilksel tabusal yasak ise tarihsel ve kolektif Oidipus karmaşası olarak yorumlanan totemik soya dayandırılıyor. Yine de bu kitabın incelemesini, en kırılgan olanı (belki de Sophokles'in trajik mitosunun yerine konan ve "ilksel bir sahne" gibi Freud'un otoanalizinde ve hastalarının psikanalizinde arkaya yansıyan, yabanlara ait o Oidipus tarihini) işin içine katmadan götürebileceğimiz en uzak noktaya kadar götürmemiz meşru olacaktır.[34]

Peki ama, önce totemle ilgili bilimsel mitostan uzak duracak, yani *Totem ve Tabu*'nun ilk iki bölümü ("İlkellerin Ensest Korkusu" ve "Tabu ve Duygusal Kararsızlık"*) düzleminde kalacaksak ne bulacağız bu kitapta? Uygulamalı psikanalizden, yani düşlerden ve nevrozlardan tabuya aktarma dışında pek bir şey bulamıyoruz. Freud'un bu iki denemede önerdiği şey, hayli sınırlı bir budunbilim malzemesinin psikanaliz yoluyla yorumlanmasıdır. Burada psikanalitik yorum tarafından ortaya çıkarılmış –ama askıda bırakılmış– olan "kurum" sorununa budunbilim yoluyla getirilmiş bir aydınlatma aramak boşuna olur. Düşler ve nevroz modelinin tabuyu kapsayacak biçimde genişletildiği basit bir "uygulamalı psikanaliz"den budunbilimin Oidipus ruhbilimi tarafından ortaya konan bilmeceyi çözeceği varsayılan bir totem fantazmasına geçmek, sonuçta budunbilim söylencesinin işlevi olacaktır.

Totem ve Tabu'nun ilk iki bölümündeki tabu psikanalizi uygulamalı psikanalizden pek fazla öteye gitmiyorsa, bunun nedeni kitaptaki –kendine özgü de olmayan– iki koyuttur: Bir yandan, yabanın bizim kendi gelişmemizde önceki bir dönemin gecikmiş tanığı olduğu ve bu sıfatla tarihöncemizin deneysel örneğini oluşturduğu koyutu; diğer yandan, yabanın, büyük duygusal kararsızlığı açısından nevrozlunun [erkek] kardeşi olduğu koyutu. Freud, psikanalizi budunbilime uygulamakla bir taşla iki kuş vurduğu fikrindedir: Hem budunbilimcinin betimlediği ama anlamadığı şeyi budunbilimciye anlatmak, hem de izler-

* Bu ikinci bölümün adı, Niyazi Berkes çevirisinde "Tabu ve Karşıt Duygular" (Cumhuriyet Yay.), K. Sahir Sel çevirisinde ise "Tabu ve Ambivalent (iki karşıt değerli) Duygular" (Sosyal Yay.) biçiminde. (ç.n.)

34. Freud bu göreli ayrıma cevaz veriyor: "Bu küçük kitaba adını veren iki ana izlek, totem ile tabu, kitapta aynı biçimde ele alınmadı. Tabu analizinde kesin ve kuşatıcı bir çözüm girişimi önerildi. Totemizm incelemesinde ise şunun bildirilmesiyle yetinildi: Psikanalitik bakış totem sorununun aydınlatılmasına şimdilik bu kadar katkıda bulunabiliyor" (Önsöz'den). I. Bölüm'ün başlangıcında da şunları ekliyor Freud: Dışevliliğin "başlangıçta –zamanın başlangıcında ve asıl anlamıyla–, totemcilikle hiçbir ilgisi yoktur; totemciliğe belirli bir dönemde, evlilikle ilgili kısıtlamaların zorunluluğu ortaya çıktığında, derin bir ilişki kurulmadan bağlanmıştır". GW IX, s. 8-9; SE XIII, s. 4; Fr. çev. s. 13.

çevreye –ve inançsız meslektaşlara!– psikanalizin hakikatine ilişkin deneysel kanıt sunmak. Bu işlemin karşısında şu var: Totemik mitos olmadan, tabuya ilişkin psikanalitik açıklama nevroza ve düşlere ilişkin açıklamadan öteye gidemiyor ve yasak olgusu ile yasağın arkasındaki kuruma ya da otoriteye çarpıyor.

Dolayısıyla bizi burada ilgilendirmeyen uslamlamaların ayrıntılarına takılmadan kanıt üstünden yürümeyi sürdürelim. İlk çekirdek, ensest yasağıdır: En yaban olan yabanlar –"o çıplak sefil yamyamlar"– "kendilerine ensest ilişkiler açısından en katı yasakları dayatıyor. Hatta öyle görünüyor ki her tür toplumsal düzenleme ya bu niyete bağlı kılınmış ya da bu niyetin gerçekleştirilmesiyle bağlantılı."[35] Yasağın toplumsal aygıtı, Frazer'in *Totem ve Dışevlilik* adlı yapıtında açıkladığı, "aynı totemin mensupları kendi aralarında cinsel ilişkide bulunmamalı, dolayısıyla birbirleriyle evlenmemelidirler" diyen ünlü dışevlilik yasasıdır.[36] Demek ki yasağın dayanağı aynı toteme aitlik ilişkisidir. Bu nedenle, totem söylencesini ayraca alıp yalnızca tabuyla ilgilenmek yönündeki çabamıza karşın, yasağı destekleyen totem bağını hemen hesaba katmamız gerekiyor: Tüm yapının dayandığı temel, kan bağının yerini totem akrabalığının almasıdır. Ancak, analizimizin bu aşamasında, önemli olanın toteme olan inanç değil, soy ya da aidiyet bağının mistik niteliğine olan inanç da değil, rasgele cinsel ilişkinin yerine "grup evliliği"nin konması gibi toplumsal bir olgu olduğunu kabul edebiliriz. Bu ikame işlemini gerçekleştirme yolu dışevliliktir. Başka bir deyişle, yasak, cinsellik düzeyindeki değişikliğin karşılığıdır.[37] *Totem ve Tabu*'daki ensest yasağı yorumu bu indirgenmiş biçimiyle, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'deki Oidipus karmaşası yorumuyla birleşiyor.

Totem ve Tabu'daki ilk iki bölümün sözcüğün tam anlamıyla budunbilimsel olan katkısı bununla sınırlı. Kitap ters yönde bir hedef seçmiş:

35. GW IX, s. 6; SE XIII, s. 2; Fr. çev. s. 10-1. 36. *Agy.*

37. L. H. Morgan'dan sonra Freud da bu yeni ilişkilerle ilgili dilin "sınıflandırma" olduğunu gayet iyi anlamıştır. İki sınıflı ve üç altsınıflı bir sistemde evlilik sınıflarından söz ederken şöyle diyor: "Totemik dışevlilik, nasıl doğduğu bilinmeyen, demek ki bir görenekten doğan kutsal bir kurumun tüm görünüşlerini sergilerken, karmaşık evlilik sınıfları kurumu, altsınıfları ve altsınıflardan her biriyle bağlantılı koşullarıyla, belki de totemik etkinin zayıflamaya başlaması nedeniyle, ensest yasağını güçlendirmek niyetiyle hareket eden bilinçli ve kasıtlı bir yasamanın ürünü gibi durmaktadır." GW IX, s. 14; SE XIII, s. 9; Fr. çev. s. 20. Dolayısıyla, sınıflandırma, kutsal kökenli bir yasağın güçlendirilmesi, büyük olasılıkla da bir yasağın yerine bir başkasının konmasıdır. Freud burada çağdaş yapısalcılığa yaklaşıyor; şu –kuşkusuz, hatırı sayılır– farkla ki, sınıflandırma, totemin mistik bağına göre ikincildir. Ancak, abartılmamalıdır bu fark: Totem bağlantısına başvurmasında bile önemli olan, kendiliğinden cinselliğin yerine bir toplumsal ilişkinin konmasından oluşan kültür olgusudur. Olumsuz ve ikinci olgu olan ensest yasağına göre olumlu ve birinci olan kazanım, bu biyolojik-toplumsal düzey değişikliğidir.

İlk iki bölümden sonrası, olumsuz tavır olarak yasaklanan kurumun toplumbilimsel açıklamasından çok, bütünüyle ensest kaygısının psikanalizi yoluyla yapılmış bir açıklamadan oluşuyor. Kurumun bilinmezliği daha sonraki bilimsel söylenceye havale ediliyor: "Varolan anlayışa ekleyebileceğimiz tek şey şudur: Ensest kaygısı esas olarak çocuksu bir özellik oluşturmakta ve şaşırtıcı bir biçimde nevrozluların ruhsal yaşamı konusunda bildiklerimize uymaktadır."[38] Belkemiği olacak izlek, nevrozla ilgili ensest izleği böylece bulgulanmış oluyor; yabanlardaki ensest korkusu, bugün bilinçdışında yitip gitmiş olan bu temel karmaşanın varlığına, bir anlamda açıkta dolaştığına kanıt oluşturuyor yalnızca. Yasağın gördüğü tam anlamıyla kurumsal ve yapılandırıcı işlev ise gözden yitmiş durumda. Benim bu kayma konusunda iki açıklamam var: Birincisi, ilk yerbetim oluşturulurken, yani üstben'in keşfinden önce, Freud'un elinde henüz *özdeşleşme* gibi kuramsal bir kavram yoktur; yalnızca hâlâ hantallığını koruyan bir fikir olarak, "yüksek nitelikli bir ruhsal örgenleşmenin tepki yoluyla oluşması" fikri vardır.[39] 1921 tarihli *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi* başlıklı denemenin bu açıdan taşıdığı önemi ileride göreceğiz. İkinci açıklamam şu: Freud, Oidipus karmaşasının yapılandırıcı ve kurucu rolünden çok daha fazla, nevrozda oynadığı patojenik rolü gerekçelendirme işiyle uğraşmıştır. Budunbilim, deneysel doğrulama rolünü oynamaktadır. Freud'un budunbilimini savunma babında söylenebilecek olanlar bundan ibaret; söz konusu olan, nevroz kuramına ek bir iskeleden başka bir şey değil. *Totem ve Tabu* bu açıdan yine "uygulamalı psikanaliz"in belirgin özelliği olduğunu söylediğimiz "örneksemeli" yorumlar çevrimine ait.[40]

38. GW IX, s. 24; SE XIII, s. 17; Fr. çev. s. 30. Freud *Totem ve Tabu*'nun dört bölümünü *Imago* dergisinde ayrı ayrı yayımlarken şu başlığı kullanmıştır: "Yabanların Ruhsal Yaşamı ile Nevrozluların Ruhsal Yaşamı Arasında Birbirini Tutan Noktalar."

39. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*, GW V, s. 78-9; SE VII, s. 178; Fr. çev. s. 81-2. Freud, 1905 tarihini taşıyan bu metninde "ruhsal engel (iğrenme, utanma, ahlaksallık)" adıyla aynı sepete koyduğu "yüceltme" ile "tepki oluşturma"yı 1915 yılında düştüğü bir notta birbirinden ayırmıştır (*agy*).

40. Kuşkusuz, 1912 yılında "*Wandlungen und Symbole der Libido*"yu, 1913'te de "*Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*"yi yayımlayan Jung'la olan zıtlaşmaya belirli ölçüde önem vermemiz gerekiyor: "Bundan sonraki dört bölüm, hem aynı konuya analitik olmayan ruhbilimin varsayım ve yöntemlerini uygulamak istemiş olan W. Wundt'un büyük yapıtıyla, hem de, bunun tersine bireysel ruhbilimin sorunlarını toplum ruhbiliminin verilerine başvurarak çözmeye kalkışan Zürih psikanaliz okulunun çalışmalarıyla yöntembilimsel bir zıtlık arz ediyor." GW IX, s. 3; SE XIII, s. 13; Fr. çev. Paris, Payot, s. VIII. Freud, *Yaşamım ve Psikanaliz*'de (1925), Jung'a olan borcuna daha çok sadakat gösterecektir: "Daha sonra, 1912'de, Jung'un nevrozlulardaki zihinsel üretimle ilkellerdeki zihinsel üretim arasında var olan yaygın benzerliklere ilişkin inandırıcı değinileri dikkatimi bu izleğe yöneltmişti." (*Selbstdarstellung*, GW XIV, s. 92; SE XX, s. 66; Fr. çev. Gallimard, "Les Essais" dizisi, s. 104). Ancak bu borç tam da "ruhbilimsel" bir budunbilim yorumundan ibarettir.

Örneksemenin ipucu, tabu ile saplantılı nevroz arasındaki yapısal akrabalıkta yatıyor: Saplantılı nevroz bireysel tabu işlevi görürken, tabu da kolektif nevroz işlevi görüyor. Aradaki koşutluk dört özellikten ileri geliyor: "1) Yasaklarla ilgili herhangi bir güdülenmenin olmayışı; 2) yasakların iç zorunluluk uyarınca takıntı durumuna getirilmesi; 3) yasakların kolaylıkla yer değiştirmesi ve yasak konusu olan nesne açısından bulaşıcılık; 4) kaynağını yasaklardan alan törensel edim ve buyrukların varlığı."[41] Ancak, söz konusu benzerliğin en önemli noktası, duygulanımsal çiftdeğerliliğin analizinde ortaya çıkıyor; diyebiliriz ki buradaki kalıbı oluşturan, tabunun yorumudur; tabu hem kendine çekendir, hem de ürkütücü olan; arzu ve korku biçimindeki bu çifte duygulanımsallık oluşumu, ayartma ruhbilimini şaşırtıcı bir biçimde aydınlatmakta ve Aziz Paulus, Aziz Augustinus, Kierkegaard ve Nietzsche'yi anımsatmaktadır. Tabu bizi yasak olanın yasak olduğu için çekici duruma geldiği, yasaların kösnül isteği kışkırttığı bir noktaya yerleştiriyor: "Tabu, yasaklanmış edimdir; bilinçdışının güçlü bir itilim duyduğu yasaklanmış edim."[42]

Bu noktadan itibaren kanıt açısından tüm ağırlık nevroz tarafında kalıyor. Arzunun karşı karşıya olduğu otorite görüngüsü, açık seçik olmamakla birlikte, varsayılmış durumda. "Engeller" (*Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'deki deyim) önceden dayatılarak arzunun karşısına çıkarılmış, arzu ise bir ihlal arzusuna dönüşmüştür bile. Freud bu nedenle, tabuyla ilgili açıklamasının devamında,[43] koşullarına ve varsayımlarına yeniden dönmektense yorumunu sürdürür. Yorum, yasaklanan-arzulanan kararsızlığının oluşturduğu çekirdekten gitgide daha uzak düşen ve çoğu Frazer'in *Altın Dal* adlı yapıtından alınma (düşmana, şeflere, krala, ölülere duyulan kararsız duygular gibi) özellikleri kapsayacak biçimde genişler. Sözcüğün tam anlamıyla kurumsal olan yasak uğrağı hiç ele alınmaksızın karmaşıklaşıp giden bir tabu ruhbilimi, hatta psikopatolojisidir bu.[44] Psikopatoloji sık sık çok uzağa da git-

41. GW IX, s. 38-9; SE XIII, s. 28-9; Fr. çev. s. 46.

42. GW IX, s. 42; SE XIII, s. 32; Fr. çev. s. 50.

43. İkinci deneme.

44. "Yansıtma" mekanizmasının yasaklanan ile korkulanın dinsel kaynağıyla bağlantılı aşkınlık görüntüsünü nasıl açıkladığını bir sonraki bölümde göreceğiz. Ben'e bir otorite kaynağı yerleştiren içe yansıtma mekanizması böylelikle düşüncenin her yerde hazır ve nazırlığını gerçek güçlere (şeytanlar, ruhlar, tanrılar) yansıtan mekanizma tarafından karmaşık bir duruma getiriliyor. Yansıtma, kurumu kurum olarak açıklamak üzere değil, ruhlara ve tanrılara (yani insandan daha yüksek güçlerin gerçekten var olduğuna) olan inançla bağlantılı aşkınlık yanılsamasını açıklamak üzere ileri sürülüyor. Yansıtma, ruh içi çatışmaları çözmek değilse bile hafifletmek için kullanılan bir iktisadi yoldur. Gerçekten de, otoritenin dışsallığı indirgenemez gibi görünmektedir. Tabunun tanımında bile varsayılmıştır bu dışsallık: "Tabu, (birtakım otoriteler ta-

mektedir: Sözgelimi, kral törenlerinde, tabu törenleriyle ve saplantılı törenlerle karşılaştırıldığında, görünürdeki saygının altında, yasaklanmış olanın, yani düşmanlığın mecazlı bir biçimde gerçekleştirildiği keşfedilebilmekte ve bu düşmanlığın izi çocukluğun baba karmaşasına kadar geri gidebilmektedir. İlkel insan, ruhsal yaşamdaki çiftdeğerliliğin geriden gelen tanığıdır; kaygıda sonuç olarak görünür duruma gelen, arzuların gücü ile "bilinçdışı süreçlerin yok edilemezliği ve yola gelmezliği"dir.[45] Yabanlar büyük birer çocuk oldukları için, bize ahlaki buyrukların ya da saplantılı nevrozun çarpıttığı çizgiler altında son derece gizlenmiş ve son derece hafifletilmiş biçimiyle görünen şeyi açıkça ve fantastik bir boyutta göstermektedirler. Duygulanımsal çiftdeğerlilik bu koşullarda hem tabu bilincinin (ve tabu kaynaklı suçluluk duygusunun), hem de Kant'ın verdiği biçimiyle ahlaki buyruğun ortak "temeli" gibi görünmektedir.[46]

Freud vicdanı çiftdeğerlilikle açıklamayı düşünmüş müydü? Benzerliği el çabukluğuyla akrabalık ilişkisine dönüştüren bazı metinlere bakılırsa öyle.[47] Ancak, çiftdeğerlilik, arzudan daha üstün bağların ortaya çıkmasından kaynaklanan yasaklar konur konmaz bazı insan ilişkilerini yaşayış tarzımızdan ibarettir. Oidipus karmaşasındaki baba figürü, totem örgütlenmesinde biyolojik akrabalıklardan "grup akrabalığı"na geçilmesi –*Totem ve Tabu*'nun buraya kadar arzu açısından "dışsal" olan kökeninden çok duygulanımsal oluşumunu aydınlattığı– ilk otorite ya da kurum perspektifine gönderiyor bizi. Duygulanımsal çiftdeğerlilik izleğinin kaynağındaki ayartma ruhbilimi, daha kökensel bir

rafından) dışarıdan zor yoluyla dayatılmış ve insanların tâbi oldukları en güçlü özlemlere karşı yöneltilmiş eskil (*uraltes*) bir yasaktır." GW IX, s. 45; SE XIII, s. 34-5; Fr. çev. s. 54.

45. GW IX, s. 88; SE XIII, s. 70; Fr. çev. s. 101.

46. Freud bu dolayımla *Gewissen* ile *Wissen* arasında bağlantı kuruyor: "'Vicdan' (*Gewissen*) nedir? Dilin bizzat tanıklık ettiği üzere, vicdan en kesin biçimde (*am gewissesten*) bilinendir (*weiss*). Çoğu dilde, 'vicdan' ile 'bilinç' (*Bewusstsein*) arasında pek az fark vardır. Vicdan, bazı arzularımızı başka herhangi bir neden anmaya gerek olmaksızın, reddettiğinden emin (*gewiss*) bir biçimde içsel olarak reddetme algılamasıdır." GW IX, s. 85; SE XIII, s. 67-8; Fr. çev. s. 97.

47. "Yanılmıyorsam, tabu açıklaması *vicdan*'ın niteliğine ve kökenine de ışık tutuyor. Kavramları zorlamadan bir tabu bilincinden, tabunun ihlalinden doğan bir suçluluk duygusundan söz etmek olanaklı. Tabusal bilinç büyük olasılıkla vicdan görüngüsünün bizim rastladığımız en eski biçimini oluşturuyor. (...) Gerçekte, suçluluk duygusunun kökenini saplantılı nevrotiklerde bulamazsak başka türlü bulma umudunun *kalmayacağı* bile söylenebilir. Bu iş tek tek nevroz olgularında doğrudan başarılabilir ve ilkel insanlar örneğinde de çıkarsama yoluyla benzer bir çözüme ulaşabiliriz." (*agy.*) Bunu izleyen bütün bir ahlak tarihi, doğrudan çiftdeğerlilik tarihine indirgenmiş gibidir: "Ahlaki buyruklar tabu biçimini almaz olduysa bunun nedeni yalnızca altta yatan çiftdeğerliliğin tâbi olduğu koşullardaki değişmelerde aranmalıdır." GW IX, s. 88; SE XIII, s. 71; Fr. çev. s. 101.

arzu-yasa diyalektiğinin yokluğunu daha da belirginleştirmekten başka bir şey yapmıyor. Söz konusu iki denemede sözü edilmeyen ise kurumsallaşmanın kendisi.[48]

Freud bu boşluğu doldurmak için, insantürünün kökenine, sonraki tüm tarihe damgasını vuracak gerçek bir Oidipus karmaşası, kökensel bir baba katli koyuyor. *Totem ve Tabu*'nun son bölümünde çeşitli alıntılarla bir totemcilik kuramı geliştirilmiştir. Kuramın çimentosu insanlığın tarihöncesine yansıtılmış Oidipus karmaşasıdır. Freud, Frazer'den –en azından "Totemcilik ve Dışevlilik" bölümünde– ve Wundt'tan, tabunun toplumsal işlevinin totemcilikteki dinsel işleve bağlı olduğu ve dışevlilik yasasının totemik soydan kaynaklandığı kanısını edinmiştir, bu tezin Frazer'da da pek çok kararsızlığa ve fikir değişikliğine uğramasına ve budunbilimcilerdeki totemcilik ile dışevliliği birbirinden ayrı tutmak biçimindeki genel eğilime aykırı kalmasına karşın.[49] Freud'a göre yabanlar totem öldürmemek ve aynı gruptan kadınlarla evlenmemek zorundadır, çünkü totemin soyundan (ya da totemle temsil edilen soydan) geldikleri inancındadırlar. Burada Oidipus karmaşasının iki büyük yasağını daha ayırt edebiliyoruz. Oidipus karmaşasının tarihsel kökenini sağlama bağlamak için geriye yalnızca totemdeki baba figürünü bulmak kalıyor.

Buradaki belirleyici bağlantıyı sağlayan psikanalizin kendisidir. "Küçük Hans" vakası ile Ferenczi'nin bir hastasının durumu Freud'u çocukluktaki hayvan korkusunun maskelenmiş baba izleği olduğuna inandırmıştır: "Küçük Hans'ın analizinde ortaya çıkan yeni olgu, totemciliğin açıklanması açısından çok ilginçti: Çocuk, özetle, babasına ilişkin duygularının bir bölümünü bir hayvana aktarmıştı."[50] Çocukluk

48. Freud, "tabu nevroz değil, toplumsal bir oluşumdur (*Bildung*)" (*agy.*) ve "dürtüsel cinsel etmenlerin toplumsal etmenlere göre ağır basması nevrozun belirgin özelliğini oluşturuyor" (GW IX, s. 91; SE XIII, s. 73; Fr. çev. s. 104) kabulüyle örtüyü bir ucundan kaldırıyor. Ancak, hemen ardından şunu ekliyor: "Yukarıda sözünü ettiğim toplumsal oluşumlar, bencil etmenlerle erotik etmenlerin bileşiminden çıkan toplumsal dürtülere dayanmaktadır" (*agy*). Aradaki fark başka türlü de çıkıyor ortaya: Haz ilkesinin pençesindeki nevrozlu, kendisini yaralayan gerçeklikten kaçar; bununla birlikte, nevrozlunun kendini çektiği ya da dışladığı "gerçek dünya"nın temel özelliklerinden biri "insan toplumu ve onun toplu olarak yarattığı kurumlar"dır (*agy*). Bu toplu yaratı ve ondan ileri gelen kurumlar nasıl olur da haz ilkesine değil, gerçeklik ilkesine bağlanır? *Totem ve Tabu*'da yanıtsız kalan soru budur.

49. GW IX, s. 132, 146, 176; SE XIII, s. 108, 120, 146; Fr. çev. s. 151 (ve 1 no.lu not), 167, 201: "Psikanaliz, totem sistemine ilişkin daha yakın tarihli görüşlerin tersine ve daha eski görüşlere uygun olarak, totemcilikle dışevlilik arasında sıkı bir bağlılaşım kurmakta ve ikisinin aynı kökenden geldiğini varsaymaktadır."

50. GW IX, s. 157; SE XIII, s. 129; Fr. çev. s. 179. Ferenczi'nin katkısı temel önemdedir: İleride "Oidipus karmaşasıyla doğrudan bağlantılı olarak değil, dolaylı olarak, bu karmaşadaki narsistik öğeyle, hadım edilme korkusuyla olan ilişki açısın-

nevrozunda bulgulanan bu baba izleğinin hayvan figürüne aktarılması olgusu daha sonra budunbilimsel açıklamalar labirentinde kılavuz işlevi görecektir. Freud'u bu yönde cesaretlendiren bir öğe de, yabanın tabu karşısındaki duygularında görülen çiftdeğerlilik ile babayla olan ilişkilerde görülen çiftdeğerlilik arasında daha önce de vurgulanan koşutluk olmuştur; hayvan figürüne aktarma, söz konusu çiftdeğerliliğe getirilmiş başarısız bir çözümdür. İş artık Küçük Hans vakasında saptanan fantazma nitelikli yer değiştirmeye tarihsel bir eşdeğer bulmaya kalmıştır. Bu olgunun küçük harflerle temsil ettiği şeyi tarihöncesinin büyük harflerinde yazılı olarak bulmaktır söz konusu olan.

Öyle görünüyor ki Freud'u totem kuramının ilk çekirdeğine –Frazer-Wundt çekirdeğine– iki adet belirleyici ve hayli serüvenci özellik katıştırmaya iten, hayvan korkusuyla ilgili baba karmaşasının bulunması olmuştur. Darwin'den ve Atkinson'dan[51] bir ilkel topluluk kuramı almıştır Freud. Bu kuramda erkeğin kıskançlığına verilen rol, paylaşımdan dışlanan genç erkeklere karşı dişileri tekeline almak gibi kesin olmayan bir roldür. Oysa en azından Darwin'de gücün hakka, kıskançlığın da dışevlilik yasasına nasıl dönüştüğü net değildir.[52] Ama daha önemlisi Freud'un, *Religion des Sémites* (*Religion of the Semites* / *Semitlerin Dini*, 1889) yazarı Robertson Smith'ten totem yemeği kuramını almasıdır. Bu kuram açıklamadaki boşlukları giderme olanağı sağlayacaktır Freud'a. Buna göre, kurban sunumunun dinlerde her zaman aynı rolü oynamış olduğunu kabul etmek gerekiyordu: Her seferinde söz konusu olan, tanrısal güç ile topluluğun bütünü arasındaki bir can yoldaşlığı ayiniydi; hayvanların kurban edilmesi bu ayinlerin en eskisiydi; kurbanı öldürme izni klana verilmiş, bireye yasaklanmıştı; ve kurbanlık hayvan, eskiden totem olan hayvandı. Böylelikle totem yemeği, ünlü totemik soyun yine kaçamaklı olmak üzere budunbilimsel "kanıt"ı oluyordu. Ama bu şemaya bir de, zaten hayli basitleştirilmiş olan "gerçek gibi duran bazı özellikler"i[53] eklemek gerekiyordu: Totem

dan" (*agy.*) büyük bir rol oynayacak olan hadım edilme tehdidi Ferenczi'den alınmadır. Bu izlek 1924 tarihli "Oidipus Karmaşasının Çözülmesi" başlıklı denemede yeniden ele alınacaktır.

51. J. J. Atkinson, *Primal Law*, Londra, 1903.

52. Freud'un açıklaması yönündeki tek anıştırma şudur: "Böylelikle safdışı edilen ve sağda solda dolaşan genç erkekler, en sonunda kendilerine bir eş bulduklarında aynı ailenin mensupları arasında fazla sıkı kalan kan birliğini önleyeceklerdir." ("*The younger males, being thus expelled and wandering about, would, when at last successful in finding a partner, prevent too close interbreeding within the limits of the same family.*") Darwin, *The Descent of Man* (1871), cilt II, s. 362; aktarıldığı yer: GW IX, s. 153; SE XIII, s. 125; Fr. çev. s. 174-5. Bu metinde, biraz zorlanırsa, ileride "erkek kardeşler antlaşması" adını vereceğimiz antlaşmayı doğrulayan belirtiler bulunabilir.

53. GW IX, s. 169; SE XIII, s. 140; Fr. çev. s. 193.

önce acımasızca öldürülmüş, çiğ çiğ yenmiş, sonra da, şenlik öncesinde, ölümüne üzülünüp ağlanmıştı.

Malzeme bir araya getirilmiştir artık: Frazer, Wundt, Darwin, Atkinson ve Robertson Smith'ten oluşan alaşım şu öyküyü verecektir:

> Günün birinde, sürüden kovulmuş olan erkek kardeşler bir araya gelerek babalarını öldürüp yemişler, böylelikle babaerkil topluluğun varlığına son vermişlerdir. Birleşmeleri sayesinde, bir başlarına yapamadıklarını yapabilir duruma gelmişlerdir. (Birtakım kültürel ilerlemeler, yeni silahların kullanılması onlarda bir üstünlük duygusu da yaratmıştır.) İlkel yamyamlardan oldukları için, kurbanlarını öldürmekle kalmayıp yiyip yuttuklarını eklemeye gerek olmamalıdır. Bu kardeş topluluğunun her mensubu, şiddet kullanan ilksel baba karşısında hem özlem hem de korku duymuştur kuşkusuz; yiyip yutma sayesinde onunla özdeşleşebiliyor, her biri onun gücünden bir parçayı bünyesine katmış oluyordu. Demek ki insanlığın belki de ilk şöleni olan totem yemeği, pek çok şeyin de –toplumsal düzenlerin, ahlaki kısıtlamaların, dinlerin– başlangıcı olan bu unutulmaz ve canice davranışı yineleme ve anma şölenidir.[54]

Şu izlenime kapılmamak zor: Eldeki budunbilimsel malzemeler arasından tüm insanlık için ortak bir Oidipus karmaşası oluşturma olanağı verecek malzemenin seçilebilmesini ve oluşturulacak ortak karmaşanın, tarihin başlangıcına ait gerçek bir olay olarak kabul edilmesini sağlayan, Oidipus karmaşasıdır; düşlerde ve nevrozda keşfedilen karmaşa. Totemle özdeşleşme ve totem karşısındaki çiftdeğerlilik, bir anlamda, simgesel yorumda değil, bire bir yorumda somutlaşmaktadır. Hayvan korkusu konulu düşlerdeki hayvanın babanın yerini tutması durumunda, budunbilimsel söylence, babanın da o hayvanın yerine konulmasına olanak vermektedir. Böylelikle, düşlerdeki ve nevrozdaki simgesel yer değiştirme ile tarihte gerçekleştiği varsayılan yer değiştirme birbirine koşut ve dengede olmaktadır: "Bizim yaptığımız, budunbilimcilerin ne yapacaklarını bilemedikleri ve bu nedenle arka plana attıkları bu adlandırmaya sözcüksel bir anlam yüklemekten ibaret. Psikanaliz budunbilimcilerin tersine bizi bu noktayı ele alıp totemciliği bu noktadan başlayarak açıklamaya yöneltiyor."[55]

Oidipus karmaşasının psikanalitik yorumu böylelikle gerçekçi bir arkeolojiyi kapsayacak biçimde genişlemiş, kendi kendisinin sözcüksel totem yorumuna yansıyan hayalini seyre dalmıştır. Düşlerin ve nevrozun satır aralarından okunabildiği kadarıyla Oidipus karmaşasının anlamı gerçeklikteki bir eşdeğerlikle somutlaşmaktadır: Totem, babadır; baba öldürülmüş ve yutulmuştur; oğullar bu davranışlarından duydukları pişmanlığın bir türlü üstesinden gelememişlerdir; babalarıyla ve

54. GW IX, s. 171-2; SE XIII, s. 141-2; Fr. çev. s. 195-6.
55. GW IX, s. 159-60; SE XIII, s. 131; Fr. çev. s. 182.

kendi kendileriyle yeniden uzlaşmak için, ahlakı icat etmişlerdir. Burada artık bir fantazmayla değil, gerçek bir olayla karşı karşıyayız: Bu ilk taşın üstünde, okunabilmiş durumdaki diğer tüm çatışmalı durumların yükseltilmesi olanaklıdır. Ne yazık ki, işin doğrusu şu: İlksel baba katli, analizde ortaya çıkan fantazmanın kanatları altında budunbilim parçalarıyla imal edilmiş bir olaydan ibaret. *Totem ve Tabu*, bilimsel bir belge olarak düşünüldüğünde büyük bir kısırdöngüden oluşuyor; analiste ait fantazmanın analizden geçenin fantazmasına karşılık verdiği bir kısırdöngü.

Dolayısıyla, benim fikrimce psikanalize hizmet etmek, psikanalizin bilim söylencelerini bilimmiş gibi savunmak[56] değil, söylenceleri söylence olarak yorumlamak anlamına gelir. Freud, *Totem ve Tabu*'nun sonunda Yunan tragedyasını gerçek totem yemeğinden türetebileceğine inanmaktadır.[57] Oysa tersi doğrudur bunun: Freudcu söylence, trajik mitosun, yirminci yüzyıl başlarındaki budunbilim çerçevesine olgucu bir biçimde aktarılmış halidir. Freud bu olgucu aktarma yoluyla hastalarının ve kendi analizinin fantazmalarına gerçek bir öyküyle önsöz yazdığı inancındadır. Gelgelelim, "insan Freud"un sonradan Freudcu okul tarafından da benimsenen bu akılcı fantazması, Platon'un *Devlet*'inin IV. kitabında insan ruhunun "küçük harfler"ini önceki üç toplumsal sınıf doğrultusunda okuma girişimine benziyor. *Totem ve Tabu*'daki durum bundan farklı değil: Freud, Darwin'in toplumundaki baba ile oğulun *üstünde*, babanın kıskançlığı ile kurumun bir şiddet ortamında doğuşunu görüyor; Robertson Smith'in totem yemeği varsayımının *üstünde* yemeğin simgeseline hayat veren aşk-nefret çiftdeğerliliğini, yok etmek ile katılmak ikircimini görüyor ve yemeğin en kaba yamyamlık anlatımına kadar iniyor. Şenliği başlatan yasın *üstünde*, nesnenin yiti-

56. Freud, edinilmiş belirgin özelliklerden oluşan kalıtın can sıkıcı bir çeşitlemesi olarak ruhbilim kalıtına başvurmanın taşıdığı tüm güçlükleri fark etmişti (*Totem and Tabu*, SE XIII, s. 155, 158; Fr. çev. s. 213, 216). Gitgide artan bir inatla, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bu güçlüklerin tüm sonuçlarını üstlenecektir. Budunbilimcilerin eleştirileri için, bkz. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (1927), özellikle III, s. 3; Kroeber, "An ethnologic Psychoanalysis", *American Anthropologist* XXII içinde, 1920, s. 48-57, "*Totem and Taboo* in retrospect", *American J. of Sociology XIV* içinde, Kasım 1939, s. 446-50; *Antropology* (gözden geçirilmiş basım), 1948, s. 616-7; Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, 1949.

57. "İyi ama, tragedya kahramanı neden acı çekmek zorunda ve işlediği 'trajik' hata ne anlama geliyor? Bu tartışmayı hemen vereceğimiz bir yanıtla sonlandıracağız. Acı çekmek zorunda, çünkü o ilksel babadır, sözünü ettiğimiz büyük ilksel tragedyanın kahramanıdır ve belirli bir kasıtla yinelenmektedir burada. Trajik hataya gelince, o da kahramanın, koroyu kurtarmak için kendi üstüne almak zorunda olduğu hatadır." GW IX, s. 188; SE XIII, s. 156; Fr. çev. s. 214. Koronun kefaretini ödeyen ve erkek kardeşler grubuyla özdeşleştirilen trajik kahraman yorumu, Yunan tragedyasını totem yemeği ile İsa'nın Çilesi arasında bir yere yerleştirme olanağını sağlıyor.

mini, her tür aşk metamorfozunun dar kapısını görüyor. Pişmanlık ve gecikmiş itaatin *üstünde*, suçtan ve vazgeçme ediminden doğan çifte acının içinde, kuruma geçişi görüyor. Kısacası, Freud, bu yeni trajik söylencede, bütün tarihi suçun kalıtı olarak yorumluyor: "Toplum artık ortak bir hatanın, ortaklaşa işlenmiş bir suçun üzerine kurulmuş durumdadır; din, suçluluk ve tövbe duygusu üzerine; ahlak ise hem toplumun isterleri hem de suçluluk duygusunun yol açtığı kefaret üzerine."[58]

Freud bu yeni bilimsel görünümlü söylenceyle birlikte, tarihten Hegel'in "olumsuzun işleyişi" dediği şeyi silecek her tür görüşle bağlarını koparıyor: İnsanlığın etik tarihi yararlılığın akla uygun kılınması değil, çiftdeğerliliğe dayalı bir suçun, aynı zamanda kökensel yara olarak kalacak olan kurtarıcı bir suçun akla uygun kılınmasıdır; yas ile şenliğin çiftdeğerli bileşimi olan totem yemeğinin anlamı budur.

Böylelikle, kurumlaşma sorunu da yeniden bütün gücüyle ortaya çıkmış oluyor. Mitik terimlerle soralım: "[Erkek] kardeş katli"nin yasaklanması baba katlinden nasıl doğar? Freud, iddia konusu totemde baba figürünü ortaya çıkarmakla, çözmek istediği sorunu, ben'in dış yasakları benimsemesi sorununu, daha da karmaşık duruma getirmekten başka bir şey yapmıyor. Kuşkusuz, topluluğun babasındaki kıskançlık olmasa yasak da ortaya çıkmayacaktı; "baba katli" olmasa kıskançlıkta kopukluk da olmayacaktı. Ancak, "kıskançlık" ve "baba katli" şifreleri yine de birer şiddet şifresidir. Baba katli kıskançlığı kesintiye uğratmaktadır ama, yinelenebilir bir suç olarak baba katlini kesintiye uğratan nedir? Bu sorun daha önce Aiskhylos tarafından *Oresteia*'da ortaya konulmuştu. Freud seve seve kabullenmiştir sorunu: Pişmanlıklar ve geriye dönük itaat, "baba ile antlaşma"dan söz etme olanağı vermekle birlikte, bu durum olsa olsa öldürme yasağını açıklar, ensest yasağını değil. Ensest yasağı bir başka antlaşmayı, erkek kardeşler arası antlaşmayı gerektirir. Bu antlaşma ile babanın kıskançlığını yinelememe kararı verilir, katlin güdüleyicisi olan şiddet yoluyla ele geçirme ediminden vazgeçilir: "Dolayısıyla, erkek kardeşlerin, bir arada yaşamak istemeleri durumunda –herhalde ağır anlaşmazlıkların üstesinden geldikten sonra– tutabilecekleri tek yol kalmıştır: Ensest yasağını kurumlaştırmak ve böylelikle, babayı öldürme nedeninden, yani arzulanan kadınları elde etmekten hep birlikte vazgeçmek."[59] Az ötede de şöyle diyor Freud:

> Erkek kardeşler böylece birbirlerine hayatta kalma güvencesi vermekle, tümünün daha önce babalarına yaptıkları muameleyi birbirlerine hiçbir zaman yapmama sözü vermiş oluyorlar. Birbirlerini babalarının uğradığı yazgıdan

58. GW IX, s. 176; SE XIII, s. 146; Fr. çev. s. 201.
59. GW IX, s. 174; SE XIII, s. 144; Fr. çev. s. 198.

dışlıyorlar. Dinsel bir yasak olan totem öldürme yasağına, artık, toplumsal bir yasak olan kardeş katli yasağı da eklenmiş oluyor.[60]

Şiddete başvurmaktan, böylece, anlaşmazlık tehdidi altında vazgeçilirken, kurumun doğumu için gerekli her şey sağlanmıştır: Asıl hukuk sorunu baba katli değil kardeş katlidir. Freud, oğullar arası antlaşma simgesinin altında, analitik açıklamanın gerçek *gerekleriyle*, Hobbes'un, Spinoza'nın, Rousseau'nun, Hegel'in sorunu olan sorunla karşılaşmıştır: Savaşın hukuka dönüşmesi sorunu. Mesele, bu dönüşümün yine arzu iktisadı alanına girip girmediğidir. Şimdi ele alacağımız bütün bir üstben sorunsalının düğüm noktası burası: Oidipus karmaşasının nasıl doğduğu değil, üstben'in inşası içinde nasıl yok olduğu sorusu.

3. METAPSİKOLOJİK SORUN: ÜSTBEN KAVRAMI

Bu bölüme başlarken iki Freud kavramının, "ben ideali" kavramıyla "üstben" kavramının birbirinden ayırt edilmesini ve bunlardan birini betimlemeci, görüngüsel ve semptomatik düzlemle, ikincisini ise kuramsal, sistematik ve iktisadi düzlemle bağlantılandırmayı önermiştik. Gerçekten de, üstben, birinci yerbetim çerçevesinde ele aldığımız metapsikolojik inşa edimleriyle aynı sırada yer alan bir metapsikolojik inşa edimidir. Ancak, "ben, id ve üstben" dizisi, bilgibilimsel açıdan *B., Öb., Bd.* dizisine benzetilebilirse de, bu ikinci dizinin üstüne nasıl yerleştiği sorusu meşru bir sorudur. Birinci yerbetimde "ruhsal yerler"in, ikincisinde ise "roller"in, kişibilgisel işlevlerin söz konusu olduğunu söylemek pek aydınlatıcı olmuyor, çünkü yapılan ayrım yine bir eğretilemeye dayalı.[61] Ancak, bu eğretileme araştırmayı doğru tarafa yönlendiriyor. Gerçekten de, "roller" ile "yerler" arasındaki fark, iktisadi sorunları ele alıştaki farka işaret. Her iki durumda da sorunun iktisadi olduğunda kuşku yok. İkinci yerbetimde de ilkindeki gibi hep yatırım değişiklikleri söz konusu. Ancak, birinci yerbetim bu yatırım değişikliklerini bilinc*in* dışlanması ya da (erişim ister kılık değiştirmiş biçimlerde, isterse yerine başkasını koyma biçiminde, tanıyarak ya da tanımaksızın gerçekleşsin) bilinc*e* erişilmesi açısından ele alırken, ikinci yerbetimde yatırım değişiklikleri ben'in gücü ya da zayıflığı açısından, dolayısıyla ben'in egemenlik kurması ya da tâbi olması açısından ele alınıyor. *Ben ve İd*'in ilk bölümlerinden birinin başlığına göre, ikinci

60. GW IX, s. 176; SE XIII, s. 146; Fr. çev. s. 201.

61. Üç nüfusun, dağılımları yer yer denk düşerek, yer yer de denk düşmeden yaşadığı üç ülke toprağı eğretilemesi için, bkz. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 79; SE XXII, s. 72-3; Fr. çev. s. 102-3.

yerbetimin izleği "ben'in bağımlılık ilişkileri"dir (V. Bölüm). Bağımlılık ilişkileri önce efendi-köle ilişkileridir: Ben'in id'e, ben'in dünyaya, ben'in üstben'e bağımlılığı. Kişibilgisi, bu yabancılaşmış ilişkiler yoluyla belirginleşiyor: Kişi adılı olarak "ben"in rolü, anonim olanla, yüce ve gerçek olanla, başka bir deyişle kişi adılındaki çeşitlemelerle ilişki içinde oluşuyor.

Bu iktisadın görevi nedir?

Şimdiye değin arzu açısından bakıldığında dışsal kalmış olanın, dürtü katmanındaki bir "farklılaşma" olduğunu ortaya koymak. Başka bir deyişle, tarihsel bir süreç olan otoritenin içe yansıtılması sürecine, iktisadi bir yatırım dağıtımı sürecinin denk düşmesini sağlamak. Böylelikle, yorumbilgisi ile iktisat arasında yeni bir bağlantı kurulmaktadır: Oidipus karmaşası mitoslarda ve tarihte, düşlerde ve nevrozda ayırt edilebilmişti; şimdiki mesele ise buna denk düşen enerji dağılımını yerbetim ve iktisat çerçevesinde söze dökmektir. Bu durumda iki yerbetim, dürtü fonundaki iki tür ayrımlaşmanın anlatımı oluyor. Freud'un dış dünyanın etkisine bağladığı ve "algı-bilinç" sistemine atadığı "ben" biçimindeki ayrımlaşmaya koşut olarak bir ayrımlaşmanın daha ele alınması gerekiyor: "Yüzeysel" değil "içsel", algısal değil yüceyle ilgili bir ayrımlaşma. Freud'un "üstben" adını verdiği şey bu ayrışmadır; dürtülerin uğradığı, bu değişmedir. Bu yeni iktisat da, toparlanan klinik, ruhsal ve budunbilimsel malzemenin uzlaşımsal dile aktarılmasından daha fazla bir şeydir. Gerek betimleme düzleminde gerek tarihsel düzlemde çözümsüz kalmış bir sorunu çözme görevini üstlenmiştir bu iktisat: Otorite olgusu her zaman bireysel ya da toplu Oidipus'un ön varsayımı gibi görünmüştür. Bireysel ya da kolektif tarihöncesinden erişkinin ve uygar kişinin tarihine geçmek için, otoriteyle, yasakla donanmak gerekmektedir. Aygıtlar konusundaki yeni kuramın tüm çabası otoriteyi arzunun tarihine dahil etmek, arzunun bir "farklılaşması" olarak göstermektir. Bu talebi üstben kurumu karşılayacaktır. Demek ki oluşumsal olanla iktisadi olan arasındaki ilişki iki yönlüdür: Aygıtlar konusundaki yeni kuram, bir yandan oluşumsal bakış açısının ve Oidipus karmaşası keşfinin ilk sistemleştirmede yarattığı tepkileri ortaya koymakta, diğer yandan da oluşumun [*genesis*] temel sorununu (*arzunun içinden yücelmenin nasıl doğduğu sorununu*), çözmek değilse bile ortaya koymak olanağını veren bir kavramsal yapı sağlamaktadır. Eğer Oidipus dramı bu kurumun ekseniyse, üstben'in çıkıp gelişini Oidipus olayı ile ilişkilendirebilmek ve bu ilişkiyi iktisadi çerçevede söze dökebilmek gerekir.

Sorunun çözümü –eğer psikanalizin bir çözüm getirmiş olduğu söylenebilirse– 1923 tarihli *Ben ve İd* adlı ünlü denemede son derece

özlü bir biçimde belirtiliyor. Bu metin yine ilk yerbetimin çağdaşı olan bir dizi metapsikolojik taslağın sentezi gibi ele alınırsa, getirdiği çözümün zorlu, hatta sorunlu olduğu daha iyi anlaşılıyor. Biz metindeki sentezin başlıca üç ya da dört ana aşamasına işaret edeceğiz.

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme'deki üçüncü denemeye 1920 yılında eklenen bir not, çözümün hangi yönde arandığını belirtiyor: "Her varlık 'Oidipus karmaşası'nı yenme göreviyle karşı karşıya kalır; görevi başaramayan nevroz kurbanı olacaktır."[62] İşaret fişeği o yöne atılmıştır: Oidipus karmaşasının yok edilmesi, üstben kurumunun anahtarı gibi görülmektedir. Böylelikle, iktisadi nitelikli üstben sorunu, ilgi odağını Oidipus karmaşasının oluşmasından bu karmaşanın yok edilmesine kaydırmıştır (1924 tarihli bir makalenin başlığını da önceden haber vererek).

İlk adım "Narsizm Üzerine" başlıklı yazıyla atılır.[63] Bu denemede, son kavram olan "özdeşleşme"nin, tüm "ben iktisadi"nı içermediği ima edilir; gerçekten de, daha sonraki kuram tarafından ne özümsenmiş ne de yok edilmiş gibi görünen bir farklılaşma şeması önerilir burada. Şemaya göre, ideallerin ya da idealleştirmelerin oluşumu narsizm içerisindeki bir farklılaşmadır. Peki ama, nasıl? Freud, bastırmanın, bireyin kültürel ve etik temsillerinin kutbu olarak ben'den geldiğini kaydediyor. Ancak, bu ben'in aynı zamanda "ben"in özsaygısı (*Selbstachtung*) olduğu dikkate alınırsa, bastırmanın koşullayıcı özelliğini libido kuramına bağımlı kılmak olanaksız olmaktan çıkıyor: "Diyebiliriz ki birey kendisinde bir *ideal* kurmuştur ve içinde bulunduğu ânın 'ben'ini o ideale göre ölçmektedir... İdeal oluşturma, bastırmanın 'ben' tarafındaki koşuludur."[64] Peki, idealleştirme nedir? "Çocukken gerçek [var olan] ben'in yararlandığı özsaygı şimdi işte bu ideal ben'i muhatap almaktadır. Öyle görünüyor ki narsizm, çocukluktaki ben gibi tüm kusursuzlukları kendinde toplayan bu yeni ideal ben'e taşınmıştır."[65] Eski doyumlarından "çocukluğunun narsistik kusursuzluğundan" bir türlü vazgeçemeyen bu ben, "ben idealinin yeni biçiminde o kusursuzluğu yeniden kazanmaya çalışır. Kendi ideali olarak önüne koyduğu şey, çocukluğuna ait yitirilmiş narsizmin ikamesidir; o zamanlar ben kendi kendisinin ideali durumundaydı."[66] Dolayısıyla, idealleştirme, çocukluğun narsistik kusursuzluğunu yeni bir figüre *aktararak alıkoymanın* bir yolu olmaktadır.

62. GW V, s. 127, dipnot 2; SE VII, s. 226, dipnot 1 (1920 tarihli); Fr. çev. s. 220.

63. Freud'un narsizmi psikanalize nasıl "tanıttığı"nı anımsayalım (bkz. yukarıda s. 121, dipnot 31). İleride, "Diyalektik"te, verimsiz *cogito* olarak anlaşılan narsizmin felsefi anlamını göstereceğiz. Dolayısıyla, Freud'un bu verimsiz *cogito*'dan yücel(t)meyi, en yüksek ben'i nasıl türettiğini kavramak önem taşıyor.

64. GW X, s. 161; SE XIV, s. 93-4; Fr. çev. s. 24. 65. *Agy.* 66. *Agy.*

Bu kadar dar bir temel üstüne ne inşa edilebilir? Freud'un kendisi de bu konuda çok açık konuşmayıp iki noktayı eklemekle yetiniyor: İdealleştirme, yüceltme demek değildir; yüceltme dürtünün hedefini, dolayısıyla yönelimi açısından dürtünün kendisini değiştirir. İdealleştirmenin değiştirdiği ise dürtünün yalnızca nesnesidir; dürtü temel yönelimi açısından değişikliğe uğramaz. İdealleştirme, bu nedenle, "ben'in isterlerini", dolayısıyla da bastırma düzeyini artırır; oysa yüceltme, bastırmadan farklı bir gelgit olarak dürtünün gerçek ve mahrem bir değişmesidir. Bu ilk toplama işlemi, idealleştirmenin ben oluşumuna giden yollardan yalnızca biri, yani narsistik yol olduğunu öne sürme olanağını sağlamaktadır.[67]

Freud'un eklediği ikinci bir notta, bu yöntemin bir başka yöntemle eşgüdümlenmesi gerektiği belirtiliyor. Biraz ötede de şöyle yazıyor Freud: "Ben idealinin narsistik doyum sağlamasını gözetme görevini yerine getirecek ve bu amaçla gerçek ben'i sürekli gözlemleyerek idealle karşılaştıracak özel bir ruhsal aygıt bulmamız şaşırtıcı olmayacak."[68] Gözlem halindeki bu aygıtı Freud daha önce yalnızca gözetlenme kuruntusunda değil, düş çalışmasında da (en azından, düş görenin kendi kendisinin düş gördüğünü, uyuduğunu ve uyandığını gözlemlemesinde) ayırt etmişti. Bu sefer, uykunun ve uyanıklığın algılanması, düş sansürü, ben ideali, vicdan, bunların tümü bir ve tek aygıt oluşturması gerekir önermesinde bulunuyor. Ancak, bu tek aygıtın belirtileri daha çok narsizmin dışındaki bir kaynağa,[69] baba kaynağına işaret etmektedir. Narsist enerji, bir bölümüyle, gerçek olmaktan çok ideal olan bir ben'e doğru "yer değiştiriyor"sa, bunun nedeni, ana baba karmaşasından türeyen bir çekirdeğin "çekimi"ne uğramasıdır. Başka bir deyişle, narsizmin hem yer değiştirip hem de ideal biçimini koruyabilmesi için otorite dolayımından geçirilmesi gerekiyor. Demektir ki idealleştirme bizi yeniden özdeşleşmeye göndermektedir.

Ancak, özdeşleşmeye bir zemin kazandıran ve başkasından alınan ödünçlerin benim kendime dönüşmesini açıklayan şey idealleştirmenin temelindeki narsizm de olabilir. Belki de, özdeşleşmenin başarılı ola-

67. Bu keşfin bir başına büyük bir keşif olduğu doğrudur. "En iyi ben'imiz"in bir anlamda sahte *cogito*, verimsiz *cogito* türünden bir ben olduğu anlamına gelen bir keşiftir bu.

68. GW X, s. 162; SE XIV, s. 95; Fr. çev. s. 26.

69. "Deneği, koruyuculuğunu vicdanın yaptığı ideal bir ben oluşturmaya iten şey, sesleriyle etkide bulunan ebeveynin eleştirel etkisiydi; zamanla onlara eğitmenler, öğretmenler, ayrıca ortamda bulunan sayısı belirsiz tüm kişilerin oluşturduğu kalabalık (yakınları, kamuoyu) eklenecektir... Vicdan kurumu, temelde önce ebeveynden gelen eleştirilerin, sonra ikinci olarak toplumun eleştirilerinin somutlaşmasıydı. Aynı süreç, bastırma eğiliminin kökeninde dışarıdaki bir savunmanın ya da engelin bulunması durumunda da yineleniyordu." GW X, s. 163; SE XIV, s. 96; Fr. çev. s. 26-7.

bilmesi için, başkalarından alınan etkilerin, kökleri narsizmde yatan ideal bir ben biçiminde birleşmesi gerekmektedir. Bu notlar, Freud'un kendisinde ancak güçsüz bir destek bulan "ben ideali/ideal ben" ayrımına bir miktar inanılırlık sağlıyor.[70] Freud bu ayrımı geliştirmediyse bundan amaç köktencilikte sonuna kadar gitmektir: Üstben, dışarıdan içeriye nakledilir.

İdealleştirmenin göndermede bulunduğu özdeşleşme süreci de uzun bir geçmişten geliyor: Freud *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'den ikincisine 1915'te eklenen ve cinselliğin art arda gelen örgenleşmesine ayırılmış olan bölümde,[71] oral ya da yamyamsı adı verilen genital öncesi örgenleşmeyle özdeşleşmenin yerini gösteriyor: Ancak, bütün sorun, üstben kuramının gerektirdiği özdeşleşmenin, elde bulundurma ya da sahip olma meselesi olup olmadığı ya da benzeme arzusu ile, en kaba anlatımı yutma edimi olan sahip olma arzusunun birbirinden köklü bir biçimde farklı olup olmadığıdır. Freud "Yas ve Melankoli" adlı denemesinde sürecin kapsamını fark etmeye başlamıştır. Bu denemede özdeşleşme, ilk kez olmak üzere, nesnenin yitirilmesine tepki olarak, melankoli ile yas arasındaki zıtlıkta ortaya çıkan bir işlev biçiminde tasarlanır. Yas çalışmasında libido kendisine tüm bağlantılarından birer birer vazgeçme, yatırılmış enerjilerini geri çekmek yoluyla serbest kalma komutunu veren gerçekliğe itaat etmektedir. Melankolide ise süreç bambaşka bir hal alır. Ben'in yitirilen nesneyle özdeşleşmesi libidoya içsel olarak yatırımını sürdürme olanağını verir; ben böylelikle özdeşleşme yoluyla kendi aşkının da kendi nefretinin de çiftdeğerli nesnesi durumuna gelir; nesnenin yitirilmesi ben'deki bir yitime dönüştürülmüştür ve ben ile sevilen kişi arasındaki çatışma, ben'in eleştiri yetisi ile, ben'in özdeşleşmeyle değişikliğe uğramış biçimi arasındaki yeni yarılma yoluyla sürüp gider.[72]

70. "*Idealich*" (ideal ben) deyimini pek az kullanıyor Freud. "Narsizm Üzerine"de var (GW X, s. 161); "*Ideal-Ich*" imlasıyla olmak üzere, *Ben ve İd*'de de karşımıza çıkıyor ve bildiğim kadarıyla başka yerde yok. Buna karşılık, "*Ichideal*" (ben ideali) deyimi yaklaşık yüz kez geçiyor (Fransızca çeviriler bu açıdan bir yanılsama yaratıyor, çünkü *Ichideal* çok sık olarak "*moi idéal* [ideal ben]" diye çevrilmiş durumda). *Idealich* deyimi, az geçmesine karşın, bilerek kullanılmış sayılmalıdır; bağlam öyle gösteriyor ki Freud "gerçek ben" ya da gerçeklikteki ben kavramının karşıtı olarak kullanıyor "ideal ben" sözünü. İdeal ben, yer değiştirmiş narsistik bendir. "İdeal ben" deyimi kesin bir biçimde "narsistik ben ideali" sözünün eşanlamlısıdır. Dolayısıyla, deyimin narsistik bağlamını sıkı sıkıya korumak gerekiyor. Böyle olması aradaki farkı pekiştirmeye engel değil: Bu konuda Freud'un narsizme başlangıçtan itibaren dahil olan ve kendisinin *Selbstachtung* adını verdiği, narsizme özgü ideal olan özsaygıyla ilgili notlarından destek almak olanaklı: "[O] sıralar kendi kendisinin idealiydi". GW X, s. 161; SE XIV, s. 97; Fr. çev. s. 24.

71. GW V, s. 98; SE VII, s. 198; Fr. çev. s. 110.

72. "Nesneye yapılan yatırım pek dirençli çıkmamış ve sona erdirilmiştir; bunun-

Özdeşleşme konulu bu metin, daha sonra ihtiyaç duyacağımız ideal modellerin içe yansıtılması ile narsizm arasında köprü kuruyor; gerçekten de, iktisat terimleriyle söyleyecek olursak, özdeşleşme, en azından melankolideki özdeşleşme, nesne libidosunun narsist fona gerilemesidir. Bu konuda Otto Rank'ın bir önermesine uyan Freud, "narsistik özdeşleşme" deyimini oluşturmuştur: "Melankoli, özelliklerinden bir bölümünü yastan, diğer bir bölümünü ise seçilmiş nesne hareket noktası olmak üzere narsizme giden gerileme sürecinden almaktadır."[73] Bu "narsistik özdeşleşme" patolojik bir özdeşleşmedir gerçekten de; libidonun hâlâ narsistik olan bir aşamasını temsil eden yutma edimiyle olan akrabalığı, narsistik özdeşleşmenin de eskil libido örgenleşmelere ait olduğunu doğrulamaktadır. Yine de, bu patolojik yapı yoluyla kendini gösteren, genel bir süreçtir: Yitip giden nesnenin ben'deki uzantısı.

Dolayısıyla, birinci yerbetim döneminde sorun son derece karmaşık bir durumdadır. Freud bir yanda yüceltme kavramından dürtüye ait ve diğer tüm gelgit türlerinden, özellikle de bastırma gelgitinden farklı bir dürtüsel gelgit olarak söz etmekte, diğer yanda idealleştirme kavramını narsizmden hareketle geliştirmeye başlamaktadır; en sonunda özdeşleşme kavramını libidonun oral aşamasından itibaren tasarlamakta, narsizmi ve özdeşleşmeyi melankolideki narsistik özdeşleşme modeline göre birbirine bağlamaktadır. Ancak, şu üç izlek arasındaki ilişki görünür durumda değildir henüz: yüceltme, idealleştirme, özdeşleşme. Bu üç izleğin Oidipus karmaşasıyla olan ortak ilişkisi de net değildir. Özellikle, melankolideki yitirilen nesneyle olan özdeşleşme ile Oidipus karmaşasındaki babayla olan özdeşleşme arasında geçiş de göremekteyiz: Bu durumda, narsistik özdeşleşmenin gerileyici özelliği, üstben'i oluşturan özdeşleşmenin yapılandırma işleviyle nasıl uyum gösterebilir?

İlk yerbetimin çağdaşı olan bu metinler ile *Ben ve İd*'in yarattığı sentez arasındaki köprü, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*'nin (1921) VII. Bölüm'ünde kuruluyor. Freud, *Ben ve İd* öncesinin son büyük metni olan bu metinde, "topluluğun (*Mass*) belirgin özelliklerini ortaya koyan libidinal bağlar"ın niteliğini sorguluyor.[74] Tıpkı *Totem ve Tabu*'da,

la birlikte, libido başka bir nesneye aktarılmayıp ben'e geri çekilmiştir. Ne var ki, burada kendisine herhangi bir kullanım bulamadığından, ben'in terk edilen nesneyle *özdeşleşmesine* hizmet etmiştir. Böylelikle nesnenin gölgesi ben'in üzerine yayılmış ve ben, bir nesne gibi, yitirilen nesne gibi özel bir etkenin yargısına tâbi olabilmiştir. Bu yolla nesnenin yitimi ben'in yitimine dönüşmüş ve ben ile sevilen kişi arasındaki çatışma, ben'in eleştirel etkinliği ile ben'in bu özdeşleşme sonucu değişikliğe uğramış biçimi arasındaki bölünmeye dönüşmüştür." GW X, s. 435; SE XIV, s. 249; Fr. çev. s. 202.

73. GW X, s. 437; SE XIV, s. 250; Fr. çev. s. 205.

daha önce Wundt ve Frazer tarafından ortaya konmuş olan ensest yasağının totemle ilgili kökeni sorununu psikanalitik çerçevede yeniden ele alması gibi, bu önemli ve göreli olarak geniş kapsamlı denemede de Gustave Le Bon'un deyişiyle "kalabalıklar ruhbilimi", Theodor Lipps'in deyişiyle öykünme ve duygulanımsal bulaşma sorununu yeniden ele alıyor Freud. Otoanalizini o zamanlar toplumsal ruhbilim alanında yaygın olan "öykünme", "duygulanımsal bulaşma" ve "eşduyum" (*Einfühlung*) kavramlarının düzeyine getirmek için de, kendi özdeşleşme kavramını yeniden tezgâha yatırıp bu kavrama ilk kez daha önceki denemelerinde görülmeyen, çok daha hatırı sayılır bir içerik kazandırıyor. Ama özdeşleşme, bir yandan bir çözümün adı olurken, aynı zamanda da öykünmenin ya da eşduyumun alanıyla aynı alanı kapsamaya yönelmesi açısından bir sorunun da adı durumuna geliyor:[75] "Psikanaliz özdeşleşmede bir başka kişiye olan duygulanımsal bağlanmanın ilk belirtisini görmektedir." Özdeşleme başlığını taşıyan VII. Bölüm böyle başlıyor.

Bu önemli metni inceleyelim. Özdeşleşme burada ilk kez Oidipus karmaşasıyla bağlantılandırılıyor. Ancak, bizi çok şaşırtan bir biçimde, özdeşleşmenin Oidipus karmaşasından *sonra gelebildiği* kadar, *önce de gelebileceğini* öğreniyoruz. Karmaşanın oluşmasındaki ilk aşamalarda baba, çocuğun "benzemek ve olmak" istediği şeydir; o zaman –"babayla olan bu özdeşleşmeyle aynı anda ya da biraz daha sonra"– libidonun anneye doğru hareketi çıkıp geliyor:

> Çocuk o zaman ruhsal açıdan birbirinden farklı olan iki tür bağlılık göstermektedir: Açıkça cinsel bir nesneye enerji yatırımı olarak anneye bağlılık ve bir modelle (*vorbildliche*) özdeşleşme olarak babaya bağlılık. Bu iki bağlılık bir süre yan yana, birbirini etkilemeden ve birbirine girmeden sürmektedir. Ancak, ruhsal yaşam karşı durulmaz bir biçimde birliğe doğru yol aldıkça bu iki bağımlılık sonunda birbiriyle karşılaşmakta ve bu karşılaşmadan olağan Oidipus karmaşası doğmaktadır.[76]

Dolayısıyla, özdeşleşmeyi zorunlu olarak kıskançlık rengine büründüren, anneye yönelik arzu olmaktadır; o zaman özdeşleşme babanın yerini alma, ölüm arzusu doğrultusunda hareket etmektedir; bu aşamada özdeşleşme artık Oidipus karmaşasının kökeni değil, sonucudur. Ancak, bu özdeşleşme sonucundan özdeşleşme koşuluna geri gidersek,

74. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. GW XIII, s. 110; SE XVIII, s. 101; Fr. çev. *Essais de psychanalyse*, Payot, 1951, s. 112.

75. "Ayrıca, özdeşleşme sorununun sonuna gelmekten hayli uzak olduğumuz ve ruhbilimde 'eşduyum' (*Einfühlung*) adı verilmekte olup, başkalarında kendi ben'imize yabancı olan şeyle ilgili kavrayışımızda başlıca rolü oynayan süreçle karşı karşıya bulunduğumuz kuşkusunu taşıyabiliriz. Ama burada özdeşleşmenin dolaysız duygulanımsal etkilerini ele almakla yetinecek ve düşünsel yaşamımız için taşıdığı önemi bir yana bırakacağız." GW XIII, s. 118-9; SE XVIII, s. 108; Fr. çev. s. 120-1.

76. GW XIII, s. 115; SE XVIII, s. 105; Fr. çev. s. 117.

büyük bir bilmece çıkmaktadır ortaya. Freud'un kendisi de bunu büyük bir güçle dile getirir:

> Babayla olan özdeşleşme ile, babaya nesne seçimi yoluyla bağlanma arasındaki farkı bir formülle anlatmak kolaydır: Birincisinde baba, *olmak* istenendir, ikincisindeyse *sahip olmak* istenen. Demek ki aradaki fark şudur: Birincisindeki bağ ben'i öznesine bağlarken, ikincisindeki nesnesine bağlamaktadır. Dolayısıyla, birinci tür bağ, cinsel nesne seçiminden önce var olabilir. Bu farkı metapsikolojik düzlemde saydam bir biçimde temsil etmek ise çok daha zordur. Burada saptayabildiğimiz tek şey, özdeşleşmede kişinin kendi ben'ini, seçtiği modele göre biçimlendirmeyi hedeflediğidir.[77]

Freud özdeşleşmenin dogmatik olmayan sorunsallığını başka hiçbir yerde buradaki kadar güçlü bir biçimde anlatmayacaktır.

Gerçekten de, özdeşleşme ile arzu iktisadı birbiriyle yeniden nasıl ilişkilendirilebilir? Ortaya çıkan güçlüklerin sayısı, çözülen sorunlardan daha fazla. Birincisi, özdeşleşmenin oral kökeni konusunda ne söylenebilir? Öyle görünüyor ki libidonun örgenleşmesindeki oral aşamada ("arzulanan ve takdir edilen nesnenin yemek yoluyla bünyeye alındığı ve bu yolla o nesne olarak yok edildiği aşamadan") türeyen, "onun gibi olmak" arzusu değil, yalnızca "sahip olmak" arzusudur. İkincisi, özdeşleşmenin narsistik kökeni konusunda ne söylenebilir? Söz konusu bölümün geriye kalanında ele alınan nevrotik özdeşleşme, babaya benzeme arzusundan çok, babaya duyulan nevrotik eğilime aktarılmış görünüyor. Bu ilişki, babasının öksürüğünü taklit eden *Dora vakası*'nda açıkça görülür. Freud bu vakayla ilgili analizini şöyle özetler: "Durumu betimlemek için diyebiliriz ki *özdeşleşme nesne seçiminin yerini almıştır, nesne seçimi ise gerileme yoluyla bir özdeşleşmeye dönüşmüştür.*"[78] Demek ki burada söz konusu olan, her nesne seçiminin öncesinde yer alan ilkel özdeşleşme değil, narsizme doğru gerileme yoluyla libidinal nesne seçiminden doğan, türemiş bir özdeşleşmedir; yeniden, "Yas ve Melankoli"de ve "Narsizm Üzerine"de betimlenen narsistik özdeşleşmenin yer aldığı zemindeyiz. Freud, demek ki diyor, histeri alanında iyi bilinen, ayrıca öykünmenin her tür sempatiden bağımsız olarak gerçekleştiği ruhsal bulaşma görüngülerindeki gibi vakalarda da örneklendiği üzere özdeşleşmenin kopya edilen kişi karşısında her tür nesne ilişkisinden bağımsız olarak da üreyebileceği kabul edilirse, en az iki, belki de üç tür özdeşleşme vardır. Üçüncü tür özdeşleşme, ruhbilimcilerin "eşduyum"uyla birleşmektedir.

Sonuçta özdeşleşme tablosu, beklediğimizden çok daha karmaşık çıktı. Freud bu durumu şöyle özetliyor:

77. GW XIII, s. 116; SE XVIII, s. 106; Fr. çev. s. 118.
78. GW XIII, s. 117; SE XVIII, s. 106-7; Fr. çev. s. 119.

Bu üç kaynaktan öğrendiklerimiz şöyle özetlenebilir: 1) Özdeşleşme, duygulanımsal açıdan bir nesneye bağlanmanın ilk biçimini oluşturur; 2) Gerileyici bir dönüşümün ardından, özdeşleşme de bir nesneye olan libidinal bağlanmanın yerini alır ve bu, nesnenin bir anlamda ben'in içine yansıtılması yoluyla olur; 3) Özdeşleşme, bir kişinin, kendisinde, cinsel dürtülerinin nesnesi olmayan bir başka kişiyle ortak bir özellik keşfettiği durumlarda gerçekleşebilir.[79]

Her şey, Oidipus karmaşasına son veren özdeşleşmenin bu çoklu özellikleri gösterdiğine inanmaya götürüyor bizi.

Freud, söz konusu bölümün sonunda, özdeşleşme analizine daha önce "Yas ve Melankoli"de ve "Narsizm Üzerine"de yaptığı iki betimlemeyi de katıyor. Melankolinin yitirilen nesneye karşı duyulan kini içselleştirme tarzı, özdeşleşmenin yeni bir çeşitlemesi olarak ortaya çıkıyor: Nefretinin nesnesiyle özdeşleşmek yoluyla dönüşüme uğrayıp kendi kendisinden nefret etmenin odağı olmuş bir ben, gözlemde bulunan, yargılayan ve hüküm veren eleştirel ben örgütlenmesi olarak betimlediğimiz şeyle benzerlik içindedir. Ancak, Freud, bu metinde, bir dış idealin benimsenmesini nasıl olup da bir yandan melankoli modeline göre yitirilen nesnenin içe yansıtılmasına, diğer yandan da narsizmin farklılaşmasına benzetebileceğimizi söylemiyor bize. Metin, örgenleşmesi itibariyle, sistemli bir inşaat biçiminden çok, art arda yaklaştırmalar biçiminde yol alıyor. Hâlâ birbirinden ayrık duran izleklerin (dış bir idealle özdeşleşme, yitirilen nesneyi ben'in içine yansıtma, narsizmden ideal oluşturmak yoluyla farklılaşma izleklerinin) birbirine yaklaştırılması ancak Oidipus'un çözülme iktisadıyla olanaklı duruma gelebilecek.

Ben ve İd,[80] kesin bir yerbetimsel-iktisadi özellik taşıması nedeniyle, bu malzemelerin tümleştirilmesinde belirleyici bir ilerleme oluştu-

79. GW XIII, s. 118; SE XVIII, s. 108; Fr. çev. s. 120.

80. *Das Ich und das Es* (1923), GW XIII, s. 237-89; *The Ego and the Id*, SE XIX, s. 12-66; Fr. çev. *Le Moi et le Soi* (aynen böyle [R Ricoeur, "aynen böyle" demekle bu çevirideki "Soi" karşılığının uygun olmadığına dikkat çekiyor (ç.n.)]), *Essais de psychanalyse* içinde, Payot, s. 163-218; Türkçesi: *Haz İlkesinin Ötesinde, Ben ve İd* içinde, çev. Ali Babaoğlu, Metis, İstanbul, 2001. Freud, *Ça* [id] terimini açıkça, *Das Buch vom Es* (1923) adlı kitabın yazarı Georg Groddeck'ten, Groddeck kanalıyla da Nietzsche'den alıyor. Bu terim, daha önce "bilinçdışı" terimiyle adlandırılan güçlerin anonim, edilgen, bilinmeyen ve denetlenemeyen yönlerine işaret etmek için son derece iyi seçilmiş bir yansız adıl. Freud, *Yeni Konferanslar*'da şöyle yazıyor: "Kişiliğimizin karanlık, erişilmesi olanaksız bölümü bu; hakkında bildiğimiz pek az şeyi de düş çalışmasını ve nevrotik semptomun oluşumunu inceleyerek öğrendik. İd esas olarak olumsuz bir nitelik taşıyor ve ancak benle olan zıtlığı içinde tanımlanabiliyor. İd'e örnekseme yoluyla yaklaşıyoruz ve 'kaos', 'heyecanlarla kaynayan kazan' gibi adlar veriyoruz ona." GW XV, s. 80; SE XXII, s. 73; Fr. çev. s. 103. Metnin devamında, id'in daha önce bilinçdışına atfedilen tüm belirgin özellikleri yüklendiği açıkça belirtiliyor: haz ilkesi, zamandışılık, birincil süreçlerin yok edilmesinin olanaksızlığı vb.

ruyor.[81] Bu metnin olağanüstü zor olmasının nedeni de bu zaten. Burada asla görüngüsel varlıkların değil, *Ben ve İd*'in ilk bölümünde belirtilen anlamıyla "sistematik" varlıkların söz konusu olduğuna kendimizi kalıcı bir biçimde inandırmamız gerekiyor. Metapsikolojik düzeyde 1895 tarihli "Proje"deki, *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ündeki ve 1915 tarihli "Bilinçdışı" başlıklı denemedeki malzemenin sentezini içeriyor bu yapıt. Demek ki yukarıda betimlediğimiz süreçlerin birleştirilmesi ilkesini sistemler arası ilişkilerin işleyişinde aramak gerekiyor.

Ben ve İd'in III. Bölüm'üne egemen olan soru şu: Tarihsel açıdan baba otoritesinin kalıtı olan üstben, iktisadi açıdan enerjilerini nasıl oluyor da idden alıyor? Otoritenin içselleştirilmesi nasıl olup da ruh içi enerjilerin bir ayrışması olabiliyor? Sonuçlar açısından yüceltme, yöntem açısından ise içe yansıtma olan şeyin iktisadi açıdan bir "gerileme"ye benzetilebilmesi, yöntembilim açısından iki farklı düzleme ait olan iki sürecin kesişmesiyle olanaklı duruma geliyor. Bu nedenle, "nesneye enerji yatırımının yerine" özdeşleşmenin konulması sorunu, bütün genelliğiyle, bir tür yerleştirme, yer değiştirme ve yerine başkasını koyma cebiri gibi ele alınıyor. Özdeşleşme, böyle sunulduğu vakit, daha çok, terimin ağırlıklı anlamıyla koyut (yani başlangıçtan itibaren kabul edilmesi gereken bir talep) olarak çıkıyor karşımıza. Metne bakalım:

> Bir cinsel nesneyi terk etme gereği doğduğunda çok sık olarak bu durum ben'de, ancak melankolideki gibi o nesneyi içime yerleştirdim sözleriyle betimleyebildiğimiz bir değişikliğe yol açar. Ben, bir tür oral aşamaya gerileme olan bu içe yansıtma yoluyla belki nesnenin terk edilmesini kolaylaştırmakta ya da olanaklı kılmaktadır. Belki de bu özdeşleşme, id'in nesnelerinden vazgeçmesinin olmazsa olmaz koşuludur. Her ne olursa olsun, özellikle gelişmenin ilk aşamalarında çok sık rastlanan ve şu varsayımı güçlendiren bir süreçtir bu: Ben'in belirgin özelliği, enerji yatırılmış ve terk edilmiş olan nesnenin tortusu (*Niederschlag*) olmasıdır ve bu özellik, söz konusu nesne seçimlerinin geçmişini içinde barındırır.[82]

81. Yerbetim hangi noktaya kadar geçerlidir? Gerçekçi niteliğini belirli ölçülerde gösterdiğimiz birinci yerbetime göre, "ikinci yerbetim"in eğretilemeli niteliği daha belirgin. İkinci yerbetimde bir şemanın varlığı çok daha açık (bkz. *Ben ve İd*'in II. Bölüm'ündeki şekil). Kaldı ki, şekilde varoluş dairesinin derinliklerinde id ile ben arasındaki bastırma bariyeri, sonra yüzeye giden yolun yarısında önbilinç sistemi ile işitsel izler ve en sonra yüzeyde algı-bilinç sistemi gösterilerek iki yerbetim bir araya getirilmeye çalışılmış, ama üstben gösterilmemiştir. İki ayrı gösterme sistemi arasında bir uzlaşma arayışı olan bu şekil, içselliğin diğer boyutu olan yüce'ye [*sublime*] yer vermemiştir. Freud, 1933 tarihini taşıyan *Yeni Konferanslar*'dan otuz birincisinin sonlarına doğru (Fransızca çevirisinde üçüncü), üstben'i de içerecek daha eksiksiz bir şekil geliştirmeye çalışacaktır.

82. GW XIII, s. 257; SE XIX, s. 29; Fr. çev. s. 183.

Dolayısıyla, arzu nesnesinin terk edilmesi sonucu yüceltme sürecinin başlaması, gerileme benzeri bir şeyle örtüşmektedir. Söz konusu olan, libidonun örgenleşmesinde önceki bir aşamaya doğru zamansal gerileme olmasa da, en azından, nesne libidosundan enerji deposu sayılan narsistik libidoya doğru iktisadi açıdan gerilemedir. Gerçekten de, erotik bir nesne seçiminin ben değişikliğine dönüştürülmesi id'e egemen olmada iyi bir yöntemse,[83] bunun karşılığında ödenecek fiyat şudur: "Ben, nesnenin özelliklerini benimsemek yoluyla, id'e kendini aşk nesnesi olarak dayatır; id'in acı çektiği yitimi onarmak için şöyle der ona: Bak, beni de sevebilirsin, nesneye o kadar çok benziyorum ki."[84]

Soruna egemen duruma gelen genellemeye hazırız artık:

> Burada tanık olduğumuz üzere, nesne libidosundan narsistik libidoya dönüşme elbette salt cinsel olan hedeflerin terk edilmesini, bir cinsiyetsizleştirmeyi, dolayısıyla da bir tür yüceltmeyi içermektedir. Burada şu soru ortaya çıkıyor ve ayrıntılı bir tartışmayı hak ediyor: Acaba, söz konusu olan, genel bir yüceltme yöntemi değil midir? Her tür yüceltme ben aracılığıyla, ben'in işe cinsel nesne libidosunu narsistik libidoya dönüştürmekle başlayıp sonra da belki bu libidoya farklı bir hedef önermesi yoluyla gerçekleşmiyor mu?[85]

Şimdi –doğrulanmasını sağlayan tek gerekçe anlamamızı sağlama gücü olan– ana varsayım ortaya konulduğuna göre şu sıralamayı da anlayabiliriz: yüceltme (hedef açısından), özdeşleşme (yöntem açısından), narsizme gerileme (yatırım iktisadı açısından).

Bu şemayı Oidipus durumuna uygulayalım: Özdeşleşme, somut, tarihsel bir anlam kazanıyor; "kişisel tarihöncesine ait baba"yla[86] özdeşleşme anlamını.

Freud, babayla özdeşleşmeyi, "nesneye enerji yatırımının terk edilmesi yoluyla özdeşleşme" biçimindeki kuramsal özdeşleşme şemasına dahil etmeyi ne ölçüde başarıyor?

Freud baştan itibaren *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*'nde geliştirilen bir güçlükle karşı karşıya: Nesneye enerji yatırımından doğan özdeşleşmenin öncesinde "doğrudan, ilk elde, nesneye olan her tür yatırımdan önce gerçekleşen bir özdeşleşme"[87] yer alıyor. Üstüne üstlük, babayla olan ilişkideki aşk nefret çiftdeğerliliğinin açıklaması bu önce-

83. Buradaki "yöntem" sözcüğünü Freud'un III. Bölüm'de şunları yazarken kullandığı anlamda kullanıyorum: "Başka bir açıdan denebilir ki, erotik bir nesne seçiminden ben değişikliğine olan bu dönüşme (*Umsetzung*) aynı zamanda bir yöntemdir (*ein Weg*); bu yöntemle ben id'in denetimini ele alabilir ve onunla olan ilişkilerini derinleştirebilir; id'in yaşadığı her şeye sınırsız bir biçimde uyum gösterme pahasına da olsa." GW XIII, s. 258; SE XIX, s. 30; Fr. çev. s. 184.

84. *Agy.* 85. *Agy.*

86. GW XIII, s. 259; SE XIX, s. 31; Fr. çev. s. 185. 87. *Agy.*

ki özdeşleşmede yatıyor: Baba hem anneye giden yoldaki engeldir, hem de öykünülecek model. Özdeşleşme böylece ikiye çıkarılmadığı sürece Oidipus karmaşası iktisadını anlamanın olanağı yok. Gerçekten de, "nesnenin terk edilmesi yoluyla özdeşleşme" şemasına göre, beklenen özdeşleşme babayla değil, anneyle olmalıydı; [erkek] çocuğun terk ettiği nesne annedir; dolayısıyla, çocuğun anneyle özdeşleşmesi gerekirdi. Freud bunu itiraf etmiştir: Olgular kurama uymamaktadır. Bu nedenle, Freud'un "eksiksiz Oidipus karmaşası" adını verdiği şeye ancak özdeşleşmeyi ikiye çıkararak ulaşılabilir; başka bir deyişle, nesne seçimi ile, her tür nesne seçiminin öncesine ait bir özdeşleşme arasındaki karşılaşmayı çatışmaya dahil ederek; öyle ki, babayla özdeşleşme de, rekabetten ötürü olumsuz, öykünmeden ötürü olumlu olmak üzere, çifte özdeşleşme olsun. Son bir nokta olarak, Fliess'ten[88] düpedüz alınmış olmasa bile onunla olan dostluk zamanlarından kalma bir izlek olarak çiftcinselliğin de işe katılması gerekiyor. Çiftcinsellik, erkek çocuğun erkek çocuk gibi mi yoksa kız çocuk gibi mi davrandığına bağlı olarak, bu ilişkilerden her birinin de çift olmasını gerektirmektedir; bu ise "dört eğilim" çıkarmaktadır ortaya; her biri hem olumsuz hem olumlu olmak üzere, babayla özdeşleşme ve anneyle özdeşleşme biçiminde iki özdeşleşme üreten dört eğilim.

Üstben'in oluşumunu nesnenin terk edilmesi yoluyla özdeşleşme ile örtüştürmeyi başarabildik mi? İlk bakışta öyle gibi görünüyor ve altını bizzat Freud'un çizdiği şu metin, yorumun başarısını kabul eder gibi duruyor: "*Öyle görünüyor ki, Oidipus karmaşasının egemen olduğu cinsel aşamanın en genel yararı, ben'de bir biçimde birleşen bu iki özdeşleşmeden ibaret oluşumu başlatmasıdır. Ben'deki bu değişme ayrı bir yer tutmakta, ben ya da üstben ideali olarak, diğer ben içeriklerine karşı durmaktadır.*"[89] Nesne seçimini ben değişimine dönüştüren bu başlangıç, terk edilmiş nesneye enerji yatırımının başlangıcı, Kant'taki "kendinden etkilenme" (*Selbstaffektion*) kavramını anımsatmıyor değil. Ben, birer redde dönüşen nesne seçimlerinden etkilenmektedir. Bu ben değişimi id için aynı anda hem yitim –id ipin ucunu bırakmakta, ben'in ipleri eline alabilmesi için nesnelerini terk etmektedir–, hem de büyüme anlamına gelmektedir, çünkü id'in bu yeni oluşumu benimseyebilmesi için onu artık yitirilmiş olan nesneyi sevdiği gibi sevmesi gerekmektedir.

[Üstben'in] id'in ilk nesne yatırımlarından, dolayısıyla Oidipus karmaşasından türemesi onu id'in türoluşsal edinimleriyle ilişkiye sokmakta ve ben'i,

88. 113 no.lu mektuptan: "Her cinsel edimi dört kişiyi kapsayan bir olay saymaya da alışıyorum." *La Naissance*, s. 257.

89. GW XIII, s. 262; SE XIX, s. 34; Fr. çev. s. 189.

başlatılmayı id'e bırakmış olan eski ben oluşumlarının yeniden canlanması olgusuna dönüştürmektedir. Dolayısıyla, üstben her zaman id'e yakındır ve ben'in karşısında id'in temsilcisi (*Vertretung*) gibi davranabilir; id'in içinde daha derinlere dalar, bu nedenle de onun bilince olan uzaklığı ben'inkinden daha fazladır.[90]

Böylece, dağınık durumdaki tüm öğeler bir araya toplanmış oluyor: benzeriyle özdeşleşme, ben'in terk edilen nesne tarafından değişikliğe uğratılması, birincil narsizmin büyüyerek ikincil narsizme dönüşmesi.

Bu şema ne denli karmaşık olursa olsun, yine de sorunun tüm gereklerini yerine getirmekten bir hayli uzak: Benzeriyle özdeşleşme ile nesne ilişkisi (ya da benzeme arzusu olarak özdeşleşme ile sahip olma arzusu olarak özdeşleşme) arasındaki ayrıma hiç değinmediği gibi, ikincil özdeşleşmenin kendisi de bir hayli soruna yol açıyor: Bir "özdeşleşme 'başlatıcısı'", ben'in karşısında nasıl "muhalif" gibi davranabilir? Üstben nasıl olur da hem id'den türeyip hem ona ve onun ilk nesne seçimlerine karşı durabilir? Bir başka güçlüğü, "tepki oluşumu" güçlüğünü de hesaba katmamız gerekiyor; bu süreç *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'yle başlamış ve "Narsizm Üzerine"de, Adler'e karşı, onun "eril protesto" ve "aşırı dengeleme" kavramlarından tasarruf etmek amacıyla yeniden ele alınmıştı; tepki oluşumu kavramının işlevi, üstben'in Oidipus karmaşası açısından girdiği ikili ilişkiyi açıklamaktır. Enerji almak yoluyla Oidipus karmaşasından türemekte ve yine Oidipus karmaşasına karşı yönelmektedir üstben; bu durumda, Oidipus karmaşasından türemesi ve karmaşayı gemlemesi anlamında, bu iki anlamda, kalıtçısı olmaktadır onun. Oidipus karmaşasının "çöküş" (*Untergang*) deyimiyle ilgili olması bu iki anlamdadır. Çözülme kavramı, geçersizleşmiş bir libido örgenleşmesinin (fallik aşamanın) tükenişine, ama aynı zamanda da bir nesne yatırımının yok edilmesine, parçalanmasına, "yıkılmasına" (*Zerstrümmerung*) işaret etmektedir.[91] Freud'u ben'in özdeşleştiği ana baba figürünün saldırgan ve cezalandırıcı niteliğini vurgulamaya götüren de bu "tepki oluşumu"nu açıklama gereğini duymasıdır.

Freud, *Ben ve İd*'den bir yıl sonra "Oidipus Karmaşasının Çözülmesi"[92] üzerine başlı başına bir makale yazarak bu "özdeşleşme başla-

90. GW XIII, s. 278; SE XIX, s. 48-9; Fr. çev. s. 206.

91. "Oidipus karmaşasının yıkılması sırasında, anneye yöneltilmiş nesne yatırımının terk edilmesi gerekiyor." GW XIII, s. 260; SE XIX, s. 32; Fr. çev. s. 187.

92. *Der Untergang des Ödipuscomplex*, GW XIII, s. 393-402; *The Dissolution of the Oedipus Complex*, SE XIX, s. 173-9; (*Collected Papers* II, s. 269'da şöyle çevrilmiştir: *The Passing of the Oedipus Complex*); Fr. çev. *Rev. Fr. Psychanal.* içinde, 1937, no. 3, s. 394-9.

tıcısı"nın baskılama işlevini vurgulamak zorunda kalacaktı. Oidipus karmaşasını doğal bir ölümün beklediğinde kuşku yoktur; bu karmaşa, libidonun kaçınılmaz olarak önce "düş kırıklıkları" (erkek çocuğun hiçbir zaman annesinden çocuğu olmayacağını, kız çocuğunun sevgili olarak babası tarafından reddedilmesini), sonra da bir "sıraya uyma" (*Programgemäss*) yaşayacağı bir örgenleşmeye aittir; bu açıdan, Oidipus karmaşasının yok olma nedeni, bu karmaşanın denk düştüğü libido örgenleşmesinin aşılmasıdır. Fallik örgenleşmenin "yıkılması"nı başlatan ise hadım edilme tehdididir. Diğer her tür ayırma deneyimi bu tehdidin öncesinde yer alır ve hazırlanmasını sağlar. Tehdit, fallik aşamadan önce de dile getirilmiş olabilir; ancak, etkisini gösterdiği aşama, kız çocuğunda penis yitimiyle ilgili çocuksu kuramın yarı deneysel bir biçimde desteklediği bir aşamadır.

Freud böylelikle ana baba tepkisinin saldırgan ve cezalandırıcı niteliğini vurgulayarak, yorumunu birkaç noktada geliştirmiş olmaktadır. Bunlardan biri, "ana baba" nesnesine olan libidinal yatırımın terk edilmesini narsizme daha güçlü bir biçimde bağlamasıdır; gerçekten de, çocuğun ben'i narsizmini kurtarmak için Oidipus karmaşasından "yüz çevirir" (*wendet sich vom Ödipuscomplex ab*). Böylelikle, söz konusu nesne yatırımı "terk edilir" ve "yerini" özdeşleşmeye "bırakır". Nesnenin terk edilmesini narsizme bağlayan Freud böylece izleğini güçlendirmiş oluyor: "Ben ideali, ... en güçlü dürtülerin ve id'in en önemli libidinal gelgitlerinin anlatımıdır." İkincisi, üstben'in ben'in geriye kalan bölümüne karşı çıkmasını anlamak kolaylaşıyor, çünkü üstben babanın sertliğini "üstlenmekte" (*entlehnt*) ve ben'in içerisinde ensest yasağını kalıcılaştırmaktadır. Şunu bile söyleyebiliriz: Narsizmin çıkarı ile üstben'in sesi bu noktada uyum içindedir, çünkü üstben'in tehdidi ben'e libidinal nesne yatırımının geri gelmesine karşı "güvence" (*versichert*) vermektedir. Son bir nokta olarak, bu "yıkım", daha önceki metinlerin karşıtlaştırdığı yüceltme ile bastırma arasında belirli bir noktaya kadar yaklaşma olmasına olanak vermektedir: Bir yandan, yıkım bir tür cinsiyetsizleşmedir ve bu nedenle yüceltmenin tanımına uyar (bilindiği üzere yüceltme yalnızca nesnenin değil, hedefin de değiştirilmesidir); dürtü, "hedef açısından ketlenmiş" (*zielgehemmt*) ve sevecen bir dürtüye dönüşmüştür; böylece örtülü dönem başlar. Oidipus karmaşasının yıkımı yoluyla keşfedilen bu iktisadi ilişkileri genelleyerek "libido ne zaman özdeşleşmeye dönüşse, ortaya cinsiyetsizleşme ve yüceltme çıkıyor" diyebiliriz. Öte yandan, her ne kadar daha sonraki bastırmalar öncekinin kurma işlevinin ürünü olan üstben'den ileri gelmekteyse de, Oidipus karmaşasından "yüz çeviren" bu ben işlemine bastırma adını vermemek için de bir neden yoktur. Ancak, olağan Oidipus karmaşasında bir anlamda başarılmış olan bu bastırmanın yüceltmeden ayırt

edilemez olduğunu söylemek gerekir, çünkü karmaşa "yıkılmış" ve "ortadan kaldırılmış"tır.[93]

Hedefe ulaşmış olduk mu? "Dış" otoritenin bir "iç" farklılık olduğunu gösterebildik mi gerçekten?

Ben ve İd'in son bölümleri (IV. ve V. bölümler), elde edilen sonuçların yetersizliği konusunda kuşkuya yer bırakmıyor. Özdeşleşme bir başına üstben'in iktisadi yükünü taşıyamıyor. İd'de ortaya çıkan *farklılığı* bir *karşı çıkma*'yla ya da "tepki oluşumu" yoluyla güçlendirmekten başka, şimdiye değin hiç sözünü etmediğimiz bir başka dürtü kaynağından alınma bir *olumsuzluk* etkenini, Freud'un "ölüm dürtüsü" adını verdiği etkeni de işin içine katmak gerekiyor. Bu noktadan itibaren itiraf etmek gerekir ki üstben iktisadı hem birinci yerbetimin gözden geçirilmesini ve yeni bir libido farklılaşmasını, hem de dürtüler kuramının ta temellerine kadar gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, üstben iktisadının oluşumunu, *Ben ve İd*'in yerini *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin alması gereken bu eşikte bırakacağız. Alınması gereken yolun geriye kalanı konusunda fikir vermek için bu bağlantının taslağını çizmekle yetineceğiz. Bu ölüm dürtüsünün ya Eros'la kaynaşma halinde ya da "çözüşme"[94] halinde iş görebileceğini kabul edeceğiz. Libidonun sadistik bileşeni birinci işleyiş biçimine, sadizm de, bir sapma olarak, ikinci işleyiş biçimine örnek olarak verilebilir. Böylelikle, aşılmış bir aşamaya gerilemenin dürtüdeki bir "çözüşme"ye dayandığını kestirme noktasına geliyoruz. Şimdi üç aygıtın –ben, üstben, id– farklılaşmasını ve iki dürtünün –Eros ve ölüm– çözüşmesini bir araya getirirsek, üstben'in oluşumunda yeni bir güçlükle karşı karşıya kalacağımız anlaşılıyor. Üstben'in daha araştırmamızın betimleme ve klinik aşamasından itibaren vurguladığımız acımasızlığı, ölüm dürtüsünün bir başka "temsilcisi" değil midir?

Henüz psikanaliz adlı yapının getirdiği bu dipli bucaklı devrimin getirisini kavrayacak durumda değiliz. Ölüm dürtüsünün karşısında, libidonun kendisi de yeni boyutlar ortaya koyuyor ve ad değiştiriyor.

93. Dişil Oidipus karmaşasıyla ilgili tartışmayı bir yana bıraktım; Freud sık sık üstünde durmuştur bu konunun: *Ben ve İd*, III. Bölüm; "Oidipus Karmaşasının Çözülmesi" başlıklı denemenin sonları: "Cinsler Arasındaki Anatomik Ayrımın Bazı Ruhsal Sonuçları"nda (1925); "Kadın Cinselliği"nde (1931); ve *Yeni Konferanslar*'ın XXXIII.'sünde (Fransızca çeviride V. konf.).

94. Bu "kaynaşma" (*Mischung*; İng. *fusion*) ve "çözüşme" (*Entmischung*; İng. *defusion*) kavramlarının tam anlamıyla geçerli olduğu tek yer yaşam ve ölüm dürtüleri ile onların *Haz İlkesinin Ötesinde*'de sözü edilen bileşimleridir. Bununla birlikte, bu iki kavramın, libido kavramında *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'den kalan, birbirinden ayrılmaya hazır bir yatkınlıklar demeti olmak gibi bir temeli de var. Sadizmin çözülüp ayrılışı burada net bir biçimde haber veriliyor.

Bundan böyle Eros'tan söz edilecek. Bunun haz ilkesi için, narsizm için taşıdığı anlam nedir? Sonra, "doğası itibariyle sessiz"[95] olan ölüm dürtüsü ile onun tüm "temsilcileri", özellikle kültürel ya da antikültürel temsilcileri arasındaki ilişkiler nelerdir? Sadizmle mazoşizm arasında ve mazoşizmin kendi içinde, "Mazoşizmin İktisadi Sorunu" başlıklı denemede sözü edilen "ahlaki" mazoşizm ile mazoşizmin diğer biçimleri arasında nasıl bir ilişki var? Gerçekten de, "ölümcül" bileşenini anlamadığımız sürece, üstben kuramının eksik kaldığını itiraf etmemiz gerekiyor.

95. GW XIII, s. 275 ve 289; SE XIX, s. 46 ve 59; Fr. çev. s. 203 ve 218.

III. Yanılsama

Freud'un din yorumunda tam anlamıyla psikanalitik olanı ayırt etmek kolay değil. Oysa bu yorumda gerek inananlar gerekse inanmayanlar tarafından dikkate alınmayı hak eden noktaları titizlikle belirlemek temel bir önem taşıyor. Gerçekten de, inananlar açısından, Freud yalnızca bilimciliğin inançsızlığını ve kendi bilinemezciliğini dile getiriyor bahanesiyle ondaki köklü din sorgulamasından kaçınmak gibi bir tehlike var. Ama inançsızlar açısından da psikanalizi söz konusu inançsızlık ve bilinemezcilikle karıştırması tehlikesi var. Benim üzerinde çalıştığım varsayım, daha "Sorunsal" başlıklı Birinci Kitap'ta dile getirdiğim üzere şudur: Psikanaliz, analizcinin inancından ya da inançsızlığından bağımsız olarak kaçınılmaz bir putkırıcılık niteliği taşımaktadır ve buradaki dinsel inanç "yıkımı", her tür puttan arınmış bir inancı dengeleyen karşı ağırlıktır. Psikanaliz psikanaliz olarak bu putkırıcılık zorunluluğundan öteye gidemez. Bu zorunluluk iki olanağa açılıyor: İnanç ve inançsızlık. Ama bu iki olanak arasında karar vermek psikanalizin işi değil.

Biz burada, yüceltmenin analizini yaptığımız zamanki gibi hareket edeceğiz; yüceltmeyle ilgili olarak "betimlemeci ve klinik yorum yaklaşımları" adını verdiğimiz yaklaşıma denk düşen ilk aşamada, psikanalizin alanına tam olarak nelerin girdiğini saptamaya çalışacağız. İki izlek üzerinde yoğunlaşmamız gerekecek: vecibelere uyma ve yanılsama. Daha sonra, "yorumun oluşumsal yolları"na gireceğiz ve tanrıların oluşumu konusunu bir önceki altbölümde bıraktığımız yerden yeniden ele alıp dinin türoluşsal açıdan, tam anlamıyla psikanalitik bir incelemesi neler getirebilir, bunu değerlendirmeye çalışacağız. Son olarak da, bütünüyle iktisadi bir izlek olarak "bastırılanın geri dönüşü" izleği çıkacak önümüze. Gerçekten de, bu gerileyici niteliğin gün ışığına çıkarılması süreci bütün bir din psikanalizini kapsamaktadır. Fantazma çevrimi de aynı zamanda tamamlanacak; düşlerden estetik baştan çıkarıcılığa, baştan çıkarıcılıktan etik idealleştirmeye, yüceltme'den yanılsamaya geçerken, çıkış noktamıza, arzunun yarı sanrısal bir biçimde yerine getirilmesine geri dönmüş olacağız. Ancak, bütün bunlar aynı düzeyde olup bitmeyecek, çünkü yanılsama olarak dinsel inanç, kişiye özel fantazma ol-

maktan çıkıp kamusal bir yanılsama olmaktadır. Düşlerle yanılsama arasına kültürü de almamız ve arzunun yanılsamalı olarak gerçekleştirilmesi, birbirinden çok farklı iki düzeyde, gecelerimizin kişiye özel düşleri ve insanların uyanıkken gördüğü düşler düzeyinde nasıl bir işleyiş gösteriyor, bunu anlamamız gerekecek. Fantazma sarmalının başlangıcına olan bu dönüşü açıklama görevi ise kültür iktisadına düşecek.

1. YANILSAMA VE ARZU STRATEJİSİ

Freud'un dinsel inançla ilgili olarak yaptığı tek şey iki izleği sonu gelmez bir biçimde yorumlamak olmuştur ve bu iki izlek de hemen nevroz ve düş örneksemesi alanında yer almıştır. Birinci izlek uygulamayla, uymayla, ikincisi ise inançla, yani gerçekliği konu alan anlatımlarla ilgilidir. Tam olarak dine özgü olan izleksel, bu ikincisi, yani yanılsamadır. Ancak, dine psikanalitik yaklaşımın bütünüyle örneksemeli olduğunu en iyi gösteren, ikinci izlektir; dolayısıyla, biz de ikinci izlekten başlayacağız.

Zamandizin de bize hak veriyor, çünkü Freud'un dine ayırdığı, 1907 tarihini taşıyan ilk çalışma, "Saplantılı Edimler ve Dinsel Uygulamalar"[1] başlığını taşıyor. Bu makale yanılsama izleğini henüz ortaya koymasa da, daha sonraki bütün bir din kuramının tohumlarını içeriyor diyebiliriz. Daha sonraki tartışmalarda unutmamamız gereken bir nokta, söz konusu karşılaştırmanın tam olarak davranışların, jestlerin, –makalenin başlığında da yer aldığı gibi– edimde bulunma düzeyinde olup bittiğidir. Aradaki akrabalık, törenler arasında saptanmaktadır, tıpkı daha önce düş çalışması ile şaka mekanizmaları arasındaki akrabalığın saptanmasındaki gibi. İlk yaklaşım basit bir örneksemeden öteye gitmez.[2] Benzerliği özdeşleşmeyle temellendirme iddiası, *Totem ve Tabu* ile *Musa ve Tektanrıcılık*'ta büyük budunbilimsel ve tarihsel inşada görülecektir. Ama önce örnekseme düzeyinde kalmak ve örneksemenin iki yönü bulunduğunu dikkate almak önem taşıyor. Freud'un aynı zamanda nevrozun bir anlamı olduğunu, cinlenmiş birinin yaptığı törende de bir anlam bulunduğunu keşfeden kişi olduğu dikkatlerden kaçmamalı. Demek ki karşılaştırma anlamlar arasındadır. Bu nedenle, çok sayıda benzerlik noktası saptamak yalnızca meşru değil, aydınlatıcı da

1. *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), GW VII, s. 129-39; *Obsessive Actions and Religious Practices*, SE IX, s. 117-27; Fr. çev. *Actes obsédants et exercices religieux*, *L'Avenir d'une illusion* içinde, Denoël et Steele, s. 157-83.

2. H. L. Philp, *Freud and Religious Belief* adlı çalışmasında (Londra, Rockliff, 1956), dinin psikanalitik betimlemesindeki örneksemelilik özelliğini güçlü bir biçimde vurgular.

oluyor: Vecibelerin savsaklanması sonucu ortaya çıkan vicdan azapları; ayinin gidişatını dışarıdan rahatsız edilmeye karşı koruma ihtiyacı; ayrıntı titizliği; gitgide daha karmaşık, daha içrek, hatta daha küçük hesapçı bir törenselliğe kaymak. Ayrıca, törensellik aracılığıyla "suçluluk duygusu" mahremiyetine de bir göz atılabilir; gerçekten de, törenselliğin –buna tövbe ve yakarmayı da ekleyebiliriz– tahmin edilen ve çekinilen bir cezayla ilgili önleyici değeri vardır. Vecibelere uymak, "savunmaya ve korunmaya" yönelik bir önlem anlamını da kazanmaktadır böylece.

Bu benzetmelerin çoklu anlamları askıda kaldığından, eğitici yönleri de o ölçüde artıyor; insan olarak Freud, inancın anlamının burada bittiğinden hiç kuşku duymuyorsa da, bu durum bizi durdurmamalı; bütün bir din psikanalizinde yinelenen tek izlek olan ünlü formülün bile birden çok anlamı var. Şöyle yazıyor Freud: "Bu benzerliklere ve bu analizlere bakınca, saplantılı nevrozu dinin bir tür karşı ağırlığı saymak, bu nevrozu kişiye özel dinsel sistem olarak, dini de evrensel bir saplantılı nevroz olarak betimlemek gibi bir cesaret gösterilebilir."[3] Evet, bu önermenin kapattığı konular kadar, açtığı konular da var. Bir kere, insanın aynı zamanda hem dinsel inanç sahibi hem de nevrozlu olabilmesi, bu ikisi arasındaki benzerliğin gerçek bir karşılıklı öykünmeye kadar varabilmesi şaşırtıcı bir şey. İnsanın *homo religiosus* [dinsel inanç sahibi] sıfatıyla nevrozlu, nevrozlu sıfatıyla da dinsel inanç sahibi olmasına yol açan, bu öykünmedir. Freud yukarıdaki önermesine yakın olan bir başka önermesinde bu durumun sorunsallığını keşfeder: "Saplantılı nevroz, kişiye özel bir dinin trajikomik karikatürünü sergiliyor."[4] Demek ki dinsel inanç nevrotik bir törensellik olarak karikatürleştirilebilir. Bu durum dinin altında yatan yönelimden mi ileri gelmektedir, yoksa dinin, kendi simgeciliğinin anlamını yitirmeye başladığında girdiği zayıflama ve gerileme yolundan mı? Vecibelerin yerine getirilmesindeki bu anlam yitiminin dinin esaslarına olan aidiyeti nedir? Bu yitim daha da derindeki, din-inanç diyalektiği denebilecek bir diyalektiğe mi aittir? Freud tarafından sorulmuş olmasalar da devrede kalması zorunlu olan sorulardır bunlar.

Freud'un tek kaygısı vardır: "Nevrozlunun dini"ndeki *kişiye özel* olma niteliği ile "dinsel inanç sahibi insanın nevrozu"ndaki *evrensellik* arasındaki açık fark. Türoluşun işlevi yalnızca özdeşleşmede benzerliği pekiştirmek değil, söz konusu farkı görünürdeki içerikler düzeyinde anlamak olacaktır.

3. GW VII, s. 138-9; SE IX, s. 126-7; Fr. çev. s. 181.
4. GW VII, s. 132; SE IX, s. 118; Fr. çev. s. 164.

Freud'da din psikanalizinin ikinci klinik izleği yanılsamadır. Burada Freud'un kendi inançları ile psikanalizin özgül getirilerini birbirinden ayırmak birinci izlektekinden daha zor. Oysa ayırabilmemiz gerekiyor, çünkü din sorunsalının yüceltme sorunsalından ayrıldığı nokta bu.

Freud'da etiğin ve dinin ortak bir gövdeye, Oidipus kökenli baba karmaşasına bağlandığında kuşku bulunmuyor. Yanılsama kuramı bu anlamda idealler kuramının bir bölümüdür ve üstben'in fantazması adını verebileceğimiz şeyi oluşturmaktadır: Yasakçı momente bağlı olan masalcı moment. Ancak, Oidipus bütününün etik dalı ve din dalı biçimindeki çatallanması iki sürecin ayrılmasına işaret ediyor: İdealin içe yansıtılması süreci ve biraz aşağıda oluşumsal açıklamanın temelini oluşturacak olan, tümgüçlülük yansıtması. Dolayısıyla, betimlemeci ve klinik düzlemdeki bu ayrımın anlamını kavramak önem taşıyor. İki ayrık sorunsal var gerçekten de: ideal sorunsalı ve yanılsama sorunsalı. İdeal, kişisiz buyruk kipinde olmak üzere otoritenin içselleştirilmesini temsil ediyor; otoritenin varoluşsal belirtisi düşmüş, bildirme kipi dışlanarak yalnızca buyruk alıkonulmuştur. Yanılsama olarak ele alınan dinsel inançta sorun oluşturan, gerçeklik içerisinde baba benzeri figürlerin bu konumudur artık.

Yanılsama sorununun büyük ölçüde psikanalize özgü olmadığının farkındayım. Freud'un anlatımlarında yaşadığı çağa ve ortama özgü bir akılcılığın ve bilimciliğin yankılarını bulmak zor değil. Bu akılcılığa göre, olaylarla ilgili bilgi vermeyen dil kullanımları anlamdan yoksundur. Dinsel dogma ile bilim ruhunun bağdaşmazlığı, dini kesin olarak mahkûm etmektedir: "Akla karşı başvurulacak yargı makamı yoktur," der Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde.[5]

Freud'un da kabul ettiği üzere, dine açılan ve büyük bir sertlikle görülen bu dava hiç de psikanalitik sayılmaz.[6] Oysa yanılsamada tam anlamıyla analitik olan bir sorun var: İnanç ile arzu arasındaki gizli ilişkilerin açığa çıkarılmasıyla ilgili bu sorun. Analitik din eleştirisinin asıl

5. *Die Zukunft einer Illusion* (1927), GW XIV, s. 325-80; SE XXI, s. 5-56; Fr. çev. *L'Avenir d'un illusion*, Denoël et Steele. "Bize göre bilimsel çalışma dış gerçekliğin bilinmesine götürebilen tek yoldur... Cehalet cehalettir: Cehaletten, hiçbir şeye inanma hakkı doğmaz." GW XIV, s. 344-5; SE XXI, s. 31-2; Fr. çev. 85-6.

6. "Büyük öncellerimin eleştirisine ben yalnızca belirli bir ruhbilimsel temel ekledim. ... Dinlerin doğruluk değerine karşı söylediklerimden hiçbirinin psikanalizin yardımına ihtiyacı yoktu. Bunlar psikanaliz var olmadan çok önce başkaları tarafından söylenmişti. Psikanaliz yönteminin uygulanması dinin hakikatine karşı yeni bir uslamlama bulmayı olanaklı kılarsa din açısından *tant pis* ["yazık, ama ne yapalım"; özgün metinde de Fransızca]; ama dinin savunucuları da dinsel öğretilerin duygulanımsal önemini gereken değeri vererek ortaya koymak konusunda psikanalizden aynı şekilde yararlanma hakkına sahip olacaklardır." GW XIV, s. 358 ve 360; SE XXI, s. 35 ve 37; Fr. çev. 95 ve 100.

konusu, sözcüğün tam anlamıyla dinsel olan savlarda gizlenen arzu stratejisidir.

İkinci sorunumuzun birinci sorunla, vecibelere uyma sorunuyla aynı örnekseme dokusunda olduğu da burada ortaya çıkıyor. Yanılsamaya gerçekten ait olan özellik, bilgibilimsel anlamıyla hataya benzemesi değil, diğer fantazmalarla olan yakınlığı ve arzunun anlambilimine dahil olmasıdır. Freud yanılsamayla ilgili, sözcüğün tam anlamıyla analitik olan bu boyutun sınırlarını *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde, V. Bölüm'ün sonunda, çok net bir biçimde çizmiştir: "İnsan arzularının türevi olmak, yanılsamanın belirgin özelliğidir. ... Bir arzunun yerine getirilmesi belirli bir inancın güdülenmesinde egemen etkense biz bu inanca yanılsama adını veriyoruz ve böyle yapmakla da, o inancın gerçeklikle olan ilişkisini hesaba katmamış oluyoruz; tıpkı yanılsamanın da doğrulanmaya aldırmaması gibi."[7] Arzunun yerine getirilmesi ile doğrulanamazlık arasındaki bu suç ortaklığı yanılsamayı oluşturuyor. Bu durumda, yanılsamayla kuruntu arasındaki fark da derece farkından ibaret kalıyor. Gerçeklikle olan çatışma, yanılsamada saklı durumdadır, kuruntuda ise açıktır. Freud bu anlamda bazı dinsel inançların kuruntu niteliğini taşıdığına dikkat çekmektedir.

Böylelikle ikinci bir örnekseme örüntüsü çıkıyor ortaya: Tıpkı dinsel vecibelere uymanın saplantılı törenselliği akla getirmesi gibi, arzunun harekete getirdiği inanç da modeli düşler olan arzunun yerine getirilmesini düşündürmektedir. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde belirtildiği gibi, "Düş yaşamındaki gibi burada da arzu kendi hakkını alıyor (*came into its own**)."[8] Yanılsama, fantazmanın ilk anlatımına gitmek üzere geri döndüğü noktanın işareti oluyor.

Dinin arzu ve endişeyle olan ilişkisi eski bir izlek elbette. Psikanalize özgü olan yanı, bu ilişkinin saklanmışlığını ortaya çıkarmak ve ortaya çıkarma işini bir arzu *iktisadıyla* bağlantılandırmak. Bu girişim, meşru olduğu kadar zorunlu da; psikanaliz burada akılcılığın bir çeşitlemesi gibi davranmıyor. Putların kırılmasından geriye bir şeyler kalıp kalmadığı sorusu herkes için geçerliliğini koruyor. Artık yalnızca psikanalizin sorduğu bir soru değil bu. Freud'un Tanrı'dan değil, tanrıdan ve insanların tanrılarından söz ettiği söylenmiştir[9]; sorun edilen, temelde yatan hakikat değil, insanın o *zor* yaşamını katlanılabilir kılmaya çalıştığı vazgeçme-doyum dengesindeki dinsel temsillerin işlevidir.

* Özgün metinde de İngilizcedir. (ç.n.)

7. GW XIV, s. 353-4; SE XXI, s. 31; Fr. çev. 82-4.

8. GW XIV, s. 338; SE XXI, s. 17; Fr. çev. 45.

9. Ludwig Marcuse, *Sigmund Freud*, Rowohlts Deutsche Encyklopädie, 1956, s. 63.

Şimdi anlamak gereken nokta ise yanılsama iktisadının neden, üstben iktisadından bile daha fazla olmak üzere "ara aşama" olarak oluşumsal, daha doğrusu türoluşsal açıdan bir model gerektirdiğidir. Nevrotiğin kişiye özel dini ile evrensel din nevrozu arasındaki açık farkı daha önce vurgulamıştık. Ancak, bir başka açık fark daha var ki, bireysel ruhbilim onu açıklama olanağını da sağlamıyor bize: Düşlerdeki fantazmalar –sözgelimi, Küçük Hans'ın hayvan korkusuyla ilgili düşü– ile devboyutlu tanrı figürü, birbirinden bir anlam uçurumuyla ayrılıyor. Bu noktada bireysel Oidipus karmaşası yeterli olmuyor. Türlerin Oidipus karmaşasına gerek duyuluyor burada. Din görüngüsünün, yani *Musa ve Tektanrıcılık*'ın[10] diliyle söylersek "din görüngüsüne özgü saplantılılığın"[11] gücünü, tumturağını ve kutsallığını anlamak için, tarihsel zamana ve insanlığın uzun çocukluk dönemine ihtiyacımız var.

Bu nedenledir ki söz konusu izlek, 1907 ile 1939 arasında aynı bilgibilimsel katsayıyı sürdürmüş değildir: 1907'de, kesin anlamı belirsiz kalan bir örnekseme halindedir; 1939'da ise Freud bunun tarihsel açıdan kanıtlanmış bir özdeşlik olduğunu öne sürmektedir. İki metin arasındaki sürede yapılan budunbilimsel ve tarihsel tüm araştırmaların tek bir hedefi vardır: Dinsel inanç ile, bir yandan "nevroz", bir yandan da "arzunun düşsel düzlemde yerine gelmesi" arasındaki çifte benzerliği özdeşliğe dönüştürmek.

2. OLUŞUMSAL AÇIKLAMA AŞAMASI: TOTEMCİLİK VE TEKTANRICILIK

Dinin oluşumu, yalnızca ruhsal bir kurumun oluşumu olmayıp aynı zamanda gerçekliğe ilişkin bir sav olması açısından, yasağın oluşumundan farklıdır. Dinin oluşumunda *yansıtma* kavramının tuttuğu yerle, üstben'in oluşumunda *içe yansıtma* kavramının tuttuğu yerin aynı olmasının nedeni budur. Yansıtma sürecinin başlangıç noktasını bulabilmek için totemciliğin de ötesine gitme gerekliliği buradan kaynaklanmaktadır.

Freud *Totem ve Tabu*'nun III. Bölüm'ünde dinler tarihine, Auguste Comte'un "üç hal yasası"nı anımsatan bir okuma matrisi uyguluyor: "Büyük yazarlara inanacak olursak, insanlık zaman içinde art arda üç

10. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, GW XVI, s. 101-246; SE XXIII, s. 7-137; Fr. çev. *Moïse et le Monothéisme*, Gallimard, coll. "Les Essais". I. ve II. bölümler İkinci Dünya Savaşı'ndan önce *Imago* dergisinde (1937), III. Bölüm ise Londra'da 1939 yılında yayımlanmıştır.

11. GW XVI, s. 208-9; SE XXIII, s. 101; Fr. çev. s. 155.

düşünsel sistemden geçmiş, üç büyük evren tablosu çizmiştir: [mitolojik] canlıcı anlayış, dinsel anlayış ve bilimsel anlayış."[12] Neden bu üç aşama? Bu tarihsel ardışıklığın seçilmesinde baştan itibaren psikanalitik kaygıların rol oynamış olduğunda kuşku yoktur. Gerçekten de, söz konusu üç durum, arzunun tarihindeki üç örnek uğrağa denk düşmektedir: Narsizm, nesne seçimi, gerçeklik ilkesi.

Daha budunbilimsel malzeme seçiminden itibaren psikanalizin müdahalesi öylesine açıktır ki, Freud, din tarihi ile arzu tarihi arasındaki ilk denklik düzeyini kurmak için canlıcılığın önceki bir aşamasını öne çıkarmak zorunda kalmıştır; o aşamada henüz ruhlara inanmanın hiçbir belirgin işareti yoktur, demek ki aşkın figürlere herhangi bir yansıtmadan da söz edilemez; Freud budunbilimsel temelin zayıf olduğunu kabul ediyorsa da, bu ilk aşama ona iki dizi arasında denklik kurma olanağını daha başlangıçta vermiş olur. Bu cesaretle, şöyle yazar: "İnsanlığın dünyayla ilgili bu ilk *anlayışı, ruhbilimsel* bir kuramdır."[13] Bu sava biraz inanılırlık kazandırmak için, bugün büyücülükte hâlâ dile gelen şeyin bu ilk dünya anlayışı olduğunu kabul etmek gerekiyor. Freud'un koyutu, "büyü, canlıcı tekniklerin en ilkel ve en önemli kısmını oluşturur"[14] biçimindedir. Ne var ki, bir arzu tekniğidir büyü. Başlıca tanımı Frazer'dan alınmış olan bu teknik, öykünmeli büyü ve bulaşıcı büyü olarak büründüğü iki biçimiyle de, *Düşlerin Yorumu*'nda ve saplantılı nevroz kuramında "düşüncenin tümgüçlülüğü" ya da "ruhsal sürecin aşırı değerlenimi" adı verilen şeyi açıkça gösterme olanağını sağlamıştır: "Özetle şöyle diyebiliriz: Büyünün tâbi olduğu ilke olan düşüncenin tümgüçlülüğü ilkesi, canlıcı düşünme tarzının tekniğidir."[15] Anlaşılacağı üzere bu teknik, *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ünde yalnızca koyutlanmış durumda olan birincil sürecin gecikmiş bir tanığıdır. Burası, arzunun gerçeklikle iç içe girdiği yerdir. Arzunun yarı sanrısal bir biçimde yerine gelmesi, gerçekliğin o ilkel tarzda ihlal edildiğine işarettir. Bundan böyle, gerçekliğin asıl anlamı arzunun bu sahte etkililiği yoluyla elde edilecektir.

Kurulan bu koşutluğun hiç güçlük getirmediği söylenemez. Narsizm ile "düşüncenin tümgüçlülüğü" arasındaki ilişki çok da ikna edici değil. Narsizmde ben'in aşırı değerlenime uğradığı doğruysa da, sözcüğün tam anlamıyla etkililiğin aşırı değerlenimi değildir bu; büyülü eylem ise, kişinin kendisiyle olan ilişkisinden çok, dünyayla olan bir iliş-

12. *Totem ve Tabu*, GW IX, s. 96; SE XIII, s. 77; Fr. çev. s. 109. 13. *Agy.*
14. GW IX, s. 97; SE XIII, s. 78; Fr. çev. s. 111.
15. GW IX, s. 106; SE XIII, s. 85; Fr. çev. s. 120. Freud'a bu deyimi düşündüren, "Fareli Adam"dır (bkz. "Bir Saplantılı Nevroz Vakası Üzerine Notlar", 1909). GW VII, s. 450-3; SE X, s. 233-6; Fr. çev. *Cinq psychanalyses* içinde, s. 251-3.

kidir; "ilkel insanda düşünce hâlâ adamakıllı cinsel bir nitelik taşıyor ve düşüncenin tümgüçlülüğüne olan inanç da buradan kaynaklanıyor"[16] gibi bir savı büyülü eylemin hangi özelliğinin doğrulayabileceği de açık değildir. Buna karşılık, Freud'un başlangıçtaki bu sezgisinde bana çok güçlü gelen nokta, ilk dinsel sorunsalın bir "tümgüçlülük" sorunsalı olduğunu fark etmesidir. Din psikanalizi, çok doğal olarak, arzu rejiminde bu sorunsalın eşdeğerini arayacaktır.

Kuramın ilk temel taşlarının sağladığı eşdeğerlikler dizisi –canlıcılık öncesi, düşüncenin tümgüçlülüğü, narsizm– bir kez kabul edildi mi, gelişmenin yasası da netleşmiş oluyor: Bu yasa esas olarak, önceleri arzuya ait olan "tümgüçlülük" özelliğinin *yer değiştirmesinden* ibarettir; canlıcılığın ruhları, dinin tanrıları, bilimsel dünya görüşüne göre salt zorunluluk, bunlar hep bir başka tarihi, libidonun tarihini işaretlemektedir; libidonun, narsizmden yükselmeye başlayarak, başlıca özelliği ana baba takıntısı olan nesneleştirme aşamasına yönelen ve nesne seçimini gerçekliğe ait kural ve gereklere tâbi kılan genital olgunluk aşamasına ulaşan tarihini.[17] Koşutluk, dinin buna denk düşen tarihini bir "tümgüçlülükten vazgeçme" tarihi olarak ele alma olanağını sağlamaktadır. Dinin tarihi bu anlamda insan narsizminin karşıtı olarak *Ananke*'nin, *zorunluluğun*, aldığı yolu işaretler. Peki ama bu vazgeçme neden doğanın yararına, gerçekliğin kazanacağı bir vazgeçme olmuyor?

Yeni bir mekanizmanın, modelini paranoyada bulan yansıtma mekanizması[18] konusunun açılması gereken noktadır bu. Freud burada bi-

16. GW IX, s. 109; SE XIII, s. 90; Fr. çev. s. 126-7. 17. *Agy.*

18. GW IX, s. 113-5; SE XIII, s. 92-4; Fr. çev. s. 129-32. Freud *yansıtma* kuramını "Schreber Vakası"nın III. Bölüm'ünde geliştirmiştir: "Bir Paranoya Vakasının (*Dementia Paranoides*) Özyaşamöyküsel Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar" (1911), GW VIII, s. 294-316; SE XII, s. 58-79; Fr. çev., *Cinq psychanalyses* içinde, s. 304-21; Türkçesi: *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* içinde, çev. Banu Büyükkal, S. Murat Tura, Metis, İstanbul, 1998. Bu metin Freud'un yansıtma konusunun, özellikle de dinsel bir izlekteki yansıtmanın incelenmesine olan en önemli katkısıdır. Ancak, burada paranoyanın oluşumuyla ilgili olarak önerilen şemada yansıtma işlevi, Freud'un kendisi için de bilmece olarak kalan yansıtma mekanizmasından daha iyi aydınlatılmıştır. Yansıtmanın işlevi açıktır: Schreber vakasının başlangıçtaki temelinin babaya, daha sonra da aktarım yoluyla hekime yönelmiş bir eşcinsel itki olduğu kabul edilirse, işleyiş halindeki başlıca iki mekanizma, sevilen nesneyi nefret edilen nesneye dönüştüren ve cinsel dürtünün yerine cinsel zulüm sanrısını (hadım edilme fantazmasını) koyan "zıddına dönüştürme" mekanizması ile, Flechsig'in [hekimin] yerine "en yüksek tanrı figürü"nün konulmasından ibaret olan "yansıtma" mekanizmasıdır (SE XII, s. 48; Fr. çev. s. 295). Buradaki ikame işleminin iktisadi işlevi açıktır: Bu figürün ürettiği "ilm-i ilahi", hadım edilme fantazmasını dişileşme fantazmasına, öznenin kendisini de cinsel zevk yoluyla kurtarıcıya dönüştürmektedir. Böylelikle "ben büyüklük sanrısıyla tazmin edilirken, dişil arzu fantazması gün yüzüne çıkıp kabul edilirlik kazanmaktadır" (SE XII, s. 48; Fr. çev. s. 296). Yansıtmanın işlevi *uzlaştırma*'dır demek ki: "Flechsig'den yükselip" Tanrı'ya ulaşma Schreber'e "zulümle uzlaş-

ze tam bir yansıtma kuramı vermiyor; kuramı, yas davranışında keşfettiğimiz çiftdeğerliliğe benzetilebilecek bir çiftdeğerlilik çatışmasına getirdiği iktisadi çözüm uğrağında ele alıyor. Ancak, melankoli eskiden aşkla karışık olan nefreti içe yansıtıp ben'e yöneltirken, paranoya, ben'in

ma", "bastırılmış olması gereken arzunun fantazmasını kabul etme" (*agy.*) olanağını sağlamaktadır. Ancak, yansıtmanın mekanizması, oynadığı rol kadar açık değildir: Fleschsig ile "Schreber tanrısı"nın aynı diziye ait olması, zulmedeni Tanrı ve Flechsig olmak üzere (tanrısal figürlerin kendi iç ikiliğini saymazsak) ikiye ayıran bir bölünmenin ardından gelmiş bir özdeşleşmeyi varsaymaktadır. "Böyle bir bölünme tam tamına paranoid psikozların belirgin özelliğidir. Histerinin yoğunlaştırması gibi, paranoid psikoz da bölmektedir; daha doğrusu bu psikozlar bilinçdışı imgelemde olup biten yoğunlaşma ve özdeşleşme ürünlerini yeniden öğelerine ayrıştırmaktadır" (SE XII, s. 49; Fr. çev. s. 297). Gelgelelim, incelemenin devamında mekanizma aydınlatılmıyor. III. Bölüm başka bir sorunla meşgul: Paranoyanın cinsel nedenbilgisini oluşturmak. Demektir ki toplumsal etmenlerin erotik bileşenini (toplumsal küçümseme vb) açığa çıkarmak, bu erotik bileşeni nesne seçiminin narsistik aşamasıyla bağlantılandırmak ve böylelikle zulüm sanrısının "karşı çıktığı" "önerme"yi keşfetmek gerekmektedir. Başlangıçtaki önerme şöyledir: "Seviyorum (ben, erkek) onu (o, erkek)". Zulüm durumunda bu önerme şu biçimde tersine çevrilmektedir: "Sevmiyorum onu, nefret ediyorum ondan." Bu, başlangıçtaki önermenin tersine çevrilmesiyle elde edilebilecek üç ya da dört önermeden biridir. Freud, hayran olunacak bir ustalıkla zulmü başlangıçtaki önermenin zıddı olan önermelerden biri yerine koyuyor; özne, kıskançlık sanrısı tarafından tersine çevrildiği gibi, yüklem zulüm sanrısı tarafından, tümleç erotomani tarafından, ve bütün önerme de cinsel aşırı değerlenim tarafında tersine çevriliyor. Ne var ki Freud, tam bu tersine çevirmeler sonucu parçaları bir araya gelen yansıtmanın ne olduğunu söyleyecekken, sıkıntısını itiraf ediyor; yansıtma betimlenebilmektedir elbette:

"Paranoyadaki semptomların oluşumu konusuna gelince, buradaki en çarpıcı özellik, *yansıtma* olarak nitelememizin uygun düşeceği bu süreçtir. Bir iç algılama bastırılmakta ve içeriği, belirli bir biçim değişikliğine [çarpıtmaya] uğratılmış durumda olmak üzere, dışarıdan gelen algı biçiminde, ilk algının yerine bilince ulaşmaktadır. Zulüm sanrılarında bu çarpıtma bir duygulanımın dönüştürülmesi biçimindedir; içsel düzeyde sevgi olarak duyumsanması gereken şey, dışsal düzeyde nefret olarak algılanmaktadır." (SE XII, s. 66; Fr. çev. s. 311.)

Ancak, yansıtma ile paranoya örtüşmemekte, yansıtma kavramı hem daha dar, hem daha geniş kalmaktadır. Daha dardır, çünkü "yansıtma tüm paranoya biçimlerinde aynı rolü oynamaz" (*agy.*); daha geniştir, çünkü yansıtma "yalnızca paranoyada değil, diğer ruhsal koşullarda da ortaya çıkar;" (*agy.*), sözgelimi, bir dış nedeni kendi öznel izlenimlerimize atfettiğimiz zaman. Bu nedenle Freud tam olarak şöyle der:

"Böylelikle yansıtmanın niteliği sorununda işin içinde daha genel ruhsal sorunların da bulunduğunun farkına varmamız sağlandığına göre, yansıtmayı ve aynı zamanda paranoya semptomlarının oluşum mekanizmalarını incelemeyi başka bir sefere bırakıyor ve şu soruya dönüyoruz: Paranoyada bastırma mekanizması konusunda ne gibi fikirlerimiz olabilir? Hemen söyleyeyim ki semptom oluşumunun sorgulanmasından geçici ve haklı olarak vazgeçtik, çünkü bu konuyu ileride göreceğiz: Bastırma sürecinin oluşum tarzı, semptomların oluşum tarzından çok, libidonun gelişme öyküsüne ve onun tanıklık ettiği yatkınlığa iç bağlarla bağlı." (*agy.*)

Gerçekten de psikanaliz bastırma mekanizmasıyla uğraşırken, yansıtmayla ortaya çıkan semptomların oluşmasına ilişkin uğraşından çok daha rahattır. Hatta Freud bastırmanın üç aşamasıyla ilgili en net analizini bu dolayımla yapar: takıntı, karşı yatırım ve takıntının çıkış noktasına kadar gerileme (bkz. yukarıda s. 131-2). Dolayısıy-

ruhsal süreçlerini dışarıya yansıtmaktadır. Ruhlar [-a olan inanç] böyle doğmaktadır: Kendimize ait, hem şimdiki hem de örtülü durumdaki, bilinçli ya da bilinçdışı, ruhsal süreçleri gerçekliğe yansıtmamızdan.[19]

Yansıtmanın, evrenin ilk eksiksiz tablosu anlamındaki canlıcılığın sistematikliğini açıklamadığı doğrudur. Bu durumda, bu kez "düş çalışması" kuramından alınan, ancak yine paranoyayla örneklenen ek bir mekanizmayı, ikincil geliştirme ya da daha iyi bir adlandırmayla ikincil "düzeltme" (*Bearbeitung*) mekanizmasını anacağız.[20] Düşlere bütünlük, tutarlılık ve anlaşılabilirlik görünümü sağlamaya, kabul edilebilirlik kazandırmaya yönelik olan bu içsel akılcılaştırmanın, dinsel alandaki gerekçelendirmede boşinanç adını verdiğimiz bir karşılığı vardır. Her iki durumda da bilgi ile gerçeklik arasında bir perde, altta yatan çatışmaya ulaşabilmek için nüfuz etmemiz gereken geçici bir yapı (*construction*) yer almaktadır. Çünkü görünürdeki bu akılcılığın kendisi de arzu stratejisinin kullandığı bir araç, ek bir çarpıtma etkenidir.[21]

la, Schreber vakasıyla ilgili analizin en net sonucu, "paranoyada geçerli olan, asıl bastırma mekanizması"yla (SE XII, s. 68; Fr. çev. s. 313), yani önceden narsistik evrede takıntıyla ve derecesi "libidonun *yüceltilmiş eşcinsellikten narsizme* geri dönmek için almak zorunda olduğu yolla ölçülen" gerilemeyle ilgilidir (SE XII, s. 72; Fr. çev. s. 316). Semptomların oluşumuna gelince, Freud "bu oluşumun ille de bastırmayla aynı yolu izlediğini" düşünmemek gerektiği konusunda bizi uyarıyor (SE XII, s. 65; Fr. çev. s. 310). Freud'u anlıyoruz: Bastırılanın geri dönüşü bir şeydir, yansıtma başka bir şey: "*Hastalıklı üretim, sanrının oluşumu saydığımız şey, gerçekte bir iyileşme, yeniden kurma girişimidir*" (SE XII, s. 71; Fr. çev. s. 315). Bu süreç, yitirilen nesneleri dışarıdan, dışsallık ya da aşkınlık dolayımıyla yeniden kurarak "bastırmayı ortadan kaldırmaktadır". Freud'un vargısı şudur: Söz konusu süreç, "paranoyada yansıtma yöntemiyle gerçekleşmektedir. İçeriye bastırılan duygunun dışarıya yansıtıldığı fikri doğru değildir; şimdi anladığımıza göre, içeride yok edilenin dışarıdan geri geldiğini söylemeniz gerekiyor. Bu süreçle ilgili, bir başka sefere bıraktığımız derin sorgulama, bu noktadaki kuşkularımızı giderecektir." (*agy.*)

Dolayısıyla, "Schreber Vakası" başlıklı deneme yansıtmayı açıklıyor diyemeyiz; yansıtmanın sınırlarını çiziyor yalnızca. Kaldı ki, "Schreber tanrısı" biçimindeki bu tanrı karikatürünün oluşumunun, "Ek"te ileri sürüldüğü gibi "dinlerin eğitici gücü"ne ait sırlar bütününü ele verip vermediği sorununa da hiç girilmiyor. İnsanda tıpkı nevroz yetisi gibi din yetisi de vardır demiştik. Şunu eklememize izin verilsin: İnsanda, paranoya yetisi gibi din yetisi de vardır. Bu önerme –ki hatırı sayılır bir önermedir gerçekten de–, konuyu kapatan olmaktan çok, açan bir soru sayılır.

19. Bu bağlantıyı inanılır kılan, bir yandan çiftdeğerliliğe atfedilen ve önemini tabu yorumunda gördüğümüz rol, diğer yandan ise "ruhlar" ile ölüler arasındaki akrabalıktır; ama sevilenlerin ölümüyle geriye kalanlarda ortaya çıkan çiftdeğerlilik temeline dayalı duygu çatışmalarının ne denli ciddi olabildiğini de biliyoruz.

20. GW IX, s. 116-9; SE XIII, s. 94-7; Fr. çev. s. 132-6.

21. Freud, *Totem ve Tabu*'daki üçüncü denemenin son sayfalarında, canlıcılığın patolojisiyle ilgili yorumunu biraz yumuşatıyor: "Dürtülerin bastırılmasını ulaşılan kültür düzeyinin ölçüsü olarak alırsak", boşinanca dayalı güdülenme aynı zamanda sahici kültür etkenleri için ve öncelikle yasaklar için bir "kılık değiştirme" olanağı da sağlamaktadır. Aynı biçimde, büyüyle ilgili akılcılaştırma da çeşitli estetik ve hijyenik niyetlere örtü olmaktadır.

Oidipus karmaşasının çağdaşı olan mekanizmaların temeli işte bu mekanizmalardır: Düşüncelerin tümgüçlülüğü ve bu gücün gerçekliğe yansıtılması.[22] Totemizmin buradaki özgül katkısı *uzlaşma* izleğidir. Sözcüğün tam anlamıyla budunbilimsel olan temelin, *Totem ve Tabu*'daki IV. Bölüm'e göre, tanrı ile inanan arasındaki sofra arkadaşlığının anlatımı olan totem yemeği olduğu anımsanacaktır. Freud bunun "toplumsal örgütlenmenin, ahlaki sınırlamaların, dinin"[23] kaynaklandığı başlangıç olduğunu söylüyor bize. Bizim yalnızca ruh içi etken biçimiyle içselleştirilmeye elveren yönlerini ele aldığımız bu kurumda sözcüğün tam anlamıyla dinsel olan nedir? Esas olarak, Oidipus karmaşasının kalıtı olan suçluluk duygusu. İlk belirsizlikten kopan üç odak vardır: Erkek kardeşler arasındaki antlaşmadan doğan toplumsal kurum, bunun sonucu olan geriye yönelik itaat biçimindeki ahlak kurumu; dine gelince, o da suçluluğu üstlenmiştir. Bu noktadan itibaren, dini, ölümün ve suçluluğun ortaya çıkardığı duygulanımsal sorunu çözme ve onuru kırılmış babayla uzlaşma olanağını elde etme girişimlerinin devamı olarak tanımlayabiliriz.[24]

Hepsi bu kadar değil. Totem yemeği tabloya bir özellik daha eklememize olanak sağlıyor: Her din tövbeden ibaret olmayıp aynı zamanda babaya karşı kazanılmış zaferin kılık değiştirmiş anma töreni, dolayısıyla soya karşı gizlenmiş bir isyandır; bu isyan, "oğulun, tanrı babanın yerini alma eğilimi" başta olmak üzere dinin diğer özelliklerinin altına gizlenmiştir. "Tüm bu oğul dinleri arasında Hıristiyanlığın ayrı bir yeri olduğunda kuşku yok; İsa, kendi yaşamını feda ederek tüm erkek kardeşlerini ilk günahtan kurtaran oğuldur." Bu fedakârlıkta iki çiftdeğerlilik özelliği bir araya geliyor: Bir yanda baba katli itiraf edilip kefareti ödeniyor, ama aynı zamanda oğulun kendisi tanrıya dönüşerek

22. "Psikanalitik deneyim bu karanlığa tek bir ışık yansıtabiliyor." GW IX, s. 154; SE XIII, s. 126; Fr. çev. s. 176. Bu kez zincirin vazgeçilmez halkasını sağlayan, *Küçük Hans* olmuştur; bkz. "*Analyse der Phoie eines fünfjährigen Knaben*" (1909), GW VII, s. 243-377; SE X, s. 100-47; Fr. çev. "*Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (Le petit Hans)*", *Cinq psychanalyses* içinde, s. 132-6. Psikanalitik malzeme birbirinden kopuk görünebilir: Bir yanda paranoya, diğerinde fobi. Ancak, aradaki geçişi sağlayan epey semptom bulunmaktadır. Ferenczi'nin hastasındaki hayvan korkusu, Oidipus karmaşasının narsizm öğesine giden hadım edilme korkusunun oynadığı role tanıklık etmektedir. Narsizm ise canlıcılıktaki düşüncelerin tümgüçlülüğü öğesiyle bağlantılıydı. Öte yandan, Oidipus'un çiftdeğerliliği paranoyak yansıtmanın çözüm getirdiği çiftdeğerlilikle akrabadır. *Totem ve Tabu*'daki III. ve IV. denemeler arasındaki geçiş bu yolla sağlanmıştır.

23. GW IX, s. 171; SE XIII, s. 142; Fr. çev. s. 196.

24. "Daha sonraki tüm dinler de aynı sorunu çözmeye yönelik girişimlerden başka bir şey değildir... Tümü de, uygarlığı başlatan ve o zamandan bu yana insanlığa rahat vermeyen büyük olayın [*Begebenheit*] karşısına geçip aynı hedefe nişan alan tepkileri temsil ediyor." GW IX, s. 175; SE XIII, s. 145; Fr. çev. s. 199-200.

baba dininin yerine kendi dinini koyuyor. Kutsama ayininde totem yemeğinin yeniden ortaya çıkması bu çiftdeğerliliği iyi anlatıyor; burada dile gelen hem baba ile yeniden uzlaşmadır, hem de babanın yerini, inananlarca eti ve kanı tadılan oğulun alması.[25]

Bu öyküde çarpıcı olan nokta, öykünün kendi kökenlerine göre bir yol alma, bir keşif, bir ilerleme oluşturmayıp o kökenlerin bitmez tükenmez bir biçimde yinelenmesinden ibaret olmasıdır. Daha doğrusu, Freud'a göre dinin tarihi yoktur, izleği ise, kökenlerinin yok edilemezliğidir.[26] Din tam olarak, en dramatik duygulanımsal gruplaşmaların aşılmazlığını açığa vuran alandır. Dinin izlekseli tam tamına eskil bir izlekseldir: Baba ile oğuldan, öldürülen ve özlenen baba ile, pişmanlık ve isyan içindeki oğuldan söz eder. Bu niteliğiyle de duygusal olarak yerinde saymanın yeridir. Bu nedenle, söz konusu öykünün boşlukları ilke olarak esasa değgin değildir. *Totem ve Tabu*'da bu boşluklardan ikisi itiraf edilmiştir: Freud, totemden tanrıya geçişin, "psikanalizin ışık tutmaktan aciz kaldığı başka köken ve anlamları"[27] kapsadığını kabul eder; bu geçiş *Musa ve Tektanrıcılık*'ta kısmen karşılanacaktır. Daha önce *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda fallik anneyle bağlantılı olarak görülmüş olan "ana tanrıça"ların rolü ise karanlıkta kalmıştır: "Bu gelişme sürecinde büyük ana tanrıçaların yeri belki baba tanrılardan önceyse de bu yer konusunda herhangi bir önermede bulunamıyorum."[28] Freud dinin yinelemeci yönüyle çok daha fazla ilgilenmiştir. Düşüncenin tümgüçlülüğü, paranoyak yansıtma, babanın hayvana doğru yer değiştirmesi, baba katlinin ve evlat isyanının ayinsel yinelenmesi, bunlar dinin "yok edilmesi olanaksız" temelini oluşturmaktadır. Freud'un birçok kez safyürekli dinin asıl din olduğunu ilan etmesi anlaşılır bir durumdur. Akılcı tanrıbilim ve dogmatizm, dini akıl ve gerçeklikle daha yakın ilişkiye geçirmek şöyle dursun, çarpıtmayı artıran birer "akılcılaştırma"dan başka bir şey olamaz.[29]

Bu noktada Freud'un, totemizm düzeyinde değil de tektanrıcılık düzeyinde, daha doğrusu Yahudi halkının etik tektanrıcılığı düzeyinde

25. GW IX, s. 184-6; SE XIII, s. 152-5; Fr. çev. s. 209-13.

26. "Böylelikle bu ilk büyük kurban sunumunun anısını yok etmenin olanaksızlığı ortaya çıkmıştır." GW IX, s. 182; SE XIII, s. 151; Fr. çev. s. 208.

27. GW IX, s. 177-8; SE XIII, s. 147; Fr. çev. s. 203. Daha önce hayvansı özellikler altında gizlenmiş olan tanrı figürünün insanlaştırılması, bir başına, baba figürünün son derece karmaşık bir sorun ortaya koyarak geri dönmesidir; Freud bu dönüşü, kardeşlik klanının, varlığını sürdürebilmek için yerini babaerkil topluma bırakması sırasında babaya duyulan sevgideki artışın sonucu gibi görmektedir.

28. GW IX, s. 180; SE XIII, s. 149; Fr. çev. s. 205.

29. *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), GW XIV, s. 431; *Civilization and its Discontents*, SE XXI, s. 74; Fr. çev. *Malaise dans la civilisation*. Denoël et Steele, s. 12; Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, İstanbul, 2004.

yeni bir kökenler tarihi oluşturmaya böylesine çok zaman harcayıp böylesine çok özen göstermesine şaşılabilir. Ancak, *Musa ve Tektanrıcılık*'tan beklenmesi gereken, *Totem ve Tabu* üzerinde herhangi bir düzeltme yapması değil, oradaki yineleme ve gerileme kuramını tamamlayıp güçlendirmesidir. Dahası, önleyici bir değeri vardır bu kitabın; Yahudi Sigmund Freud'un, narsizmiyle hâlâ taşıyabileceği değerden, Musa'yı doğurup dünyaya etik tektanrıcılığı aktarmış olan bir ırka mensup olmanın getirdiği değerden vazgeçmesinin işaretidir bu kitap. Ama eğer Musa Mısırlıysa ve Yehova da topluluğun babasının yüce dirilişiyse, o zaman yapılacak tek şey, narsizmin iddiaları ve haz ilkesi karşısında katı gerçekliği teslim etmektir. Şunu da eklemek gerekiyor belki: Musa, Freud'un gözünde de bir baba imgesini, daha *Michelangelo'nun Musa'sı* zamanında karşı karşıya geldiği imgeyi temsil ediyordu. O Musa'nın estetik fantazma olarak onurlandırılması, dinsel fantazma olarak ise ortadan kaldırılması gerekiyordu. Tam da Nazi baskınlarının patlak verdiği, kitaplarının yakıldığı, yayınevinin yerle bir edildiği bir sırada, ayrıca kendisinin de Viyana'dan kaçıp Londra'ya sığınmak zorunda kaldığı bir dönemde Yahudi gururunu incitmenin Freud'a nelere mal olduğu tahmin edilebilir: Tüm bunlar bir insan olarak Freud için korkunç bir "yas çalışması" anlamına gelmiş olmalıdır.[30]

Musa ve Tektanrıcılık'ın izleği nedir? Söz konusu olan, "genel olarak tektanrılı dinlerin kökeni konusunda iyi temellendirilmiş bir görüşe ulaşmak"tır.[31] Demek ki ilkel baba katlinin totemizmde oynadığı rolü tektanrılı dilde oynayacak, bu nöbeti devralıp güçlendirme ve genişletme işini üstlenecek bir öldürme olayını, bir miktar benzeyecek biçimde yeniden oluşturmak gerekmiştir.

Freud'un bu kitabı önemli sayıda tehlikeli varsayım içeriyor. Bunlardan birincisi, Aton inancına mensup Mısırlı Musa varsayımıdır: Etik, evrensel ve hoşgörülü olma özelliklerini taşıyan bir tanrı. Ne yazık ki, Musa adından türetilen tahminler, Musa'nın doğumuna ilişkin anlatılar, hatta sünnetin Mısır kökenli oluşu, Mısırlı bir Musa'nın varlığı varsayımına pek inanılırlık kazandıramamıştır.

İkinci varsayım, Aton'un tektanrıcılığıdır; barışçı bir kral olan ünlü Firavun İknaton örnek alınarak oluşturulduğu ve Musa'nın Sami kabilelere dayattığı varsayılan tektanrıcılık. Oysa, Aton dininin ve büyü-

30. *Musa ve Tektanrıcılık* şu ağır bildirgeyle başlar: "Bir halkı oğullarının en büyüğü olarak gurur duyduğu insandan yoksun bırakmak tatsız bir görevdir ve bu görev, özellikle kişinin kendisi de o halka mensupsa gönül rahatlığıyla yerine getirilebilecek gibi değildir." GW XVI, s. 103; SE XXIII, s. 7; Fr. çev. s. 9 (cümlenin son öğesi atılmıştır).

31. GW XVI, s. 113; SE XXIII, s. 16; Fr. çev. s. 22.

leyici bir kişilik olan İknaton'un abartılmamış olduğu kabul edilse bile, bu iki olgunun da İbrani dinle herhangi bir bağlantısının bulunduğu kuşkuludur.

Üçüncü varsayım, –bu noktada hatırı sayılır bir etkisi görülen– Otto Rank'taki anlamıyla "kahraman" Musa'nın halk tarafından öldürüldüğü, Musa'nın tanrısı ile ateş tanrılarından Yehova'nın kaynaştığı ve Musa'nın tanrısının bu tanrıymış gibi yaparak kendi kökenini gizlediği, kahramanın öldürülmesini böylece unutturmaya çalıştığı varsayımıdır. Ne yazık ki, Sellin'in 1922 yılında çok başka bir coğrafi ve tarihsel bağlamda sözünü ettiği Musa'nın öldürüldüğü varsayımı daha sonra yazarı tarafından terk edilmiştir. Bu varsayım, Musa'nın Aton inancındaki Musa ve Yehova inancındaki Musa olmak üzere ikileşmesini de zorunlu kılmaktadır ki uzmanlar nezdinde hiç desteği olmayan bir varsayımdır bu.

Dördüncü varsayıma göre, Yahudi peygamberler Musa'nın tanrısının geri dönüş işlemlerini yapmışlar, travmatik olay, etik tanrının özellikleriyle yeniden ortaya konmuştur. Musa'nın tanrısına dönüşü aynı zamanda bastırılmış olan travmanın da dönüşüdür; böylelikle temsil düzlemindeki bir ortaya çıkış ile duygusal düzlemde bastırılanın geri dönüşü arasındaki örtüşme noktasına gelmiş oluyoruzdur. Yahudiler Batı kültürüne kendi kendini suçlama modelini vermişse, bunun nedeni onlardaki suçluluk duygusunun hep gizlemeye çalıştıkları bir öldürmenin anısından besleniyor olmasıdır.

Freud'un düşünme mekanizmasını en iyi ortaya koyan da belki bu dördüncü varsayımdır. Freud'u ilgilendiren hiç de din duygusunun kat ettiği gelişme değildir. Bir Amos ya da Hosea, Yeşaya ya da Ezakiel tanrıbiliminde, Tesniye tanrıbiliminde ya da peygamberlik ile kültürel ve din adamlığıyla ilgili gelenekler arasındaki, peygamberlikle Levitizm arasındaki ilişkide Freud'u ilgilendiren hiçbir şey yoktur. "Bastırılanın geri dönüşü" fikri onu *eleştirel bir metinler yorumundan* dolaşacak bir yorumbilgisinden muaf kılıp başlangıçtan itibaren kendi nevrotik modeliyle sınırlanmış bir kestirme yola, bir *inanan ruhbilimine* yöneltmiştir. Ama en şaşırtıcı olan nokta, hiç kuşkusuz, girişimin yol gösterici fikridir: Freud, uzman olmadığı bir alanda (*Musa ve Tektanrıcılık*, Freud'un psikanalitik yöntemi Kutsal Kitap'ın bütününe uygulamayı tasarladığı devboyutlu bir yapıtın bir parçasıdır yalnızca!) tarihi yeniden oluşturma yolunu tuttuysa, bunun nedeni öğretisinin gerçek bir öldürme olgusuna gerek göstermesidir. Freud'a göre, tektanrıcılığa geçiş şunları gerektiriyordu: Baba figürünün güçlendirilip yüceltilebilmesi, suçluluk duygusunun artması, babayla uzlaşmanın değerli sayılması, daha sonra da Hıristiyanlıkla birlikte baba yerine konan oğul simasının büyütülebilmesi için öldürme olayının kendisinde de yenilik yapılması.[32]

Dolayısıyla, Yahudiliğin tektanrıcılığı, bu bastırılanın geri dönüşü öyküsünde nöbeti totemizmden devralıyordu. Yahudi halkı babanın seçkin ikamesi olan Musa'nın şahsında ilksel cinayeti yeniden işliyordu. İsa'nın öldürülmesi de başlangıçların anısını güçlendiren bir başka edimken, Fısıh [Hamursuz] ile Musa yeniden canlanmıştı. Nihayet, Aziz Paulus'un dini, bastırılanın bu geri dönüşünü tamamlayıp tarihöncesindeki kaynağına geri götürerek ilk günah adını vermiştir ona: Tanrıya karşı bir günah işlenmiş, kefaret ancak ölümle ödenebilmiştir. Freud burada aynı zamanda oğulların isyanı biçimindeki eski varsayımını da yeniden ele almaktadır. Kurtarıcının, Yunan tragedyasındaki kahraman isyancı gibi aynı zamanda baş suçlu, erkek kardeşler topluluğunun şefi olması gerekmiştir. "Onun gelişiyle ilkel topluluğun ilksel babası, babanın yerini almış oğul olarak farklı bir yüzle de olsa, geri dönmüş oluyordu."[33] Freud'un totemden tanrıya geçiş niteliğini yüklediği bu güçlenmeye ancak gerçek bir öldürme ediminin yinelenmesiyle ulaşılabilecekti.

Bu nedenledir ki Freud bu travmatik olaylar dizisinin tarihsel gerçekliğini azaltmak konusunda isteksizdir: "Birey gibi topluluk da geçmişin izlenimlerini bilinçdışı bellek izleri biçiminde korumaktadır."[34] Freud'a göre "dildeki simgeselliğin evrenselliği", dilin, imgeselin, mitosun diğer boyutlarını keşfetmeye yönelten dil öğelerinin kanıtı olmaktan çok daha fazla, insanlığın büyük travmalarının anımsatıcı izlerinin kanıtıdır.[35] Keşfedilen imgelemin tek işlevi, bu anıların çarpıtılmasıdır. Kalıtın kendisine gelince, hiçbir biçimde doğrudan iletişime indirgenemeyen bu kalıtın sıkıntılı olduğunda kuşku yoksa da, "bireysel ruhbilimi topluluk ruhbiliminden ayıran uçurum"un aşılması ve "halkların nevrozlu birey gibi ele alınması" isteniyorsa, söz konusu kalıtın koyutlanması gerekmektedir. "... Aksi halde, gerek psikanalizde gerekse topluluk ruhbiliminde izlemekte olduğumuz yolu bir adım daha atmadan terk etmemiz gerekir. Burada gözüpeklik kaçınılmazdır."[36] Demek ki buradakinin yardımcı bir varsayım olduğu söylenemez; Freud bu varsayımı sistemin tutarlılığını sağlayan bağlardan biri olarak görmektedir:

32. "Musa'nın halkı tarafından öldürülmesi ... bizim inşa çalışmamızın vazgeçilmez bir parçasıdır ve ilkel döneme ait unutulmuş olay ile bu olayın sonradan tektanrılı dinler biçiminde yeniden ortaya çıkması arasında önemli bir bağ oluşturmaktadır." GW XVI, s. 196; SE XXIII, s. 89; Fr. çev. s. 137.

33. GW XVI, s. 196; SE XXIII, s. 90; Fr. çev. s. 138.

34. GW XVI, s. 201; SE XXIII, s. 94; Fr. çev. s. 144.

35. "Bu olgular, daha ileri gidip, insanın eskil kalıtının yalnızca yatkınlıklar değil, aynı zamanda eski kuşakların deneyimlerinden kalan anımsatıcı izler de içerdiğini ileri sürmeme olanak verecek kadar ikna edici görünüyor. Böylelikle, eskil kalıtın önemi kadar çapı da dikkate değer ölçüde büyüyor." GW XVI, s. 206; SE XXIII, s. 99; Fr. çev. s. 152.

36. GW XVI, s. 207; SE XXIII, s. 100; Fr. çev. s. 153.

"Salt sözlü aktarmalara dayanan geleneklerde, dinsel görüngülere özgü saplantılılık bulunmaz"[37]; bastırılanın geri dönmesi ancak travmatik bir olayın gerçekleşmiş olması durumunda olanaklıdır.

3. DİNİN İKTİSADİ İŞLEVİ

Dinin Freudcu yorumu bize Freudcu metapsikolojide yorumbilgisiyle iktisadın nasıl bir iç ilişki içinde olduğunu göstermek için son bir fırsat sunuyor. Freud'un son yazılarında yeni bir izlek çıkıyor ortaya: *Kültür*. Freud bu izlekte estetiğin, etiğin, dinin çeşitli temsillerini bir araya getiriyor; görüngübilimde, nesnenin yönelimine göre bölgelere ayırılacak temsiller. Freud bu kültür kavramını geliştirme sürecinde, dinin iktisadi işlevini açıklama işine de girişiyor. Gerçekten de, kişiye özel din olarak nevroz ile evrensel nevroz olarak din arasındaki fark, esas olarak, özel olandan kamusal olana doğru, şimdiye değin anlaşılamadan kalan bu geçişte yatmaktadır. Öte yandan, baba figürünün önce toteme, sonra ruhlara ve şeytanlara, sonra tanrılara ve en sonunda İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un ve İsa'nın tanrısına doğru yer değiştirmesi, fantazma üretimini tarihsel, kurumsal, dilsel ve edebi bir çerçeve içine yerleştirmeye zorluyor bizi: Basit bir düşsel fantazma ile kültürel nesne arasındaki mesafeyi gösteren bir çerçevenin içine. Demek ki, bastırılanın dönüşü, topluluk düzeyinde ele alındığında iktisadi bir işlev görüyorsa ancak kültürel işlev yoluyla görüyordur: dolayısıyla, tümgüçlülüğün, yarı paranoyak yansıtmanın, baba figürüyle uzlaşmanın ve oğulların gizli intikamının içinde yer alıp yer değiştirdiği ve anlam kazandığı çerçeveyi geliştirmemiz gerekmektedir.

Bu bölümde kültür sorunuyla gerektiği gibi ilgilenme olanağımız yok. Art arda okumalar biçimindeki yöntemimize bağlı kalarak, burada hâlâ bulunduğumuz düzeyde, arzu stratejisi düzeyinde, din sorunsalını açıklamaya yetecek kadarını söyleyeceğiz. Eros ile Thanatos devleri arasındaki çatışmanın odağında yer alan kültür için ölüm dürtüsü ve Eros'un ölüme karşı yürüttüğü savaş üzerine düşünmenin taşıdığı anlamı daha sonra göreceğiz. Burada yokuşun ortasında duralım: *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin yer aldığı düzey tam tamına burası.

Kültür nedir? Önce olumsuzdan giderek, kültür ile uygarlığı birbirinden ayırt edebileceğimiz bir zeminin bulunmadığını söyleyelim.[38]

37. GW XVI, s. 208; SE XXIII, s. 101; Fr. çev. s. 155.

38. *The Future of an Illusion*, GW XIV, s. 326; SE XXI, s. 6 "*and I scorn to distinguish between culture and civilization*"; Fr. çev. s. 11-2; "*et je dédaigne de séparer la civilisation de la culture*"; *Neden Savaş?*'ın sonunda da benzer bir değinme vardır.

Freud'un klasikleşme yolundaki bir ayrıma girmeme yönündeki bu direnci son derece aydınlatıcıdır. Bir yanda doğa güçlerinin üstünde, uygarlık adı verilecek yararcı bir egemenlik girişimi, diğer yanda çıkar gütmeyen, idealist, değerlerin gerçekleştirilmesini gözeten ve kültür adı verilen bir görev yoktur. Psikanalizin bakış açısından farklı bir açıdan bakıldığında anlam taşıyor olabilecek böyle bir ayrım, kültüre libidonun yatırımları ile karşı yatırımlarının bilançosu açısından yaklaşma kararını verdiğiniz andan itibaren bütün anlamını yitirir. Freud'un kültürle ilgili tüm düşüncelerine egemen olan, bu iktisadi yorumdur.

Freud'a göre kültür kavramı kısmen üstben kavramıyla aynı şeyi, kısmen de yeni ve daha geniş bir şeyi temsil etmektedir. Kültürün ilk görevi bir toplumsal düzenle bağdaşmayan cinsel ya da saldırgan arzuların yasaklanmasıdır dendiği sürece, kültür de üstben'in diğer adından başka bir şey olmuyor. İktisat diliyle söylersek, kültür, içgüdüsel bir vazgeçmeyi içerir; en evrensel üç yasağı anımsamak bile yeterli olur burada: ensest yasağı, yamyamlık yasağı, öldürme yasağı. İçe yansıtma mekanizması bize kültür ve üstben'in aynı gerçekliğe verilmiş iki ad olduğunu kanıtlamaktadır.

Freud bu arada iki tamamlayıcı özellik daha sayıyor. Birincisi, estetik doyumun kültürün basit bir yasak gibi değil, yüceltilmiş bir arzu olarak hissedilmesini ve daha iyi içselleştirilmesini sağladığıdır. İkincisi ise bireyin kendi grubuyla gururlu ve savaşçıl bir biçimde özdeşleşmesi, grubunun tüm nefretlerini benimsemesidir; bu özellik bireye, kültüre olan düşmanlığını dengeleyen ve toplumsal modellerin düzeltici etkisini güçlendiren narsistik bir doyum türü sağlamaktadır. Ancak, bu iki doyum türü, estetik ve narsistik doyum bizi her tür ideal oluşumunun arkasına gizlenmiş olan dürtülerin tanıdık bağlamından kurtarmıyor.

Kültürün yasaklayıcı ve düzeltici görevinden başka bir de bireyi doğanın üstünlüğüne karşı koruma görevi olduğunu düşünürsek, klasikleşmiş üstben analizinden bir adım öteye gitmiş oluruz. Az sonra göreceğimiz üzere yanılsama bu ikinci görevle bağlantılıdır. Bu görev üç izlek halinde analiz edilmektedir: İnsana dayatılmış olan içgüdüyle ilgili özverilerin yükünü azaltmak, bireylerin kaçınılmaz vazgeçişlerle uzlaşmasını sağlamak ve bireylere bu özveriler karşılığında doyurucu ödüller sunmak. Bu Freud'un "uygarlığın ruhsal serveti"[39] dediği şeydir ve

Bir Yanılsamanın Geleceği'nin ilk iki bölümü genel düzlemde kültür görüngüsünün "iktisadı"na ayırılmıştır.

39. *Der seelische Besitz der Kultur*, GW XIV, s. 331; SE XXI, s. 10; Fr. çev. s. 24; aynı biçimde, biraz ileride de şöyle diyor Freud: "Çünkü kültürün başlıca görevi, başlıca varlık nedeni, bizi doğaya karşı korumaktır." GW XIV, s. 336; SE XXI, s. 15; Fr. çev. s. 39.

kültürün asıl anlamını burada aramamız gerekmektedir.

Bir Yanılsamanın Geleceği'nde, kültür görüngüsüne ilişkin analiz pek yol alamıyor. *Uygarlığın Huzursuzluğu* ise ölüm dürtüsü kavramının ışığında çok daha uzağa gidiyor. Yarıda bıraktığımız üstben analizi ile birlikte bu noktayı da yeniden ele alacağız.

Kültürel işlevin tam anlamıyla iktisadi olan anlamı, Freud'un bildiğimiz bir başka izleğiyle, yaşamın *zorluğu* izleğiyle ilişkilendirildiğinde daha iyi açığa çıkıyor. Bu izlek birkaç katmana ayrılıyor: Önce insanın doğadaki ezici güçler karşısında, hastalık ve ölüm karşısında zayıf olduğuna işaret ediliyor; daha sonra insanın insanlar arasındaki tehdit edici durumuyla ilgileniliyor (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, ünlü "insan insanın kurdudur" sözünden daha uzağa gidiyor bu yönde: İnsan insana acı çektirir, çalışan varlık olarak sömürür ve cinsel eş olarak köleleştirir onu). Ama yaşamın zorluğu, ben'in zayıflığına, üç efendi –id, üstben, gerçeklik– karşısındaki durumunun birincil özelliği olan bağımlılığına verilmiş bir addan başka bir şey değildir. Yaşamın zorluğu, korkunun başlangıçtaki bu önceliğidir.[40] Gerçeklik korkusu, nevrotik korku ve bilinç korkusu biçimindeki bu üçlü korkuya *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda bir özellik daha eklenecektir: İnsan temelde hoşnutsuz bir varlıktır, çünkü aynı anda hem narsistik kipteki mutluluğu yaşayıp hem de saldırganlığının başarısızlığa uğrattığı tarihsel kültür görevini yerine getirmesinin olanağı yoktur. Kendi gözünden düşme tehdidiyle karşı karşıya olan insanın avunmaya böylesine düşkün olmasının nedeni budur.[41] Bu noktada insanın iştahını karşılamak üzere kültür devreye girmektedir. Kültürün bireye çevirdiği yeni yüz artık yasakların yüzü değil, korumanın yüzüdür; dinin yüzüdür bu iyicil yüz.

Dolayısıyla, din, gerek iktisat gerekse betimleme ve oluş açısından ahlaktan ayrılmaktadır. Dinin insana ulaşması, içgüdüsel olanın reddinden ötede ve kültüre atfettiğimiz üç görev düzeyindedir. Dinin insana verdiği söz, içgüdüsel yükünün gerçek olarak hafiflemesi, en kaçınılmaz yazgısıyla uzlaşma ve tüm özverilerinin ödüllendirilmesidir. Gelgelelim, vazgeçmenin ötesine geçmek aynı zamanda beriye de dönüş olmaktadır, çünkü avunmanın seslendiği yine arzudur. Gerçekten de, tıpkı her tür güçsüzlük ve bağımlılık durumunun çocukluktaki kederin yinelenmesi anlamına gelmesi gibi, avunma da tüm avunma figürlerinin prototipini, baba figürünü yinelemektedir. İnsan sonsuza değin *tıpkı çocuk gibi* zayıf olduğundan, her zaman baba özlemine kapılmaya açıktır. Her tür üzüntü baba özleminden ileri geldiğinden, her avunma

40. *Ben ve İd*, V. Bölüm; *Yeni Konferanslar*, XXI (III).

41. Bu "yaşamın zorluğu" izleğiyle ilgili olarak ayrıca bkz. GW XIV, s. 337; SE XXI, s. 16; Fr. çev. s. 41.

da babanın yinelenmesi olmaktadır. Doğa karşısında insan-çocuk, baba imgesine uygun tanrılar kurar.

Gerçekten de böyle bir iyicil figür, yukarıda betimlediğimiz iktisadi görevi yerine getirebilecektir. Birey, doğanın düşmanca varlığını insani bir biçim içinde temsil etmek yoluyla bu figürü yatıştırılabilecek ve etkilenebilecek bir varlık gibi karşıya yerleştirebilmektedir. Din, doğa biliminin yerine ruhsallığı koymak yoluyla insanın en derindeki isteğini yerine getirmektedir. Bu anlamda denebilir ki dini oluşturan, korkudan çok, arzudur.[42]

Demektir ki kültürün iktisadi işlevi bize bir Tanrı [*Providence*] psikanalizi geliştirme olanağını sağlamaktadır. Bu görevi yerine getirebilecek durumdaki tanrı ancak iyicil, her tür sertliğin ötesinde bir figür olabilir. İnsan arzusuyla orantılı kalabilecek bir doğa ancak böyle adil ve bilge, olumlu bir istenç tarafından düzenlenebilir.

Freud'un en yüksek din biçimi saydığı şeyden yaptığımız bu dolaysız tümdengelimin yararı açık: Etkileyici bir kestirme yoldan giderek Tanrı fikrinin tarihsel kökenlerine dönüşle dinin son uğrağını ortaya çıkarıyor bu tümdengelim. Tanrı yeniden benzersiz bir figüre dönüşüyor; artık insanın tanrıyla olan ilişkisi çocuğun babayla olan ilişkisindeki mahremiyete yeniden kavuşabilecektir. Üstelik, bir anda kültürel bir bağlama oturttuğu dini, bireysel nevrozun kişiye özel çemberinden de kurtarmış olmaktadır bu ilişki. Kültürün diğer işlevleri hangi ihtiyaçtan doğmuşsa din de o işlevden doğmuştur: İnsanı doğanın üstünlüğüne karşı savunma ihtiyacından.

Buna karşılık, doğrudan tektanrıcılıktan yola çıkan ve daha önceki, totem hayvandan ruhlara ve çoktanrıcılığın tanrı figürlerine kadar giden uzun dolayımı atlamış görünen bu tümdengelim, Freud'un *Totem ve Tabu*'daki baba karmaşasının yerine insan üzüntüsü gibi bir örüntüyü [*motif*] koyduğu sanısını uyandırabilir. Ama bu örüntü bir başına ele alındığında baba karmaşasından "daha az derin bir yerlerde saklı"dır.[43] Dolayısıyla, aralıksız olarak "en derin güdülenme ile açıktaki güdülenme, baba karmaşası ile insanın korunma ihtiyacından gelen üzüntüsü" arasındaki bağları hiç durmadan yeniden kurmak gerekmektedir.[44] Benim benimsediğim dille söylersek, kültür yorumbilgisi, psikanalizde her zaman bir arzu iktisadının karşı ağırlığını oluşturuyor. Dinin taşıdığı kültürel avunma işlevi ile gizli baba özlemi arasındaki ilişki, düşlerin açıktaki içeriğiyle örtülü içeriği arasındaki ilişkinin aynısıdır. İki

42. *Agy*, GW XIV, s. 352; SE XXI, s. 30; Fr. çev. s. 79.

43. *Totem ve Tabu*'yla olan bu çatışmayla ilgili olarak, bkz. GW XIV, s. 334-6; SE XXI, s. 22-4; Fr. çev. s. 61-4.

44. *Agy*.

bakış açısı arasındaki bağlantıyı sağlayan, erişkinde çocukluk üzüntüsünü sürdürüp yineleyen üzüntünün anlamıdır: İnsan "sonsuza değin çocuk kalmaya yazgılı"dır[45]; bu nedenle baba imgesinin özelliklerini zihinsel enerji olarak, belirsiz ve korkulası güçlere yatırır.

Dinin özgül psikanalitik yorumu böyledir: Dinin "gizli" anlamı, babaya duyulan özlemin sonsuzca yinelenmesidir.

Şimdi artık bu iktisat çerçevesinin içine, klinik betimlemede bize yol göstermiş olan çifte benzerliği yerleştirebiliriz: Düşsel benzerlik ve nevrotik benzerlik.[46] Bu benzerlik bir özdeşliğe dönüşmüş durumdadır. Dinin kendine özgü hakikati yoksa, gücü ve etkisi nereden geliyor olabilir? "Dinin fikirleri ne deneyimin kalıntısıdır, ne de düşüncenin kesin sonucu. Birer yanılsamadır bu fikirler; insanlığın en eski, en güçlü, en direşken arzularının gerçekleşmesidir. Güçlerinin sırrı da bu arzuların gücünde yatmaktadır."[47] Yanılsama ile düşlerin fantazmaları arasındaki bu temel iktisadi özdeşliğin önemli bir vargısı var ve biz Freud'daki gerçeklik ilkesinin anlamını tartışırken bu vargıdan gerekli sonuçları çıkaracağız. Din, arzunun yerine gelmesi *ise*, esas olarak ahlakın desteği değil demektir; tarih öyle gösteriyor ki, "ahlaksızlığın dinde bulduğu destek, ahlakın bulduğu destekten daha az değildir."[48] Eğer durum buysa, kültür ile din arasındaki ilişkinin köklü bir biçimde gözden geçirilmesi gerekecektir. Din bir avunma olarak sonuçta arzunun yasaklanmasından çok arzunun kendisiyle ilişkiliyse, kültürün dinden sonra da varlığını sürdürmesi anlaşılabilir bir duruma gelmektedir. Bu "din sonrası kültür"de kültürel yasaklamanın gerekçesi yalnızca toplumsal, yasaların ve kurumların kökeni ise yalnızca insani olacaktır.

Ancak, öte yandan din yanılsamadan ibaret değildir, çünkü "önemli tarihsel anılar"[49] içermektedir. *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bu anlamda "dinde bulunan hakikat payı"ndan[50] söz ediliyor. Anının *gerçekliği* konusundaki bu ısrarın nedeni ne olabilir? Din ile saplantılı nevroz arasındaki benzerliği temellendirmek. Gerçekten de, eğer düşlerle yanılsama arasındaki benzerliğin temelleri baba karmaşasının çocuksu niteliğinde yatıyorsa, "çocuğun, kültürel gelişmesini az çok ayrık bir nevroz aşamasından geçmeden gerçekleştiremediği"nin[51] doğru olması durumunda dinin nevrozla olan benzerliğinin temeli de aynı olur.

45. *Agy.*
46. GW XIV, s. 367-8; SE XXI, s. 42-5; Fr. çev. s. 119-22.
47. GW XIV, s. 352; SE XXI, s. 30; Fr. çev. s. 79.
48. GW XIV, s. 361; SE XXI, s. 38; Fr. çev. s. 103.
49. GW XIV, s. 366; SE XXI, s. 42; Fr. çev. s. 116.
50. GW XVI, s. 230 vd. ("Der Wahrheitsgehalt der Religion"); Fr. çev. s. 183 vd.
51. GW XIV, s. 366-7; SE XXI, s. 42-45; Fr. çev. s. 116-8.

Bir Yanılsamanın Geleceği'nde net bir biçimde beliren bu izlek, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta ana fikri oluşturuyor. Freud'a bunun için gerekli başlıca fırsatı sağlayan ise nevroza özgü gizillik görüngüsü ile Yahudilik tarihinde keşfettiğine inandığı, Musa'nın öldürülmesinden Musa dininin peygamberler çağında ortaya çıkmasına kadar uzanan gizillik arasındaki denklik olmuştur. Böylelikle yolumuz, klinik betimleme, oluşumsal açıklama ve iktisadi açıklama arasındaki kesişmeye çıkmış oluyor: "Travmatik nevroz sorunu ile Yahudi tektanrıcılığı sorunu arasında bir noktada denklik var. Bu benzerlik, gizillik adı verilen özellikte yatıyor." Freud bu benzerliğin "kusursuz" olduğunu kaydediyor: "özdeşlik derecesinde kusursuz".[52] Nevrozun gelişme şeması –erken travma, savunma, gizillik, nevrozun patlak vermesi, bastırılanın kısmen geri dönüşü– bir kez kabul edildi mi, insan türünün tarihi ile bireyin tarihi arasındaki yakınlık işin geriye kalanını tamamlıyor:

> İnsan türü de, her ne kadar genellikle saf dışı edilmiş ve unutulmuş olsa da kalıcı izler bırakan saldırgan cinsel içerikli süreçlerden geçiyor. Daha sonra, uzun bir gizillik döneminin ardından, bu süreçler yeniden etkinleşerek yapıları ve eğilimleri açısından nevrotik semptomlara benzeyen görüngüler üretiyor.[53]

Din psikanalizinin tamamlandığı o iyi temellendirilmiş benzerlik işte böyle. Bu benzerliğin Freud'un yapıtında düşlerin ve nevrozun yorumu ile kültür yorumbilgisi arasındaki etkileşimin en çarpıcı örneğini oluşturduğunda kuşku yok. Benzerliğin geçerliliğini "Diyalektik" başlıklı Üçüncü Kitap'ta tartışacağız.

52. GW XVI, s. 176-7; Fr. çev. s. 111.
53. GW XVI, s. 186; Fr. çev. s. 123.

Üçüncü Bölüm

EROS, THANATOS, ANANKE

Buraya kadar olan Freud okumalarımızda, bile bile, 1920 tarihli *Haz İlkesinin Ötesinde*[1] başlıklı ünlü denemenin tanıklık ettiği büyük altüst oluşun kıyısından dolaştık. Bu denemedeki değişiklikler, "Narsizm Üzerine"nin 1914 yılına doğru nesne ve özne kavramlarına ve bütün insan ruhu iktisadına dayatmış olduğu değişikliklere oranla daha geniş kapsamlı. *Dürtüler* kuramına ölüm dürtüsünün katılması, sözcüğün düzanlamıyla "başlan sona yenilenme"dir. Bu gözden geçirme çalışması önce bizim Birinci Bölüm'de bilgibilimini oluşturmayı denediğimiz biçimiyle psikanalitik söylemi, daha sonra, adım adım yakınlaşarak, arzunun anlambilimini oluşturan tüm *göstergelerin* yorumunu, en sonra da İkinci Bölüm'de geçici olarak bütünsel bir tablosunu çizdiğimiz kültür kavramını etkiliyor.

Ölüm dürtüsünün analitik söylemle olan ilgisi, bu yeni dürtüler kuramının, başta değişmezlik ilkesine bağımlı kılınan "ruhsal aygıt" anlayışı olmak üzere ilk Freudcu varsayımları yeniden sorgulamasında yatıyor. Anımsanacağı üzere Freud, haz ilkesi ile değişmezlik ilkesi arasında bir denklik bulunduğunu koyutlayarak psikanalizi Helmholtz ile Fechner'in bilimsel geleneğine dahil ettiği düşüncesindeydi. Psikanaliz, bu yarı fiziksel ruhsal aygıt ve yorumun altında yatan iktisadi görüngülerin nicel dile çevrilmesi sayesinde kendini bilim olarak inanılır kılabilecekti. Birinci Bölüm'de, psikanalizin asıl dehasının daha başka bir yerde yattığını ve yorum ile açıklamanın, yorumbilgisi ile iktisadın karşılıklı oluşuna dayandığını göstermiştik. Ama aynı zamanda, nicel varsayıma dayalı kurgunun, analitik söylemin kendine özgü niteliğini tam olarak teslim etmeye elvermediğini de kabul etmek zorunda kalmıştık. Yeni dürtüler kuramı ise nicel kuramdan büyük ölçüde farklılaşan ve Goethe'nin görüşleri ile romantik düşünceye, hatta Empedok-

1. *Jenseits des Lustprinzips*, GW VIII, s. 3-69. *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII, s. 3-64; Fr. çev. *Au-delà du principe de plaisir*, *Essais de psychanalyse* içinde, s. 5-78.

les'e ve Sokrates öncesinin büyük düşünürlerine yaklaşan bir yaşam ve ölüm kurgusuna bağlanmıştır. *Haz İlkesinin Ötesinde* başlığı bile, bu kavramsal devrimin bu düzeye, yaşamın işleyişiyle ilgili en genel varsayımlar düzeyine taşınması gerektiği konusunda yeterince uyarmaktadır bizi. Üçüncü Bölüm'e Eros, Thanatos ve Ananke gibi simgesel başlıklar vermekten amacım, söz konusu ton değişikliğini, bilimcilikten romantizme olan bu geçişi anlamaya çalışmaktır. Libido ölüm karşısında anlam değiştirmekte ve o mitik "Eros" adını almaktadır burada. Haz ilkesinin öteki kutbunda yer alan gerçeklik ilkesi de Eros-Thanatos çifti karşısında yine mitik bir ad olan Ananke'nin büründüğü bütün bir anlamlar hiyerarşisini sergilemektedir.

İlk görevimiz, Freud'un yapıtında bir baştan öteki başa varlığını sürdüren büyük kutupsallığı, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki kutupsallığı yerine oturtmak olacak ve ilk altbölümün konusunu da bu görev oluşturacak. Söz konusu antitez, Freudculuğun değişmezlik varsayımı, nicel varsayım, ruhsallığın otomatik çalışan bir aygıt olarak temsil edilmesi gibi başlangıç varsayımlarını sıkı sıkıya destekliyor. Haz ilkesi ile değişmezlik ilkesi arasındaki dayanışma o düzeyde ki, başlangıç varsayımlarının sorgulanması, haz ilkesinin ötesi kadar, gerçeklik ilkesinin ötesini de içermiyor mu diye sorsak yeridir. Gerçeklik ilkesinin anlamını iyi saptamak ve Freudculuğun başlangıç varsayımlarında bu ilkenin anlamındaki değişmelerin boyutlarını ölçmek daha çok önem kazanmış durumda. Sık sık bilinç ve ben kurumuyla bağlantısını saptadığımız algılama işlevi ile kaçınılmaz olanı kabullenme arasında hatırı sayılır bir anlam aralığı bulunduğunda kuşku yok. Dolayısıyla buradaki soru Freud'un yeni dürtüler kuramıyla gerçeklik kavramının ağırlık noktasını bir kutuptan diğerine taşımayı ne ölçüde başardığını bilmek olacak.

Soruya kesin bir yanıt verebilmemiz için ölüm dürtüsünü ayrıntılı bir yoruma tâbi tutmamız gerekiyor. Bu nedenle, Freudcu kuramdaki gerçeklik kavramını yeniden ve son bir kez inceleme işini üçüncü altbölüme bırakacağız ve kuramın bu yeniden okunması sırasında ortaya çıkan can alıcı sorulardan bazılarını da yeniden gruplandıracağız orada. Bu yeni okuma konusunda çok fazla beklentiye kapılmamak gerektiğini hemen söyleyelim. Gerçeklik ilkesinin arzu ve yanılsama dünyası için gördüğü eleştiri işleviyle sıkı sıkıya bağlantılı bazı nedenlerle, bu ilkenin en eski ifadesi, ölüm dürtüsü kavramının öğretiye katılması ile oluşan altüst oluşa en çok direnen ifade olmaktadır.

Yaşam ve ölüm konulu büyük varsayımları nasıl anlatacağız bu durumda? İkinci altbölümün konusu bu olacak.

Birinci Bölüm'den, Freudculuğun kurgusal varsayımlarının kendi

başlarına haklı çıkarılamayacağını öğrendik; anlamı ancak yorum ve açıklama içinde belirlenen bu varsayımlar, yatırım, yer değiştirme, ikame, yansıtma, içe yansıtma gibi iktisadi kavramlara, görünür anlamlar, gizli anlamlar, semptom ve fantazma, dürtü temsili, temsil ve duygulanım gibi yorumbilgisiyle ilgili kavramları eklemleme güçlerine göre doğrulanıyor. Gördüğümüz üzere, güç evreniyle anlam evrenini aynı arzu anlambiliminde birleştiren analitik söylemin özgüllüğü, sonuçta ilk enerji kavramı olarak dürtü ile ilk yorumbilgisi kavramı olarak dürtü sunumu arasındaki ilişkide yatıyor. Bu durumda ilk sorumuz şudur: Yaşam ve ölümle ilgili daha romantik bir kurgu, değişmezlik varsayımına ve onun ruhbilimsel eşdeğeri olan haz ilkesine dair daha bilimsel nitelikli bir kurguya eklendiğinde söz konusu söylem ve bu arzu anlambilimi ne hal alacaktır?

"Analitik" başlıklı kitabımızın Birinci Bölüm'ü bize iyi bir ipucu sağlıyor bu konuda: Dürtüler ancak açığa çıkarılmış gerçeklikler olabilir; dürtü "sunumu" olduğu açığa çıkarılmış gerçeklikler. Ölüm dürtüsünün "sunumları" nedir peki? Bu soruyla birlikte çözme çalışmasında yeni bir aşama, arzu ile göstergeleri arasında yeni bir ilişki başlamış oluyor. Yaşamın işleyişiyle ilgili temel varsayımlar düzeyindeki devrimin boyutlarını kavrayabilecek duruma gelmemiz de yorumbilgisi ile iktisat arasındaki bu yeni bağlantıdan yola çıkarak olanaklılaşacaktır.

Yukarıda diyorduk ki dürtüler kuramının dayattığı değişiklik çalışması baştan sona yeni bir kalıba dökülme anlamına geliyor. *Haz İlkesinin Ötesinde*'de sözü edilen temel değişiklik çalışmasında kuramsal yapının çatısına denk düşen kısmı, "Analitik"in İkinci Bölüm'ünde açıklamaya başladığımız ve *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda,[2] tamamlanan diyemesek de en azından serpilip gelişen kültür kuramında buluyoruz.

Tam anlamıyla "sessiz" bir dürtü olan ölüm dürtüsü, tarihin "yaygara"sına kültür düzeyinde ulaşmaktadır. Dolayısıyla, ölüm dürtüsünün iktisadı ile yorumbilgisi arasındaki bağlantı esas olarak 1920 tarihli denemenin metabiyolojik varsayımları ile 1929 tarihli denemenin metakültürel kuramı arasında kuruluyor. İki yönlü bir bağlantı bu. Freud bir yandan, ölüm dürtüsünün anlamını, çok net bir düzlem olan savaş düzleminde kültür kuramı oluşturmayı başararak gün ışığına çıkarıyor. Öte yandan, *dürtüler* kuramına ölüm dürtüsünü katarak, sanat, ahlak ve din gibi kısmi görüngülerin düzenlendiği benzersiz bir görev olarak kültürün taşıdığı anlamı görebilecek duruma geliyor. Kültür girişimi o köklü ve genel anlamını ancak "devlerin", yani Eros ile Thanatos'un savaşıyla ilgili olarak kazanıyor.

2. "*Das Unbehagen in der Kultur*", GW XIV, s. 421-506; SE XXI, s. 60-145; Fr. çev. *Malaise dans la civilisation*, Denoël et Steele.

Demektir ki dürtüler kuramının yeni okunuşu, İkinci Bölüm'de dağınık bir biçimde ele aldığımız estetik, etik ve dinsel görüngülerin bütünü için de yeni bir okuma gerektiriyor. Bir önceki okumada izlenen yol, düşlerle nevrozdan oluşan modelin tüm kültürel temsilleri kapsayacak biçimde azar azar genişletilmesiydi. Dolayısıyla, örneksemeli bir okumaydı bu; örneksemenin tüm parçalılık ve vargısızlık özelliklerini taşıyordu; gerçekten de, farklılıkların benzerliklerden daha önemli olup olmadığı sorusu yanıtsız kalıyordu. Freud, kültür görevini Eros ile Thanatos arasındaki savaş alanına yerleştirerek, kültür yorumunu yalın ve güçlü bir fikir düzeyine çıkarmış oldu. Parçalı ve örneksemeli bir okuma olan ilk okumanın psikanalize bir düşünce disiplini özelliğini kazandırması gibi, genel ve egemen bir okuma olan ikinci okuma da psikanalize bir dünya görüşü özelliğini kazandırıyor. Adım adım örneksemenin ardından, bir kartal bakışı...

Ancak, Freudcu öğreti aynı zamanda daha köklü, en çok emin olunan kesinlikleri yeniden ele alan bir sorgulamanın da yolunu açıyor. Üçüncü altbölümde bir araya getirip üç başlık altında toplamak istediğim sorular da bu çözülmemiş sorular olacak: Olumsuzluk nedir? Haz nedir? Gerçeklik nedir?[3]

3. "Üstümüzde böylesine buyurgan bir etkide bulunan haz ve hoşnutsuzluk duygularının (*Lust und Unlustempfindungen*) anlamları (*die Bedeutungen*) üzerine bize bir şeyler öğreten her tür felsefi ya da ruhbilimsel kurama duyduğumuz minneti esirgeyecek değiliz. Bu açıdan kullanabileceğimiz hiçbir şey sunulmuyor bize ne yazık ki. Ruhsal yaşamın en karanlık ve en az erişilebilir bölgesi budur ve oraya dokunmaktan kesinlikle kaçınamadığımız için, en esnek (*lockerste*) varsayım en iyisi olacaktır gibi geliyor bana." GW XIII, s. 3-4; SE XVIII, s. 7; Fr. çev. s. 5.

I. Haz İlkesi ile Gerçeklik İlkesi

Haz İlkesinin Ötesinde'nin 1920'deki anlamı, dürtüler kuramına ölüm dürtüsünün katılmasıdır. Oysa Freud'un öğretisinde haz ilkesinin her zaman bir ötesi olmuş ve bu her zaman gerçeklik ilkesi adını taşımıştı. Dolayısıyla, ilk kutuplaşmayı, haz-gerçeklik kutuplaşmasını yerine oturtmadan dürtüler kuramına ölüm dürtüsünün dayattığı devrimin getirisini değerlendiremeyiz.

Gelgelelim, Freud'daki gerçeklik kavramı göründüğü kadar basit değil. Kavramın Freud'da gösterdiği gelişmenin şemasını şöyle çıkabiliriz:

1) Başlangıçta, 1911 tarihli kısa ve önemli bir makaledeki gibi söyleyecek olursak iki adet "ruhsal işleyiş" ilkesi aşağı yukarı "birincil süreç" ve "ikincil süreç" adını verdiğimiz şeyi kapsıyordu. Bu iki deyimin anlamını yukarıda açıklamış olduğumuzdan, analizi burada ilgilendiğimiz zıtlığın terimlerine aktarmakla yetineceğiz. İlk kavram klinik bağlamda (nevroz ve düşler kuramı bağlamında) geliştirilmişti. 1914-17'nin metapsikoloji yazıları, gerçeklik kavramına, ilk yerbetimde bilinçdışı, önbilinç ve bilinç kavramlarına verilmiş olanla uyumlu bir iktisadi anlam vererek kavramda ilk genişlemeyi yaratmıştı. Gerçeklik, kabaca, bilinç işlevinin dengidir burada. Böylelikle, betimlemeli ve klinik nitelikli bir anlamdan sistematik ve iktisadi bir anlama geçmek yoluyla yeni bir defter açmış, ama başlangıçtaki kavramda gerçek bir dönüşüme gitmemiş oluruz.

2) Gerçeklik ilkesindeki ikinci zenginleşmeyi nesne ilişkisiyle ilgili soruşturmada aramak gerekiyor. Burada yine ilk dürtüler kuramı (cinsel dürtüler ile ben dürtüleri arasındaki zıtlık) düzeyinde, ama birinci yerbetim (ruhsal aygıtın, bilinçdışı, önbilinç ve bilinçten oluşan bir dizi yer olarak temsili) çerçevesindeyiz.

3) Gerçeklik kavramında daha belirleyici olan dönüşüm ise kuramın önceki bölümlerde ele aldığımız daha önemli iki reformuyla bağlantılı: Narsizmin katılması ve ikinci yerbetime geçiş. Farklı ama yakınsak nedenlerle her iki reform da kendi anlatımını haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki zıtlığın gitgide artan bir biçimde dramatikleş-

tirmesinde bulmaktadır. Gerçeklikte olan, artık yalnızca sanrının tersi değil, aynı zamanda, narsizm konumunun terk edilmesinin ötesinde ve Oidipus döneminde doruğa çıkan başarısızlıkların, düş kırıklıklarının ve çatışmaların ötesinde açığa çıkan katı gereklilik/zorunluluktur. Gerçekliğin adı artık gereklilik/zorunluluk ve bazen de Ananke'dir.

Dürtüler kuramındaki, bizim gelecek bölümde ele alacağımız ve simgesini Eros ile ölümde bulan bu büyük "yeniden mitikleştirme", söz konusu dramatikleştirme sürecinde de etkisini göstermekte gecikmeyecektir. Biz Freud'daki gerçeklik kavramını, bu eşikte bırakıp, ölümle ilgili incelememizin sonunda yeniden ele alacağız. Gerçeklik ilkesinden iki kez söz etmiş olacağız böylece: Ölüm dürtüsünden önce ve sonra. Ruhsal aygıtın daha "bilimsel" bir temsilinden aşk-ölüm etkileşiminin daha "romantik" yorumuna geçişte gerçeklik kavramının Freudculukta kazandığı anlamın etkilenmemesi düşünülemezdi. Ölüm dürtüsü kavramının öncesinde gerçeklik kavramı haz ilkesiyle aynı düzlemde yer alan bir düzenleyicidir ve aynı biçimde "ilkesi" diye tamlanmasının nedeni de budur. Ölüm dürtüsü kavramının katılmasından sonra, gerçeklik kavramı, dünya egemenliğini aralarında paylaşan yarı mitik büyük güçler düzeyine yükselmesi sonucunu verecek bir anlam yüklenecektir. Bu dönüşüm, hem Yunan tragedyasındaki "baht"ı, hem Rönesans felsefesi ile Spinoza'daki doğayı, hem de Nietzsche'nin bengidönüş kavramını anımsatan Ananke sözcüğüyle simgelenecektir. Sözün kısası, önceleri bir "ruhsal düzenleme" ilkesinden ibaret olan şey, daha sonra, olası bir bilgeliğin şifresine dönüşecektir.

1. GERÇEKLİK İLKESİ VE "İKİNCİL SÜREÇ"

Freud'un gerçeklikle ilgili notlarının klinikten başladığında kuşku bulunmuyor: Bu durum 1911 tarihli "Ruhsal İşleyişin İki İlkesi Konulu Anlatımlar"[1] başlıklı kısa denemenin daha ilk satırlarında anımsatılır; "gerçek olanın işlevi", Pierre Janet'deki gibi, nevrozlunun yitirdiği şeydir; ya da Freud'la Janet arasındaki farkı hemen belirtmek için söyleyelim, gerçekliğin katlanılmazlığı nedeniyle nevrozlunun yüz çevirdiği şey. Başlangıçta gerçeklik kavramına hiçbir özel felsefi anlam bağlanmış değildir demek ki; gerçeklik soru konusu olmaz, bilindiği varsayılır onun; ölçüsü de normal insan ile psikiyatristtir: Fiziksel ve toplumsal uyarlanma ortamı.

Yine de bu ilkel düzeyden itibaren, haz-gerçeklik zıtlığının şaşırtıcı derecede az türdeş olduğuna dikkat etmek önem taşıyor. Türdeşliği

1. GW VIII, s. 230-8; SE XII, s. 218-26. Ayrıca bkz. Jones, *agy*, II, s. 332-5.

sağlamak için, haz ilkesinin "fantazma kaynağı" olarak gerçeklikle geçişme halinde olduğunu baştan itibaren kabul etmek gerekecektir. Akut sanrısal psikoz ya da Meynert'in *amentia*'sı, Freud'un daha sonra her tür nevrozu kapsayacak biçimde genişlettiği ilk şemayı sağlamıştır:[2] "Gerçekte her nevrozlu birtakım gerçeklik parçalarını alıp aynı şeyi yapıyor."[3] Önceleri psikozun yorumu için oluşturulan bir şemanın böylece nevrozu kapsayacak biçimde genişletilmesi, daha önce yeri geldiğinde sözünü etmiş olduğumuz eski bir teze dayanıyor: Arzunun yerine gelmesi, gerek nevrozda gerekse düşlerde, sanrısal bir modele göre olur tezi. Bu ilk çekirdekten hareket edildiğinde akla uygun gelen bir görev önerilmektedir; "nevrozlunun ve genel olarak insanların gerçeklikle olan ilişkisini gösterdiği gelişme içinde incelemek ve böylece gerçek dış dünyanın taşıdığı ruhbilimsel anlamı kuramlarımızın bünyesine almak."[4]

Haz ilkesinin böylece yarı sanrısal arzu işlevine benzetilmesi Freud'un "Proje" döneminde ve *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ünde "birincil süreç" adını verdiği sürecin temelini oluşturuyor. Bu benzetme, gerçeklik ilkesini ikincil sürece yaklaştırma olanağını sağlamıştır. 1911 tarihli denemenin devamı için gerekli ipuçları da bu çifte benzetmede yatıyor; ancak, çok daha uzaklara giden ve yalnızca ikinci yerbetimle anlaşılabilen başka izleklere de işaret ediliyor orada.

Birincil süreçle ikincil süreç arasındaki ilişki de basit değil; bu ilişkiden, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasında iki tür ilişki olduğu anlaşılıyor: Bir yandan, gerçeklik ilkesi tam olarak haz ilkesinin tersi değil, doyuma giden yoldaki bir sapma ya da uzamadır. Gerçekten de, ruhsal aygıt hiçbir zaman birincil sürecin basit şemasına göre işlemez. Haz ilkesi, katışıksız biçimiyle ele alındığında bile, olsa olsa öğretici bir kurgudur, o kadar. Bununla bağlılaşık olarak gerçeklik ilkesi de ikincil süreçler tarafından yönetilen bir ruhsal aygıtın olağan işleyişine işaret etmektedir. Ama öte yandan, haz ilkesi her türden kılığa girerek hükmünü sürdürür. Düşlerden ideallere ve dinsel yanılsamaya kadar normal ve patolojik biçimler içinde ele alınan bütün bir fantazmatik varoluşa yaşam veren odur. Bu kılık değiştirmiş biçimleriyle ele alındığında, haz ilkesinin ötesine gitmek iyiden iyiye olanaksız görünmektedir. Bu

2. İki ilkeyle ilgili ilk anlatımı Freud'un Fliess'e yazdığı 105 numaralı mektupta buluyoruz: "Son genelleme sağlam duruyor ve sonsuzca ileri gidebilir gibi görünüyor. Düşler gibi, histeri krizleri de arzunun yerine getirildiği durumlar. Aynı şey histeri semptomu için ve kuşkusuz, bundan önce de akut delilikte tanıladığım üzere, tüm nevroz olguları için geçerli. Gerçeklik ve bir arzunun yerine geçirilmesi: Ruhsal yaşamımız bu zıt ikiliden kaynaklanıyor..." *La Naissance de la psychanalyse*, s. 246. Ayrıca bkz. Jones, *agy*, I, s. 396.

3. GW VIII, s. 230; SE XII, s. 219. 4. *Agy*.

durumda gerçeklik ilkesi de ulaşılması güç bir var olma rejimine işaret eder.

"Proje"yi incelerken çok sayıda nedeniyle birlikte belirttiğimiz gibi, haz ilkesi, mutlak biçimiyle ele alındığında her zaman zaten aşılmış durumda olan bir kurgudur; bir kere, dürtüler her zaman dengeyi bozmakta ve gerilimlerin bütünüyle boşaltılmasını olanaksız kılmaktadır. Böylelikle, ruhsal aygıt, değişmezlik ilkesinin temsil ettiği en basit enerji rejiminden sapar. İkincisi, doyum sınavının kendisi de kaçınılmaz olarak başkasının yardımını, nesne ilişkilerini, dolayısıyla bütün bir gerçeklik çevrimini devreye sokar. "Proje"deki şu çarpıcı bölüm belleklerdedir:

> İnsan organizması ilk aşamalarındayken bu özgül eylemi başlatma yetisini gösteremez. Ancak bir dış yardımla ve durumu iyi bilen bir kişinin dikkatini çocuğun durumuna yönelttiği bir uğrakta gerçekleştirilebilen bir eylemdir bu. ... Boşaltım yolu böylelikle ikincil ve son derece önemli bir işlev kazanmıştır: *Birbirini anlama* işlevi. İnsanın başlangıçtaki güçsüzlüğü böylelikle *tüm ahlaki güdülerin ilk kaynağı* durumuna gelmiştir.[5]

Son bir nokta: "Proje"deki bir başka anlatıma göre hoşnutsuzluk "tek eğitici önlem"dir[6]: Gerçeklik ilkesine hazcı bir anlam veren ve onu haz ilkesinin uzantısı olacağı bir yere yerleştiren de odur. İşin doğrusu, sanrılı doyum, biyolojik bir çıkmazdır; şaşmaz bir biçimde başarısızlığa götürecektir kişiyi; bu nedenledir ki, gerçeklik ilkesi kurumu, bizzat haz ilkesinin gereğidir.

Demek ki gerçeklik ilkesi ikincil süreçle örtüşüyorsa, insanın tüm ruhsal yaşamı, sanrılardan kaçındığı ölçüde, bu ilkeye itaat etmektedir.

"Proje"nin üçüncü bölümü bu anlayış çerçevesindeki ikincil sürecin bir şemasını sunar bize. Bu şema yoluyla, gerçeklik ilkesi hesaplı ya da akla uygun denebilecek olanın sınırları içinde tutulur. İkincil sürecin bu şeması hiçbir zaman derin bir değişikliğe uğratılmayacaktır ayrıca. Başlıca izlekleri biliniyor: Nitel gerçeklik sınaması ("Proje"de özel bir grup "nöron" ayırılan sınama), sanrı ile algıyı ayırt etme, yeni uyarıcıları dikkatle keşfetme; yargı yoluyla yenilerin eskilerle özdeşleştirilmesi (Kant'taki algısal yargıya yakın bir şema uyarınca); işitilen sözlerin anımsatıcı izleri temelinde, gözlemlenen gerçeklikten düşünülen gerçekliğe geçiş; gerçeklik üzerinde, harekete ya da adaleye dayalı egemenlik; fikir oluşturma yoluyla boşaltım süresine egemen olmak vb. *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ü ikincil sürece ilişkin bu şematik analize hiçbir şey eklemez. Hatta, *Düşlerin Yorumu*'nun amaçlarından kaynaklanan yapısı nedeniyle, "Proje"nin daha uzaklara gittiğini bile söyleyebilmiştik.

5. *La Naissance de la psychanalyse*, s. 336. 6. *Agy*, s. 381.

1911 tarihli makalede gerçeklik ilkesine ayırılan sekiz paragraftan ilkinde "Proje"nin başlıca izlekleri yeniden ele alınıyor.[7] Dikkat kavramı orada da önceden uyarlanma olarak tasarlanıyor; tıpkı bellek kavramının geçmişin dikkatlerinin tümleştirilmesi olarak, yargı kavramının yeni niteliklerle anımsatıcı izler arasındaki karşılaştırma ve özdeşleştirme olarak, hareket ettirici egemenlik kavramının enerjinin kas gerginliğiyle bağlantısı olarak tasarlandığı gibi. Harekete geçirici ketleme ya da düşünce de "Proje"dekiyle aynı rolü oynuyor. Hatta, "Proje" metninin her bakımdan en net metin olarak kaldığı bile söylenebilir.

Zıddı salt kuramsal düzeyde olan bu ikincil süreç kavramıyla yetinseydik, gerçeklik ilkesiyle ilgili çözümlememiz yarıda kalırdı. Ne var ki, *Düşlerin Yorumu* bunun tersine haz ilkesinin neden *aşılmaz* olduğunu daha önce göstermişti: Anımsanacağı üzere ruhsal aygıt fiziksel bir aygıt gibi temsil edilmişti ve ileriye ya da geriye doğru işleyebiliyordu. Çeşitli açılardan yanıltıcı olan bu şema hiç değilse tersine çalışan bir ruhsallık fikrini önermekte ve haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin konması fikrine direnç göstermektedir. Haz ilkesi artık yalnızca önceki bir kurgusal aşamaya işaret ediyor olmaktan çıkmış, aygıtın tersine dönen hareketine işaret eder duruma gelmiştir; VII. Bölüm'de bu duruma yerbetimsel gerileme ya da ruhsal aygıtta bulunan, arzuların sanrılı olarak gerçekleştirilmesinin ilkel biçimini yeniden oluşturma eğilimi adı verilmiştir. Freud böylelikle, yaklaşık olarak "arzu" sözcüğüyle karşıladığımız *Wunsch* kavramını, arzuların sanrılı olarak yerine getirilme biçiminin yeniden oluşturulması eğilimi diyerek tanımlayabilmiştir:

> İhtiyacın yeniden kendini göstermesiyle birlikte, uyarılma ile doyumun anımsatıcı imgesi arasında kurulan ilişki sayesinde bir ruhsal hareket tetiklenecek ve bu hareket algılamaya yeniden enerji yatıracak, yani o ilk doyumun koşullarını yeniden oluşturacaktır. Arzu (*Wunsch*) adını verdiğimiz şey bu harekettir. Algılamanın yeniden ortaya çıkması arzunun yerine getirilmesidir (*Wunscherfüllung*) ve arzunun yerine getirilmesine giden en kısa yol, ihtiyaç uyarımının algılamaya eksiksiz olarak enerji yatırmasıdır. Ruhsal aygıtın ilkel bir durumunda bu kısa yolun gerçekten alındığını ve dolayısıyla arzunun sanrılı bir tarzda olup bittiğini düşünmemizi engelleyen bir neden yoktur. Demek ki bu ilk ruhsal etkinlik bir algılama özdeşliğine, başka bir deyişle, ihtiyacın azalmasıyla bağlantılı bir algılama yinelemesine yönelmektedir.[8]

Arzunun yerine gelmesine giden bu en kısa yolun bize kapalı olduğunda kuşku bulunmuyor ama, tüm fantazma biçimlerinde değişmeceli, ikameli olarak izlediğimiz yol budur. Nevrotik semptomlar ile gece

7. GW VIII, s. 230-1; SE XII, s. 219-21.
8. GW II/III, s. 571; SE V, s. 565-6; Fr. çev. s. 463-4 (308).

ve gündüz düşleri haz ilkesinin üstünlüğüne tanıklık edip bize bu ilkenin gücünü gösteriyor.[9]

Haz ilkesinin fiili bir işlevi temsil ettiği bu ikinci açıdan bakınca, gerçeklik ilkesi sıradan bir işlevselliği betimlemekten çok, bir görevin yönünü anlatır duruma geliyor. Analizin devamında hep bu görevin zorluğu vurgulanacaktır: En düşük maliyetli olan, haz ilkesidir. Gerçeklik ilkesi, arzu-sanrı kısa devresinden vazgeçmek anlamına gelmektedir.

Bu dramatik ilişki 1911 tarihli makalenin ikinci paragrafında birkaç sözcükle özetlenmiştir:

> Ruhsal aygıtımızın "harcamada tasarruf" biçimindeki iktisadi ilkeyle birleştirebileceğimiz bir genel eğilimi var. Öyle görünüyor ki bu eğilim, elimizin altındaki haz kaynaklarına odaklanıp kalma inadımızda ve o kaynaklara sırt çevirme zorluğunda kendini göstermektedir. Gerçeklik ilkesinin işin içine girmesiyle düşünme etkinliğinin bir türü ikiye bölünmüş (*wurde eine Art Denkbarkeit abgespalten*), gerçeklik sınamasından kurtulmuş ve yalnızca haz ilkesine bağımlı olarak kalmıştır. Fantazma üretiminden (*Phantasieren*) oluşan bir etkinliktir bu ve çocukluktaki oyunlarla başlayıp daha sonra sürdürülerek uyanıkken görülen düş biçimini almakta, gerçeklikteki nesnelere olan her tür bağımlılıktan sıyrılmaktadır.[10]

Düşlerin Yorumu'nun VII. Bölüm'ünde en eski arzuların yok edilemezliği ve insanın bir fantazma rejiminden gerçeklik rejimine geçmedeki güçsüzlüğü, kısacası insan ruhunu bir Şey'e dönüştüren ve bir yerbetime başvurulmasını haklı kılan ne varsa o konuda söylenenlerin tümünü yukarıdaki kısa notların arkasına yerleştirmek gerekiyor. Gerçeklik yolu en zor yoldur, evet. "Proje"deki ve okumakta olduğunuz denemedeki pek çok göndermede bu zorluğu ancak bilimsel çalışmaya adanmış düşüncenin aşabildiği ileri sürülmektedir.

1895 tarihini taşıyan "Proje" ile 1911 tarihli denemeye göre ruhsal aygıtın ikili işleyişine ilişkin anlayış böyledir. Freud bu anlayışta değişiklik yapmayacak, yalnızca eklemelerde bulunacaktır. *Metapsikoloji Yazıları* bu anlayışı yerbetim ve iktisat açısından dile getirecek ve ruhsal aygıtın bizim birinci yerbetim adını verdiğimiz birinci temsiliyle uyumlu kılacaktır.

Bu çerçevede "Bilinçdışı" adlı denemede haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi, "sistemler" (*Bd., Öb., B.*; bilinçdışı, önbilinç ve bilinç) arasındaki büyük zıtlıklarla tümleştiriliyor. Üzerinde durmamız gereken bir anlatım bu, çünkü gerçeklik ilkesini ilk kez olmak üzere bilinç adı verilen sistemle ilişkiye geçirme ve gerçekliği bilincin bir bağlılaşığı olarak tanımlama olanağını sağlıyor bize.

"Bilinçdışı sistemin özellikleri"ne ayırılmış olan paragrafta yer alı-

9. GW VIII, s. 234; SE XII, s. 222. 10. *Agy.*

yor bu "sistemik" anlatım.[11] Haz-hoşnutsuzluk ilkesi, çelişki yokluğunun (değilleme, kuşku, kesinlik derecesi yokluğunun), enerji yatırımı hareketliliğinin ve zamanla ilişki yokluğunun bulunduğu tarafa yerleştiriliyor, gerçeklik ilkesi ise değilleme ve çelişki, enerjilerin kas gerginliğiyle bağlantısı ve zamansal ilişki tarafına.

Bilinç sistemiyle gerçeklik ilkesi arasındaki bağlılaşım Freud'un kuramsal yapıtları içindeki en hatasız anlatımına hiç kuşkusuz 1916 tarihli "Düş Kuramına Metapsikolojik Ek"te[12] kavuşmuştur.

Freud, *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ünde düzeltme yaparken yerbetimsel gerilemenin (başka bir deyişle, arzu düşüncesinin daha önceki doyum deneyimlerinden kalma anımsatıcı imgelerde çözüldüğü ve bu imgelerin daha sonra yeniden canlandığı durumların) sanrıyla bağlantılı gerçeklik duygusunu açıklamaya yetmediğini kabul eder. Sanrı için ayrıca algısal yargının ayırt etme işlevi de ortadan kalkmış olmalıdır çünkü. Demektir ki bu ayırt etme işlevini özel bir ruhsal kurumla, "arzu gibi görüneni arzunun gerçekten yerine getirilmesinden (*von einer realen Erfüllung*) ayırt etmemizi sağlayan bir düzenleme"yle[13] (*Einrichtung*) bağlantılandırmak gerekiyor. Freud böylelikle yok olanın adını "gerçeklik sınaması" (*Realitätsprüfung, testing of reality*)[14] olarak koyuyor.

Bu işlevi incelemek ise bizi "bilinçli duruma gelme" ile "gerçeklik sınaması"nın düzenleyicisi aynı "sistem"dir demeye götürüyor: Dışarı ile içerinin oluşumu tek ve aynı bir işlevin işidir; adalelerin hareketine bağlı olan ve nesnelerin görünmesini ya da gözden yitmesini sağlayan işlev. Bu nedenle, kendine özgü bir yatırımla donatılan ve libidonun işgaline direnebilecek ölçüde yüklü olan tek bir *B.-Öb.* sisteminden söz edebiliriz. Gerçeklik ilkesi böylelikle bilinç sistemiyle ve onun kendine özgü yatırımıyla yakından bağlantılıdır. Şöyle der Freud: "Gerçeklik sınamasını, *ben'in büyük kurumlarından* (*Institutionen*) biri olarak, ruhsal sistemler arasında ayırt etmeyi öğrendiğimiz *sansürlerin* yanında ele alacağız."[15] Gerçeklik sınamasına eşlik eden bu sansürler *Öb.* ve *B.* sistemlerini libidonun yatırımlarına karşı koruyan sistemlerdir. Arzu psikozunda gerçeklikten gerek "sapma" (*Abwendung*) gerek "geri çekilme" (*Entziehung*) gerekse uykuya geçme gibi "istençli vazgeçme"

11. "Özetlersek: *Çelişki yokluğu, birincil süreç* (yatırım hareketliliği), *zamandışılık, ve dış gerçekliğin yerini ruhsal gerçekliğin alması*: Bilinçdışı sistemden kaynaklanan süreçte bulmayı bekleyebileceğimiz özellikler bunlardır." GW X, s. 286; SE XIV, s. 187; Fr. çev. *Métapsychologie*, s. 131.

12. "*Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*", GW X, s. 412-26; SE XIV, s. 222-35; Fr. çev. *Métapsychologie*, s. 162-88.

13. GW X, s. 422; SE XIV, s. 231; Fr. çev. s. 181. 14. *Agy.*

15. GW X, s. 424; SE XIV, s. 233; Fr. çev. s. 184.

yoluyla gemleri bırakan bu sansürlerdir. Narsistik nitelikli uykuya kaçma bu durumda *B.* sisteminin kendine özgü yatırımında yitim anlamına gelir.[16]

Gerçeklik işlevinin yitimine ait belirgin özellik olan tüm yerbetimsel gerilemelerde *B.* sisteminin kendisinde bir değişiklik varsayılıyor demek ki. Ancak, Freud, *B.-Öb.* sistemiyle ilgili yerbetimsel-iktisadi kuramın henüz yapılmamış olduğunu hiç güçlük çekmeden kabul ediyor. Öğreti, burada da, sonuçları kestirip atmaktan çok araştırmanın çerçevesini saptıyor. Yukarıda (*Ben ve İd*'in II. Bölüm'ü çerçevesinde) ruhsal aygıtın "yüzey"i olarak bilinç konusunda söylediklerimizin tümü bu *B.-Öb.* sisteminin sorgulanmasına varıyor ve biz artık bu sorgulamanın her tür gerçeklik ilkesi incelemesine bir karşı ağırlık oluşturduğunu biliyoruz. Freud *Öb.* sisteminin ben'in çekirdeği olduğunu söylediğinde[17] aslında gerçeklik ilkesini sözcelemiş oluyor. Dolayısıyla, iç dünyanın talepleri karşısında "dışsallığın" etik olduğu kadar dürtüsel de olan büyük işlevini gösterebiliriz artık. Daha sonra, gerçeklikle karşı karşıya gelen ben'i işin içine kattığımız zaman, *Ben ve İd*'le birlikte şöyle diyebileceğiz:

> Ben esas olarak dış dünyanın, gerçekliğin temsilcisi (*Repräsentant*) iken, üstben, ben'le zıtlık içinde, iç dünyanın, id'in vekili (*Anwalt*) olarak ortaya çıkar. Ben ile ideal arasındaki çatışmalar, artık kabule hazırlanmış olduğumuz üzere, sonuçta, gerçeklikte olanla ruhsal olan arasındaki, dış dünya ile iç dünya arasındaki zıtlığı yansıtacaktır.[18]

2. GERÇEKLİK İLKESİ VE "NESNE SEÇİMİ"

Haz ilkesi kısa ve kolay olan yoldur; geriye doğru giden her şey ona götürür. Gerçeklik ilkesi ise uzun ve zor olan yoldur; eskil nesnelerden vazgeçmeden, eskil nesnelerin yasını tutmadan alınabilecek bir yol değildir.

Bu basit şema, bizim çeşitli kereler "arzunun tarihi" diye andığımız şeyle ilgili analizler boyunca temel bir değişikliğe uğramadan zenginleşti. Arzuyla ilgili bu şematik "zamandizin" haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi arasında yeni ilişkiler çıkaracaktı ortaya.

İlk libido kuramında dürtü sorgulamasını cinsel dürtülerle sınırlayan ve ben dürtülerine geçici olarak karşı duran Freud böylece iki işle-

16. GW X, s. 425; SE XIV, s. 234; Fr. çev. s. 185-6.

17. "Yas ve Melankoli"de de aynı anlamdaki şu sözler vardır: "[Bilinci] sansür ve gerçeklik sınamasıyla birlikte ben'in büyük kurumları arasına yerleştireceğiz." GW X, s. 433; SE XIV, s. 247; Fr. çev. s. 199.

18. GW XIII, s. 264; SE XIX, s. 36; Fr. çev. s. 191.

yiş ilkesi arasındaki çatışmanın tarihini seçilmiş bir alanla sınırlamış oluyordu. Gerçekten de, haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin konulması bir hamlede ve aynı anda tüm dürtü düzlemlerinde olup bitmez. Libido alanı rejim değişikliğinin iyiden iyiye zor olduğu bir alandır. Libidonun, haz ilkesi rejiminde diğer tüm dürtülerden daha uzun süre kalmasının nedeni, ilkel otoerotizmin libidoya engellenme sınamasından ve dolayısıyla hoşnutsuzluk yoluyla eğitimden uzun süre kaçma olanağı sağlaması ve örtülülük aşamasının gerçeklikle olan bu karşılaşmayı ergenliğe kadar ertelemesidir. Cinsellik böylelikle eskilliğin yeri olurken, ben dürtüleri gerçeklik dirençleriyle dolaysız kapışma halindedir.[19] Haz ilkesinin hüküm sürdüğü yer özellikle fantazma bölgesidir; *Wunsch* yapısının, varlığını en uzun süre, hatta belki sonsuzca sürdürdüğü yer orasıdır. Cinsel arzu anlambiliminin bu özgüllüğünü sık sık vurguladık; cinsellik, açlıktan, hatta ben'in kendini savunmasından farklı olarak, hayal kurma ve konuşma olanağını vermektedir ama, gerçekçi olmayan bir kipte. Arzu anlambilimi bir kuruntu anlambilimi olmaktadır burada. Bu nedenle de, gerçeklik ilkesi artık yalnızca arzunun altyapılarında değil, fantazmaların dallanıp budaklanmasında, *Metapsikoloji Yazıları*'nda dürtünün "türevleri" adı verilen düzlemde, temsilin, duygulanımların, konuşma biçimindeki arzu anlatımlarının tüm örneklerinde sürüp giden bir savaşla elde edilen meyve olarak ortaya çıkmaktadır.

Fantazma ile gerçeklik arasındaki savaş alanı olan bu arzu tarihini, libidonun "aşamaları" konusundaki kuramıyla belirginleştirmeye çalışan Freud böylelikle 1911 tarihli denemede "gerçeklik ilkesinin haz ilkesinden görevi devralması"[20] dediği şey ile aşamalar kuramını birbirine yaklaştırarak, gerçeklik ilkesi ile, libido tarihinin temel izleği olan "nesne seçimi" arasında ilginç bir bağ kurmuş oluyor.

Bu bağ, yukarıda gerçeklik ilkesi ile ikincil süreç arasında kurduğumuz bağdan daha net, daha aydınlatıcıdır.

Hareket noktası, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de yer alan o birincil önemdeki anlatımda, dürtünün belirli bir "amacı", ama çeşitli "nesne"leri olduğu notunda yatıyor. Haz ilkesinin hükmünü kalıcı kılan, başlangıçtaki bu sapma eğilimidir. Nesneyle olan bağ verili olmadığına göre, edinilmesi gereken bir bağdır. Analitik öğretinin "nesne seçimi" (*Objektwahl*) terimiyle adlandırdığı sorun budur ve libidonun aşamaları kuramının temel izleğini bu sorun oluşturmaktadır.

Yeniden böyle net bir bakış açısına yerleştirilen gerçeklik ilkesi, genital aşamanın oluşması ile, daha doğrusu nesneye olan aşkın doğurganlığa tâbi duruma gelmesiyle örtüşmektedir. Freud bu konuda hep

19. GW VIII, s. 234; SE XII, s. 222.
20. *Die Ablösung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip*, agy.

aynı görüştedir: Gerçeklik ilkesi Freud'da hep belirli bir "ruh içi" düzenlemeye denk gelir: "Kısmi eğilimlerin, doğurma işlevine bağımlı kılınıp ona göre düzenlenmesi." *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de birkaç kez yinelenen[21] bu sava benzer bir sav da 1911 tarihli denemede yer alır: "Ben *haz-ben*'den *gerçeklik-ben*'e olan dönüşümünü sürdürürken cinsel dürtüler de değişikliğe uğrayarak ilkel otoerotizm ile döllemenin hizmetindeki nesne aşkı arasında değişen ara aşamalardan geçer."[22] Dolayısıyla, gerçeklik başkasıyla olan ilişkide yatmaktadır; yalnızca dış haz kaynağı olarak başka bir bedende değil, aynı zamanda başka bir arzuda ve nihayet, türün yazgısında. Cinsel libidonun alanında gerçeklik ilkesinin üstünlük ölçütünü sağlayan öğe, tamamlayıcı ve aynı türden bir eşle olan ilişkideki ve bireyin türe tâbi kılınmasındaki karşılıklı konumlanmadır. Psikanalizin bu açıdan temel getirisi, en karmaşık düzenlemeyi elde etmedeki zorluğun ve kırılganlığın, toplumsal koşullanmadan ileri gelen bir kaza olmayıp, yapısal bir zorunluluktan kaynaklandığını göstermesidir. Freud'u, yaşamın zorluğunu var olan toplumsal çevre koşullarıyla açıklama kaygısı güden tüm kültüralistlerle karşı karşıya getiren budur. Freud'a göre cinselliğin art arda gelen konumları direşken konumlardır ve "terk edilmeleri" zordur. Dolayısıyla, gerçekliğin yolu yitirilmiş nesnelerin işaretlerini taşır.[23] Bunlardan biri annenin memesidir. Otoerotizm de kısmen bu yitik nesneyle bağlantılıdır. Bu nedenledir ki "nesne seçimi" hem ileriye dönüktür hem geçmişe: "Bir cinsel nesne bulmak gerçekte onu yeniden bulmakla birdir."[24] Libidoya göre gelecek geride, "yitik mutluluk"ta kalmıştır.[25] Freud sık sık, nesne seçiminin, denebilirse, başka seçimi olmadığını söylemiştir; bir tür iç ölümlülük olarak seçim kendi bedeninin oluşturduğu örneğe göre ya da bir zamanlar bakımını esirgememiş olan varlığa göre olacaktır; ya narsistik olacaktır ya da anne bağımlısı.[26]

Arzu tarihine ilişkin bu dramatik yorum, can alıcı noktasına Oidipus karmaşasıyla birlikte ulaşıyor. Bu karmaşanın yürütmekte olduğumuz sorgulamayı ilgilendirmesinin nedeni, yarattığı fantazma verimliliğidir. Gerçekten de, Oidipus bunalımı belirli bir zamanla sınırlanmamakta, düşlerin ve nevrozun tanıklık ettiği ensest nitelikli fantazmala-

21. GW V, s. 99, 109, 139; SE VII, s. 199 (1915), 207 (1905), 237 (1905); Fr. çev. s. 128, 175.

22. GW VIII, s. 237; SE XII, s. 224.

23. GW V, s. 123 vd (*die Objektfindung*); SE VII, s. 222 vd; Fr. çev. s. 151 vd.

24. *Agy.* 25. *Agy.*

26. *Agy.* 1915'te eklenmiş olan dipnot (Fransızca çeviride no. 67, s. 217). Freud böylelikle bu metnini, "nesne bulma"nın anne bağımlısı ve narsistik olmak üzere iki yöntemini ayırt ettiği "Narsizm Üzerine" başlıklı denemesinin ikinci bölümündeki keşifleriyle uyumlu duruma getiriyor.

ra kadar uzanmaktadır. Freud'un nevrozdaki ensest nitelikli çekirdek üzerinde nasıl ısrarla durduğu bilinir. Psikanalizin tutunup tutunamayacağı buna bağlıdır, der Freud. Gerçi Oidipus dramının aslı da fantazmadır; sahneye konmuş, düşlenmiş bir dramdır. Ama bu durum onu daha da ciddi kılmaktadır, çünkü arzunun olanaksız bir talebinden doğmuştur; arzu önce olanaksızı istemiştir (öğretinin şaşırtan ve skandal yaratan biçimlerde dile getirdiği konudur bu; erkek çocuk anneden, kız çocuk ise babadan çocuk sahibi olmak istemektedir); olanaksızı istediği için de zorunlu olarak düş kırıklığına uğrar ve yaralanır. Gerçekliğin yolu artık hem yitik nesnelerle işaretlenmiştir, hem de yasak ve reddedilmiş nesnelerle. Ben'in oluşumu açısından bu terk edişlerin, vazgeçişlerin taşıdığı önemden yeterince söz edildi; şimdi bunların gerçeklik ilkesine olan etkisinden söz etmek gerekiyor.

Freud 1911 tarihli makalesinde *gerçeklik-ben*'i *haz-ben*'in (*Lustich*[27]) karşısına çıkarıyor. Arzu (*Wunsch*) haz-ben'in temel güdüsü ise, yarar da gerçeklik-ben'in temel güdüsüdür: "Tıpkı haz-ben'in *arzu etmekten* (*wünschen*) başka bir şey yapamaması gibi... gerçeklik-ben de *yararlı* olana eğilim göstermekten ve kendisini her tür zarara karşı korumaktan başka bir şey yapamaz."[28] Freud'un burada bulunduğu zemin bilinen bir zemindir. İlk Sokrates diyalogları yararlının anlamını konu alır. Kant'ın yaptığı eleştiriler, yararlı olanla ilgili bu düşüncelerin olumlu anlamını gizlememelidir. Freud, yararlı olanı *Wunsch*'un aldatmacalarının karşısına çıkararak yararlı olana gerçeklik belirtisi olma özelliğini geri vermektedir tam olarak. Bu zıtlaştırma, yukarıda birincil süreçle ikincil süreç arasında bulduğumuz zıtlaştırmayı daha karmaşık bir gelişmişlik düzeyinde yeniden ele alıyor. Yararlı olan, bir yandan hoşa gidenin hakikatidir; hoşa gideceği hayal edilenin yerini, gerçekten hoşa gidenin alması. Gerçeklik ilkesi bu anlamda haz ilkesinin kurtarılmasıdır: "Gerçekte, haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin konulması hiç de haz ilkesinin tahtından indirilmesi (*Absetzung*) anlamına gelmeyip yalnızca güvence altına alınması (*Sicherung*) anlamına geliyor."[29] Öte yandan, haz-ben'in torbasında öyle çok oyunu, bilinçdışı türevler düzleminde öyle çok dalı budağı vardır ki, yararlı olana saygı gösterme savları bile, etik açıdan ne denli alçakgönüllü olursa olsun, disiplinden sayılmaktadır.

Arzunun nasıl sınırsız bir fantazma ve yanılsama kaynağı olduğu göz önünde tutulduğunda, yararlı olanın düzeltici değeri de açıklık kazanıyor. Arzu aldatır; gerçeklik ilkesi ise gizemden arındırılmış arzudur. Eskil nesnelerin terk edilmesi şimdi kuşkunun çalışmasıyla yanılsamadan kurtulma hareketi içinde, idollerin ölümünde dile gelmektedir.

27. GW VIII, s. 235; SE XII, s. 223. 28. *Agy.* 29. *Agy.*

Burada arzunun "budunbilimsel" tarihi "ruhbilimsel" tarihini kesiyor ve zenginleştiriyor; örnek oluşturan bir inanç tarihi ile bir libido aşamaları tarihi ne kadar örtüştürülebilirse o kadar kesiyor. *Totem ve Tabu*'da Freud'un bunu hangi çerçevede denemiş olduğu akıllardadır[30]: Freud'a göre otoerotizm aşamasına denk düşen, canlıcılık öncesinin ve büyü tekniklerinin belirgin özelliği olan bir "düşüncenin tümgüçlülüğü" fikri vardır; nesne seçimi aşamasına, düşüncenin tümgüçlülüğü fikrinin yerini alan şeytanlar, ruhlar ve tanrılar fikri denk düşer; libidonun genital aşamasına denk düşen ise doğanın tümgüçlülüğünü kabul etmektir. Ancak, arzunun bu "budunbilimsel" tarihi, ne denli fantezist olursa olsun, libidonun örgenleşme "aşamaları" tarihini kesmekle yetinmeyip, oraya temel bir izleği, "tümgüçlülük" izleğini de katmış oluyor. Haz ilkesinin "dinsel" çekirdeği budur: Arzuda bir "kötü sonsuzluk" vardır; gerçeklik ilkesi –dar kafalı görünümlü yarar ilkesi biçiminde söylendiğinde bile– temelde "kötü sonsuzluğun" yitirilmesini, arzunun sonluluğa adım atmasını dile getirir.

Totem ve Tabu bu nedenle arzunun "tümgüçlülüğün" yerine tanrıları koymasının gerçeklik ilkesi tarafından kazanılmış ilk zafer olduğunu söyleyebiliyordu. Bu açıdan bakılınca mitos bize bu ikame işleminin düş ürünü bir anlatımını ya da 1911 tarihli makalenin IV. paragrafında dendiği gibi "bu ruhsal devrimin mitik bir yansımasını" sunuyor.[31] Paradoksal bir biçimde aynı zamanda diyebilirdik ki Freud'a göre din gerçeklik ilkesinin haz ilkesi karşısında kazandığı zaferin işaretidir ama, mitik kipteki bir işaretidir; arzunun aynı zamanda hem terk edilmesinin hem de yerine getirilmesinin yüce biçimi olmasının nedeni budur.

Analist ve bilimci Freud'a göre (bu din eleştirisinde Freud'un kişisel "önyargı"sı olanla psikanalizin edinimi olanı birbirinden ayırt etme güçlüğüne yeniden değinmeyeceğim) gerçeklik ilkesini bütünüyle yerine getiren ve yararlı olanın hoşa gidene karşı, "gerçeklik-ben"in "haz-ben"e karşı zafer kazanmasını sağlayan, yalnızca *bilim*'dir. Gitgide daha kurnazca yüceltilen ve haz-ben'in tümgüçlülük ve ölümsüzlük düşlerini sürdürmek için sığındığı ikame figürlerin üstesinden yalnızca bilim gelebilir.

Demektir ki gerçeklik ilkesi ancak erişkinin hem narsistik ya da anne bağımlılığıyla ilgili eskil yitik nesneleri, hem ensest nitelikli yasak nesneleri, hem de arzunun doyumunu tazmin edilme ya da avunma gibi ikame kiplerde aradığı mitik nesneleri reddetme yetisine sahip olmasıyla zafer kazanabiliyor. Gerçeklik ilkesi asıl yararlı olana erişimi

30. Bkz. yukarıda s. 210 vd.
31. GW VIII, s. 236; SE XII, s. 223.

simgeliyor diyebiliriz; yitik nesneler, yasaklar ve avutucular için tutulan "yas"ın oluşturduğu uzun yoldan dolaşarak.

Freud'un "bilimci"liğinin, gördüğü gerçeklik ufkunu saptanabilir *olgulara* indirgediğini, idollere yönelik eleştirilerin de onun gözünden bazı gerçeklik boyutlarını saklamış olduğunu yadsıyor değilim burada. Benim açımdan Freudculuğun bu darlığı, düşünsel çabanın bu aşamasında, eskil nesne ve türevleri için tutulan yasa verdiği rolden daha az önem taşıyor. Gerçekten de, gerçeklik izleğinin yönünü zorunluluk izleğine çevirten, bu yitirme, bu vazgeçme ve onun ardından düşsel olana uygulanan her tür budamadır.

Kuramın diğer özellikleri ve daha sonra göstereceği gelişme, gerçeklik ile zorunluluk arasındaki bu bağlaşıklığı daha da sıkılaştıracaktır.

3. GERÇEKLİK İLKESİ VE BEN'İN İKTİSADİ GÖREVİ

Ben örgütlenmesi ile gerçeklik ilkesi arasında kurduğumuz bağ bize son bir keşif alanı daha açıyor: Eğer gerçeklik, yerbetimsel anlamda ben'in karşısında yer alıyorsa, "ben'in iktisadi görevi" de gerçeklik ilkesiyle ilgili demektir.

Gerçeklik ilkesi kavramını fazla yaygınlaştırmakla kavramın dağılması tehlikesine yol açmış oluyor muyuz? Eğer "içerisi" ile "dışarısı" arasındaki ayrımı kılavuz kabul etmeyi sürdürüyorsak, hayır; bu durumda "iç dünya"nın her yeni karmaşıklığı karşısında, dış dünyanın temsilcisi olarak ben'e düşen yeni bir görev vardır.

Freud bu iç dünyayı iki ayrı yönden zenginleştiriyor: Birincisi dürtüler kuramının yeni bir kalıba dökülmesi, yani narsizmin işin içine katılması, diğeri ise birinci yerbetimden ikincisine (ben, id, üstben) geçilmesi yönünden. Freud bu iki yoldan giderek iç dünyanın uçurumsu derinliklerinde daha ilerilere ulaşıyor, aynı zamanda da gerçeklik ilişkisini gitgide daha çok dramatikleştiriyor.

Kişinin kendine gösterdiği dikkatin ötekine dikkatsizlik anlamına gelmesi ölçüsünde, narsizm de gerçeklikle olan ilişkiyle doğrudan ilgilidir. Metapsikoloji dilinde, bu başkaları tarafından erişilmezlik durumu, narsizm libidonun "depo"sudur sözüyle anlatılır. Narsizm iktisadına göre nesneye olan yatırımlar bir tür geçici duygulanım yatırımlarıdır. Aşklarımız ve nefretlerimiz, farklılaşmamış narsist zeminden alınma, geri çekilebilir nitelikte figürlerdir. Denizin dalgaları gibi bu figürler de zemine ilişmeden silinebilmektedir. Anımsanacağı üzere yüceltme de durmadan bu "bencil" libidinal fona dönüş sayesinde olanaklı duruma geliyordu; o dönüş sayesinde hedeflerimizi terk edip, terk edilmiş nesne seçimlerini "ben'in değişikliğe uğratılması"na dönüştürebili-

yoruz. Dolayısıyla, bu sayede, art arda gelen özdeşleşmelerimiz, özdeşleşme, yüceltme, cinsiyetsizleşme ve narsizm arasındaki iktisadi ilişkiler nedeniyle ikincil bir narsizme benzetebileceğimiz bir "tortu" oluşturmaktalar.

Böylelikle gitgide daha zengin ve daha bağlantılı bir içsellik derinleşip duruyor. Narsizmin bu dolaylı güçlenmesinin karşı ağırlığını ise hiç kuşkusuz dünyaya ilişkin düşüncelerimizde kendi kendimizden kurtulma yetimizin olmayışı oluşturuyor. Burada Freud'un "Psikanalize Giden Yoldaki Bir Güçlük"[32] başlıklı kısa denemesinde yaptığı etkileyici çözümlemeye geliyoruz: Kopernik'in keşiflerine engel çıkaran narsizmdi, çünkü dünyanın merkezinde olduğumuz yanılsamasından yoksun bırakıyordu bizi. Darwin'in evrimci kuramlarına karşı duran da oydu, çünkü o kuramlar bizi yaşamın o engin akışına yeniden daldırıyordu. Son olarak psikanalize direnen de odur, çünkü psikanaliz bilincin önceliğini ve egemenliğini sarsmaktadır. Haz ilkesiyle gerçeklik ilkesi arasındaki çatışmanın yeni bir yönü ortaya çıkıyor böylece[33]: Narsizm bizimle gerçeklik arasına yerleşiyor; hakikatin narsizmimiz için her zaman küçültücü olması bundan.

Üstben adını verdiğimiz bu iç dünya konusunda bildiğimiz her şey, narsizmin hakikate direnme gücüne ilişkin değinmelerimize güç kazandırıyor (ikincil narsizm kavramı da üstben'i ilkel iç dünyaya ya da birincil narsizme yaklaştırıyor).

Freud üstben'le gerçeklik arasındaki ilişkileri açık bir biçimde ele almadı. Yine de *Ben ve İd*'deki şu saptamasıyla bu yoldan gitmeye çağırıyor bizi: "[Ü]stben her zaman id'e yakındır ve ben'in karşısında id'in temsilcisi gibi davranabilir; id'in içinde daha derinlere dalar, bu nedenle de onun bilince olan uzaklığı ben'inkinden daha fazladır."[34] Bu denemenin "ben'in bağımlılık ilişkileri"ne ayırılmış olan son sayfaları bu yöndeki bir araştırmaya ilk katkıyı oluşturuyor ve bir Freud sonrası okulun "ben analizi" (*Ego-Analysis*) diye adlandıracağı şeyi haber veriyor. Freud'un bu denemedeki özlü analizleri artık klasikleşen işlevlerin anımsatılmasıyla başlıyor: zamansal sıralama, gerçeklik sınaması, hareket ketlenmesi ve denetimi. Ancak bu işlevler ben'in *gücü* ve *zayıflığı*

32. "*Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*" (1917), GW XII, s. 3-12; SE XVII, s. 137-44; Fr. çev. *Essais de psychanalyse appliquée* içinde, s. 173-81.

33. "Diyalektik" kitabımızda benimseyeceğimiz dille söyleyecek olursak: Gerçeklikle aramıza konumlanan, "biliyorum" duygusunun [*cogito*] sahtesidir. Bu duygu dünya ile olan ilişkimizi engeller, gerçekliğin olduğu gibi olmasını önler. Benim inandığım gibi temel bir *cogito* varsa, ancak var olmaya olanak tanıdığı ölçüde temellendiren o *cogito*'ya erişmek için önce bu perde-*cogito*'nun, *cogito*-direnişin konumunu terk etmek gerekir.

34. GW XIII, s. 278; SE XIX, s. 48-9; Fr. çev. s. 206.

açısından ele alınıyor artık. Bu noktadan itibaren gerçekliği yalnızca ben'in değil, aynı zamanda ben'in gücünün bağlılaşımı olarak görmek daha çekici duruma gelecektir: Gerçeklik, güçlü bir ben'in karşısında durabilendir. Böylelikle bize, özgül ben sorunsalını, başka bir deyişle, Spinoza'nın *Etika*'sındaki gibi egemenlik ve kölelik sorunsalını oluşturuyor gibi görünmüş olana hakkını vermiş olmaktayız.

Ben'in gücü, *Totem ve Tabu*'da sözü edilen o yanıltıcı "tümgüçlülüğün" tersine, esas olarak uzlaşımcı ya da diplomatik konumundan oluşmaktadır. İd ile üstben, id ile gerçeklik, libido ile ölüm dürtüsü arasındaki aracılık görevi ben'i "tıpkı hakikati gören ama kamu önünde saygınlığını korumak isteyen politikacı gibi muhbir, fırsatçı ve yalancı olmaya açık bir duruma getirir".[35] Ancak, bu kapılma, dünyanın düzeni karşısında eğilip bükülür kılmak istediği için id'e kendini sevdirmek, efendisinin aşklarını yola getirmek için onlara komedilerdeki uşaklar gibi dalkavukluk etmek zorunda olan, buyurucudan çok simsar ruhlu, sınırdaki varlığa özgüdür. Tersi durumda bu ben üstben'in darbeleri altında yenik düşecek ve libidoya egemen olmak bahanesiyle yeniden ölüm dürtülerinin ağına düşecektir.

Gerçeklik ilkesi için, açıkça dile getirilmiş olmaktan çok tahmine dayalı bir anlam önerilmiş oluyor burada. Ben buna bütünüyle Aristotelesçi anlamda olmak üzere "sakınma" ilkesi adını vereceğim. Bu ilke üstben'in sahte idealizmine, yıkıcı isterlerine ve genel olarak yüce olanın tüm abartılarına, ayrıca vicdan rahatlığının kötü niyetine karşıdır.

Gerçeklik ilkesinin en ileri gitmiş ucu saymakta sakınca görmediğim bu "sakınma" ilkesi, bütünüyle bakıldığında tam da psikanalizin etiğidir. Freud, az önce yorumladığımız metninde ben'in iktisadi görevini açık bir biçimde analistin iktisadi görevine benzetiyor: "Aslına bakılırsa 'ben', analiz tedavisi sırasındaki hekim gibi davranır: *Gerçek dünyaya gösterdiği dikkatle* (altını ben çiziyorum) kendini id'e libidinal bir nesne gibi sunar ve id'in libidosunu kendi üzerine çekmeye çalışır."[36] Freud *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun sonunda, yine aynı çizgide olmak üzere, üstben'den gelen aşırı taleplerin ben'i gerçekten değiştirebileceği fikrini reddettikten sonra şunu ekliyor: "Dolayısıyla çok sık olarak terapi amacıyla üstben'e karşı savaşmak zorunda kalıyor, onun heveslerini yatıştırmaya çalışıyoruz."[37]

Ben'in iktisadi görevi ile psikanalizin kendi görevi arasındaki bu benzetme son derece öğreticidir. Diyebiliriz ki psikanaliz hasta açısından ete kemiğe bürünmüş, hareket halindeki gerçeklik ilkesini temsil etmektedir. Ama psikanaliz bu temsili ancak yargılamadığı ve etik re-

35. GW XIII, s. 286-7; SE XIX, s. 57; Fr. çev. s. 215. 36. *Agy.*
37. GW XIV, s. 503; SE XXI, s. 143; Fr. çev. s. 77.

çete sunmadığı ölçüde gerçekleştirebilmektedir. Ahlaki yüklemelerden olan bu kaçınma ve analitik kopma, etik yokluğu sanılabilir önce. Ama yeniden gerçeklik ilkesi ile haz ilkesi arasındaki zıtlık alanına yerleştirildiğinde, taşıdığı derin anlam da ortaya çıkmaktadır. Üstben, haz varlığı olarak kişiye saldırır ama böyle yapmakla onun hakkında fazlaca varsayımda bulunmuş olur ve kendi aşırılıklarını ancak ben'e sunduğu, kendini başkalarından daha iyi olduğuna inandırmak gibi narsistik doyumların arkasına gizleyebilir. Analistin bakışı ise tam tersine gerçeklik konusunda eğitilmiş ve dış dünyaya yönelmiş bir bakıştır. Böylelikle "yargılar"ın askıya alındığı *epokhe*, *kendini bilme*'nin temel aşaması durumuna gelir ve gerçeklik ilkesi onun sayesinde bilinçlenmenin kuralına dönüşür.

Her tür etik terk edilmekte midir peki? Analist, insanın her zaman etik bir konumda olduğunu herkesten iyi bilir. Her adımda bunu varsayar. Oidipus üzerine söyledikleri, insanın ahlaki yönelimini güçlü bir biçimde doğrulamaktadır. Ancak, gerçeklik ilkesi, vicdanın kusurları ve vicdan ile ölüm dürtüsünün tuhaf suç ortaklıkları karşısında, mahkûm etmenin yerine yansız bakışın konmasını önerir. Böylelikle bir hakikat düzlüğüne çıkılır; orada ideallerin ve idollerin yalanlarına ışık tutulur ve onların arzu stratejisinde oynadıkları karanlık rol açığa çıkarılır. Bu hakikilik kuşkusuz etiğin bütünü değildir ama hiç değilse başlangıcıdır. Psikanaliz ululaştırmaz, yalnızca bilgi verir.[38] Peki ama neden ululaştırma istiyoruz biz psikanalizden? Sunmuyor ki öyle bir şey.

38. Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, XI. Bölüm, "Les sources de la vénération" ["Ululaştırmanın Kaynakları"].

II. Ölüm Dürtüleri: Spekülasyon ve Yorum

1. YAŞAM VE ÖLÜM ÜZERİNE FREUDCU "SPEKÜLASYON"

Sorumuz şuydu: Ölüm dürtüsünün *temsilcileri* nelerdir? Bu sorunun kendini dayatmasının iki nedeni var: Öncelikle dikkat çeken nokta, ölüm dürtüsünü işin içine katma nedeninin, daha sonraki kültür konulu yazılarda ve özellikle *Uygarlığın Hüzursuzluğu*'nda sezdirildiği gibi yıkıcılığı açıklamak değil, yineleme zorlanmasının etrafında kümelenen bir dizi olguyu açıklamak olduğudur; metabiyolojik kaygılardan metakültürel kaygılara geçiş sonradan olmuştur. Ölüm dürtüsünün çeşitli temsilcilerinin eklemlenmesi bir soru koyuyor demek ki ortaya. Ama en önemlisi bu dürtü ile söz konusu temsilciler arasındaki bağın Freud'da öncelikli ilgi konusu olmayışıdır: *Haz İlkesinin Ötesinde*, Freud'un en az yorumbilgisel, en spekülatif denemelerinden biridir. Demek istediğim, bu denemede varsayımların, ne bulacağım diye uçlarına kadar vardırılmış yapımların çok fazla olduğudur.[1] Ölüm dürtüsü önce temsilcileri yoluyla çözülmeyip ruhsal süreçlerin işleyiş ve düzenlenişiyle ilgili varsayımlar ya da "spekülatif ön varsayımlar" düzeyinde ortaya konmaktadır. Bu dürtü ancak ikinci bir aşamada, belirli sayıdaki klinik görüngüde fark edilip açığa çıkarılmış, sonra da üçüncü bir aşamada bireysel, tarihsel ve kültürel düzlemdeki yıkıcılık olarak tanınıp ortaya konulabilmiştir. Demektir ki bu parçalı ve kısmi doğrulamalara oranla, hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gereken bir varsayım fazlalığı vardır.

1. "Şimdi söyleyeceklerim, yer yer başını alıp giden bir spekülasyondan ibaret; her okur kendi konumuna göre sempatiyle izleyebilir ya da reddedebilir. Bir fikrin nereye kadar gidebileceğini görmek için salt merak açısından sonuna kadar götürme denemesinden başka bir şey görülmemeli burada", GW XIII, s. 23; SE XVIII, s. 24; Fr. çev. *Essais de psychanalyse* içinde, s. 26. Biraz ötede: "Şimdilik, her dürtünün daha önceki bir durumu yeniden kurma isteğinde olduğu varsayımını en uç noktalarına kadar götürmek çekici olabilir." GW XIII, s. 39; SE XVIII, s. 37; Fr. çev. s. 43.

Haz İlkesinin Ötesinde'de ölüm kavramının işin içine katılma aşamalarına yakından bakalım.

Kavramın spekülatif yanı daha ilk satırlarda, hatta daha başlıkla birlikte patlak veriyor. Kavram hiç de Eros'un karşısına çıkarılmıyor; tersine, Eros da libido kuramında bir düzeltme öğesi olarak, ölüm dürtüsünün dayatmasıyla giriyor işin içine. Başlığın düşündürdüğü üzere ölüm dürtüsü varsayımı, haz ilkesinin geçerlilik sınırlarıyla ilgili (*jenseits..., beyond..., au-delà de...**, ... ötesinde). Aynı biçimde, bu deneme en eski varsayımlar demetine, 1895 tarihli "Proje"nin bulunduğu demete bağlanıyor. Libido kavramının dürtüyü temsilciler yoluyla ortaya çıkarma tarzına ait olması gibi, haz ilkesi de Freud'un "psikanaliz kuramı" adını verdiği bir başka varsayım türüne ait.

Bu varsayımlar belleklerdedir: Ruhsal süreçlerin otomatik düzenlenişiyle ilgili varsayımlardır bunlar; dolayısıyla, göndermede bulundukları mantık, bir gerilim üretimiyle harekete geçirilen ve bu gerilimlerin genel olarak hafifletilmesine yönelik bir enerji sistemi gibi işleyen bir aygıt mantığıdır. Nicel bir varsayım söz konusudur, çünkü haz ve hoşnutsuzluk görüngüleri zihinde var olan uyarılmışlık miktarıyla ilgilidir; hoşnutsuzluk, uyarılmışlık miktarının artışına, haz ise azalışına denk düşmektedir.[2] Demek ki iki varsayım var: Birincisi haz ve hoşnutsuzluk duyguları ile uyarı miktarındaki artışlar arasındaki bağlılaşımlarla, ikincisi ise ruhsal aygıtın, uyarılma miktarını olabilecek en düşük düzeyde ya da hiç değilse değişmeyen bir düzeyde tutma çabasıyla ilgili; bu ikincisi, ruhsal aygıtın çalışması ve yönüyle ilgili bir varsayım. Değişmezlik varsayımını oluşturan da odur aslında. Birinci varsayım, ikincisini haz ilkesine aktararak, "haz ilkesi değişmezlik ilkesinden türer"[3] deme olanağını vermektedir.

Değişmezlik varsayımı ruhsal aygıt konusunda oluşturulabilecek en genel varsayımsa, haz ilkesinin "ötesi"nden nasıl söz edilebilir? Bir kere, "haz ilkesinin ötesi" sözü ne demek oluyor? Şu: "Haz ilkesinden

* "Ötesinde" sözcüğünün Almancası, İngilizcesi ve Fransızcası (ç.n.)

2. Bkz. yukarıda "Analitik", Birinci Bölüm. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin ilk bölümünde bu varsayımları anımsattıktan sonra, haz ve hoşnutsuzluk duygularının gücü ile bunlara denk düşen uyarı miktarlarındaki değişmeler arasında basit bir ilişkinin bulunmadığını ve zamansal etmenin dikkate alınması gerektiğini ekliyor: "*Le degré de diminution ou d'accroissement dans le temps serait probablement le facteur décisif pour la sensation.* [Zamaň içindeki azalma ya da çoğalma derecesinin duyumsamada belirleyici etmen olması olasıdır]" GW XIII, s. 4; SE'de şöyledir: "*The amount of increase or diminution in the quantity of excitation in a given period of time*" SE XVIII, s. 8. S. Jankélevitch'in Fransızca çevirisinde ise şöyledir: "*Le degré de diminution ou d'augmentation de la quantité d'énergie dans une fraction de temps donnée* [Verili bir zaman dilimine denk düşen enerji miktarındaki azalma ya da artma]", s. 6. Bu konuda bkz. 1895 tarihli "Proje", *La Naissance de la psychanalyse*, s. 329.

3. GW XVIII, s. 5; SE XVIII, s. 9; Fr. çev. s. 7.

bağımsız ve daha ilkel eğilimlerin işleyişi (*Wirksamkeit*)."[4] Deneme bu tür eğilimlerin üstündeki örtüyü kaldırmaya yönelik uzun ve ustalıklı bir hareket halinde gelişiyor. Uzun ve ustalıklı bir hareket diyorum, çünkü Freud, okurunun göstereceği direncin arkasından dolaşıp gerçekleştirdiği kuşatmasına sakınımlı bir biçimde enerji yatırarak, haz ilkesiyle açıklanabilecek, ama başka türlü açıklanması da olanaklı olgulara düzen veriyor. Freud'un bu olgular gerektiğinde haz ilkesiyle açıklanabilir dedikten sonra haz ilkesinin ağır basan rolünü belirleyici bir biçimde temelsiz bırakması dikkat çekici bir nokta. İlginç olan şu ki, bu değişmezlik ilkesinin karşısına çıkan, dolayısıyla bu ilkenin egemen duruma gelmesini önleyip eğilim olarak kalması (II. Bölüm) için baskı yapan şeyden söz etmeden insanın ruhsal yaşamındaki gidişatı açıklamak olanaksızdır.

Gerçekte şaşırtıcı olan, haz ilkesinin yalnızca birincil süreçleri, başka bir deyişle *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'üne göre, arzu ile, arzunun yarı sanrısal bir biçimde gerçekleştirilmesi arasındaki kısa devreyi yönetebilmesidir; haz ilkesi, dış dünyanın zorlukları karşısında hem işe yaramayan hem de tehlikeli bir ilkedir; haz ilkesinin yerini gerçeklik ilkesinin almasını talep eden, bizzat ben'in korunma dürtüleridir. Tuhaftır bu durum: İşleyişin en genel ilkesi aynı zamanda bir kutupsallığın (haz ilkesi - gerçeklik ilkesi kutupsallığının) uçlarından biridir. İnsan ancak doyuma ulaşmayı ertelediği, doyuma ulaşma olanaklarını terk ettiği, hazdan yüz çevirdiği yolda geçici olarak belirli hoşnutsuzluklara katlandığı ölçüde insandır.

Freud'un tıkamakta acele ettiği ilk çatlak işte burada: Henüz haz ilkesinin ötesi diye bir şeyden söz edemeyiz, diyor Freud, çünkü, birincisi, cinsellik insan ruhunun bütün bir bölümünün eğitime durmadan direndiğini doğrulamaktadır; ikincisi, her tür insan davranışında hoşnutsuzluğun böylece kabul edilmesini haz ilkesinin en sonunda kendini dayatmak için dolaştığı uzun yol olarak görmek olanaklıdır.

Bunlar, gerektiğinde söylenebilecek şeyler.

Yine gerektiğinde, aynı şeyler haz ilkesinin ikinci bir karşıtı için de söylenebilir. Daha 1895 tarihli "Proje"de ilan ediliyordu: İnsanı eğiten, hoşnutsuzluktur. Bu eğitimin en dikkat çeken dersi, bir libidinal örgenleşmenin yerini daha karmaşık olan bir başkasının almasıdır. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de incelendiği ve Freudcu okulda giderek daha iyi ayırt edilip eklemlendiği üzere cinselliğin art arda gelen örgenleşmesi bu gelişme yasasının en hatırı sayılır örneklenişidir. Oysa nevrozla ilgili başlıca öğretilerden birine göre buradaki olay daha önceki örgenleşmelerin yerini düpedüz daha sonrakilerin alması olmamakta,

4. GW XVIII, s. 15; SE XVIII, s. 17; Fr. çev. s. 17.

öncekilerin kalıntıları ile sonrakilerin isterleri arasında çatışmalar doğmaktadır. Bu ikame sırasında doyurulmayıp dışlanan dürtü kısımları ben'in şu an hoşnutsuzluk olarak duyumsamakta olduğu ikame doyum yolları arar. Demek ki bunlar, libidonun aşılmış örgenleşmelerine ait olmaları nedeniyle haz olarak duyumsanmayan hazlardır. Bilindiği üzere nevrozlunun çektiği acı bu tür hoşnutsuzluklardandır. Psikanaliz de zaten bize ben'in hoşnutsuzluk olarak duyumsadığı şeyin içindeki haz ilkesini ayırt etmeyi öğretmektedir.

Demektir ki haz ilkesinin az önce andığımız iki istisnası da her biri kendi tarzında olmak üzere ilkenin değişikliğe uğramış biçimi olarak kabul edilebilir. Gerçeklik ilkesi, gerektiğinde haz ilkesinin en sonunda egemenliği ele geçirmek üzere tuttuğu dolambaçlı yol olarak, nevrotik acı da hazzın her şeye karşın kendini dayatmak için taktığı en eski maske olarak görülebilir. Ancak, açıktır ki haz ilkesini doğrulayan aynı zamanda sarsmaktadır da, çünkü haz ilkesi ancak karşısına çıkanla olan zıtlığı içinde anlaşılabilmektedir.

Bu ustalıklı sarsma işini (III. Bölüm) sürdüren Freud yeni bir dizi vaka ortaya koyuyor ve bunlarda haz ilkesinin var olduğu ve ağır bastığı gibi bir ön varsayımla hareket ettiğini ileri sürüyor; haz ilkesinden bağımsız ve daha ilkel eğilimlerin varlığı konusunda ise henüz herhangi bir kanıt ortaya koymuyor. Bu eğilimlerin bazıları patolojik, bazıları ise normaldir. Freud, patolojik olanlar arasında travmatik nevroz olgusunu, daha doğrusu, savaş nevrozlularının arasında sık görülen bir düş izleğini ele alır; bu vakada hasta durmadan kaza ânına dönmekte ve kazanın yarattığı travmaya takılıp kalmaktadır. Böylece, denemenin temel göndermesi durumuna gelecek olan yineleme zorlanmasının alanına girmiş oluruz. Ne var ki Freud ustalıkla geri çekilir ve çocuk oyunlarından çıkardığı yeni bir önermede bulunur.

On sekiz aylık bir oğlan çocuğudur söz konusu olan; ana babasının uykusuna engel olmayan iyi bir çocuk. İtaatkâr; yasaklanmış nesnelere dokunmuyor, özellikle de annesi onu bıraktığında ağlamıyor. Bir makarayı gizleme-gösterme oyununu oynuyor ve oyunu zafer dolu bir *fort-da* (gitti... geldi...*) ile noktalıyor. Nedir bu oyunun anlamı? Buradaki anlamın bize çocuğun iyi bir çocuk olduğunu söyleten o dürtüsel vazgeçişle ilgili olduğunda kuşku yok. Vazgeçiş yineleniyor ama, maruz kalınan, edilgin bir vazgeçiş olarak değil. Çocuk, elinin altındaki simgesel figürle, annesinin yok olup yeniden belirmesini sahneye koyuyor. Böylelikle oyun içindeki bir yineleme –sevilen varlığın yitimini sahneleme– yoluyla hoşnutsuzluk üzerinde egemenlik kurulmuş oluyor.

* Bu gizleme-gösterme oyununu Türkçede "ce' eee" sesiyle oynamaz mıyız? (ç.n.)

Bazı Fransız psikanalistlerin çok sevdiği bu epizot, Freud'un gözünde belirleyici bir önem taşımaz. Freud, okurunu şaşırtan konferansçı ve yazar stratejisiyle bir kez daha kendi bulgusunu azımsamaktadır. Anının hoşa gidip gitmemesinden bağımsız olarak bir egemenlik eğilimi sezilmiyor mu imasında bulunur, söz konusu küçük çocuk için. Ayrıca, Goethe'nin çocukluğunda mutfak kaplarını pencereden attığı gibi anneyi dışarıya atarak intikam aldığı da düşünülemez mi? Demektir ki egemenlik ve intikam bizi ille de bu hoşa gitmeyen deneyimi yineleme dürtüsünde haz ilkesinin bir ötesi olup olmadığını araştırmaya yöneltmemektedir.[5]

O halde Freud hangi nedenle duruyor bu örneğin üzerinde? Daha temelde yatan bir eğilimin, egemenlik ve intikam güdüleriyle karışık bir biçimde, [çocuğu] hoşnutsuzluğu simgesel, oyunsu bir biçim içinde yinelemeye iterek kendini ortaya koyması nedeniyle değil mi? Paha biçilmez bir önermedir bu, çünkü *fort-da*, yalnızca travmatik nevrozdaki düş örneğini doğrulamakla kalmaz; oradaki düş örneği, haz ilkesinin ötesinde aradığımız daha ilkel eğilimin, anlatımını yalnızca yineleme zorlanmasında bulduğunu düşündürür; oysa tüm simgeler, tüm oyunsular da hoşnutsuzluğu yineler ama, zorlanmasız olarak, yokluktan simge yaratarak. Çocuğun *fort-da*'sı, ölüm dürtüsüne, yineleme zorlanması dışında, hatta yıkıcılık dışında bir anlatım alanının ayırılması çağrısında bulunmaktadır. Ölüm dürtüsünün patolojik olmayan bu öteki yüzü, simgeye ve oyuna geçişin içerimlediği gibi olumsuza, yokluğa, kayba egemen olmaktan oluşuyor olmasın? İtiraf etmek gerekir ki Freud ölüm dürtüsü kuramını bu yönde değil, yalnızca yineleme zorlanması ile yıkıcılık yönlerinde geliştiriyor. Belki şöyle demek gerekiyordur: Bu sessiz dürtüye gözle görülür ve gürültülü bir şekil veren bu iki temsilci, aynı zamanda içeriğini de sınırlamaktadır onun.

Freud'u ölüm dürtülerinin yoluna yönelten belirleyici deneyim, analizde ortaya çıkan bir düğüm, dirence karşı mücadeleyle ilgili bir zorluktur: Hastanın, bastırılmış olan malzemeyi bir anı olarak *anmak* yerine o anki bir deneyimmiş gibi *yineleme* eğilimi. Bu zorlanma hekimin hem yardımcısıdır hem de hasmı: Yardımcısıdır, çünkü aktarımda içkin olan bir zorlanmadır bu; hasmıdır, çünkü hastanın o olayı unutulmuş geçmişin dile gelmesi olarak tanılamasını önler. Ben'in, bastırıla-

5. "Bu inandırıcı kanıt gösteriyor ki, haz ilkesinin önceden egemen olduğu bir durumda bile, kendiliğinden hoşnutsuzluk uyandıracak olan şeyi anı konusu yapıp üstünde çalışmanın yolu yordamı vardır... [bu vaka ve durumlar] bizim amacımız açısından bir yarar sağlamıyor, çünkü haz ilkesinin önceden var olduğu ve egemen olduğu varsayımından hareket ediyorlar; ayrıca haz ilkesinin *ötesinde* yer alan, yani haz ilkesinden bağımsız ve daha ilkel eğilimlerin işleyişini kanıtlarıyla gösteriyor da değiller" GW XIII, s. 15; SE XVIII, s. 17; Fr. çev. s. 17.

nı serbest bırakmaktan ileri gelecek hoşnutsuzluk nedeniyle anımsamaya gösterdiği direnç haz ilkesiyle uyum içindeyse ve anmaktan doğacak hoşnutsuzluğa katlanma yetisi gerçeklik ilkesine uymayı olanaklı kılabiliyorsa o zaman gerçekten yineleme zorlanması her iki ilkenin de dışında yer alıyor demektir. Hastanın yinelediği, çocuğun geçirdiği, özellikle de Oidipus karmaşası dönemindeki tüm üzüntü ve başarısızlık durumlarıdır. Bir şimşeği üst üste kendisine çekiyor gibi görünen bu kişilerin tuhaf yazgısıyla doğrulanan bu eğilim, "gölgede bıraktığı haz ilkesinden daha ilkel, daha temel, daha dürtüsel"[6] bir yineleme zorlanması varsayımını pekâlâ haklı çıkarıyor gibidir.

Ölüm dürtüsüyle ilgili olarak daha sonraki (IV. Bölüm'deki) spekülasyonların üzerinde yükseleceği –hayli dar olduğunu rahatlıkla söyleyebileceğimiz– olgusal temel böyle. Freud tam bir ustalıkla okuru metapsikolojinin en eski, "Proje" ve *Histeri Üzerine Çalışmalar* zamanına ait kısımlarına bağlayarak spekülasyonundaki yeniliklere hazırlar. Anımsanacağı üzere Freud Breuer'den iki ruhsal enerji rejimiyle ("serbest" enerji ve "bağlı" enerji) ilgili varsayımı daha o zamanlar almıştı. Burada ise aynı kavramı, yukarıda açıkladığımız, bilincin yarı anatomik anlamda "yüzeysel" bir işlev olduğu kuramına bağlayarak, kendi spekülasyonunun bünyesine katıyor. Bireyoluşsal nedenlere dayanan bu benzetme, iç algılar ile dış algıların farklı gelgitlerini karşılaştırma olanağını sağlıyor. Gerçekten de, dış uyarıcıların alımı, bir koruyucu kalkan kurmak yoluyla koşullandırılmaktadır: "Yaşayan organizma için uyarıcıya *karşı korunma*, uyarıcıyı *alma* görevinden neredeyse daha önemli bir görevdir"[7]; oysa, "içeriye doğru", yani dürtülere doğru, "böyle bir kalkan var olamaz".[8] Freud Breuer'in bağlı enerji kavramını bu uyarıcı karşıtı kalkanın yokluğuna bağlıyor. Böylelikle aynı zamanda kendi anlayışında, yani ruhsal aygıtın yalnızca haz ilkesi yoluyla kendi kendisini düzenlediği anlayışında bir gedik açmış oluyor. Gerçekten de, haz ilkesi ancak ruhsal aygıta akan enerjiyi bağlama görevi yerine getirilince, yani enerji serbest akış durumundan hareketsizlik durumuna geçirilince devreye girebilmektedir. Freud'a göre haz ilke-

6. GW XIII, s. 22; SE XVIII, s. 23; Fr. çev. s. 25.

7. GW XIII, s. 27; SE XVIII, s. 27; Fr. çev. s. 30.

8. GW XIII, s. 28; SE XVIII, s. 29; Fr. çev. s. 32 (bkz. *Esquisse*, I. Bölüm, 1. Kısım, par. 10). Dış korunma ile iç korunma arasındaki koşutluk Freud'un karşısına yansıtma konusuyla ilgili bir varsayım rizikosuna girme fırsatını çıkarıyor: İç uyarıcılar aşırı miktarda hoşnutsuzluk üretirse, "bu uyarıcılara içeriden değil de dışarıdan geliyorlarmış gibi davranma eğilimi ortaya çıkmakta ve bu eğilim bir savunma aracı olarak uyarıcı karşıtı kalkanı harekete geçirme olanağı sağlamaktadır. Patolojik süreçlerin üretiminde büyük rol oynayan *yansıtmanın* kökeninde yatan budur." GW XIII, s. 29; SE XVIII, s. 29; Fr. çev. s. 32.

sinden önceki işlev budur. Şimdiye değin ölüm dürtüsüyle ilgili herhangi bir şey söylemediysek de haz ilkesinin saltanatını önemli bir konuda sınırlamış olduk; bu önemli konu, savunma konusudur.

İndirgenmesi olanaksız olan bu ön işlev ancak başarısız olduğu anda fark edilmektedir. Gerçekten de, travma dediğimiz şey, olağan koşullarda etkili olan bir uyarıcı karşıtı engelde açılmış gedik değil de nedir? Demek ki hazdan önce gelen yordamlar vardır; engelleri aşan enerjilerin önünü kesmeye yönelik yordamlar; enerji tarafından işgal edilmeye gösterilen tepki; iktisat diliyle söyleyecek olursak, "karşı enerji" ve "fazla yatırım".

Uyarıcıları önlemeye yönelik kalkanla ve kalkanda açılan gediklerle ilgili bu spekülasyonların içi boş değil, çünkü bize savunma ile kaygı arasındaki ilişkileri araştırma olanağı veren spekülasyonlar bunlar. Freud, "belirli bir tehlike bekleme ve bilinmese bile bir tehlikeye hazırlık durumu"na kaygı (*Angst*) adının verilmesini öneriyor[9]; ürküntü (*Schreck*), hazırlıksız yakalanılan tehlikenin yarattığı duruma işaret etmektedir ve belirgin özelliği hazırlıksızlıktan doğan şaşırmadır.

Korku (*Furcht*) ise, belirli bir tehlikeyle fiilen karşılaşmaktan kaynaklanır. Kaygıya olumlu bir işlev kazandıran "tehlikeye hazırlık" durumu böylece kalkanın eşdeğeri olarak beliriyor; kalkandaki kopukluk ya da travma adını verdiğimiz durumda eksik olan şey, kaygıya özgü sayılan bu tehlikeye hazır olma durumudur. Şimdi, savunma ile haz arasındaki ilişkileri konu alan bu irdelemeler uyarınca travmatik nevrozun düşlerini yeniden yorumlamak olanaklıdır. Bu düşleri arzunun yerine gelme düşlerinin arasına, başka bir deyişle haz ilkesi başlığının altına yerleştiremeyiz, çünkü hazzın hüküm sürmesi öncesindeki savunma göreviyle ilişkili düşler söz konusudur: "Bu düşler, yokluğu travmatik nevrozun ortaya çıkmasına neden olan kaygıyı geliştirmek yoluyla, uyarıcılar üstünde geriye dönük olarak egemenlik kurmaya çalışır."[10] Yineleme zorlanmasının haz ilkesinde istisna oluşturduğu önermesi böylelikle, travmatik izlenimlerin bağlanması görevinin haz elde etme ve hoşnutsuzluktan kaçınma amacı öncesinde yer alması kaydıyla, doğrulanmış olmaktadır.[11]

İtiraz olarak denebilir ki, haz ilkesine (ve bu ilkede değişiklik yapılmasına, gerçeklik ilkesine) oranla, serbest enerjiyi "bağlama"ya yönelik savunma önlemlerine verilen bu önceliğin olası bir ölüm dürtüsüyle ilgisi yoktur. Usta manevracının kartlarını birden açtığı yer bura-

9. GW XIII, s. 10; SE XVIII, s. 12; Fr. çev. s. 12.

10. GW XIII, s. 32; SE XVIII, s. 32; Fr. çev. s. 36.

11. "Eğer 'haz ilkesinin ötesi' varsa düşlerin arzuları yerine getirme eğilimleri öncesindeki bir zamanın da (*Vorzeit*) var olduğunu kabul etmek mantığa uygun olur." GW XIII, s. 33; SE XVIII, s. 33; Fr. çev. s. 36.

sı işte: Yineleme zorlanmasında açıklanmadan kalan nokta, bu zorlanmanın "dürtüsel" (*triebhaft*), hatta "şeytansı" (*demonisch*) niteliğidir. Freud'un, daha önceki tüm sakınımlı hazırlıklarıyla karşılaştırılması olanaksız belirleyicilikteki başarısını gerçekleştirdiği paragrafın bütününü alıntılamak gerekiyor:

İyi ama dürtüsel yön (*das Triebhafte*) yineleme zorlanmasına yeniden nasıl bağlanıyor? Burada dürtülerin, belki de genel olarak organik yaşamın, şu âna değin net bir biçimde bilinemeyen ya da en azından açıkça vurgulanmış olmayan evrensel niteliğiyle ilgili bir yolun üzerinde olduğumuz fikrinden kaçamayız. Bu durumda dürtü, canlı organizmanın daha önceki, rahatsız edici dış güçlerin baskısıyla terk etmek zorunda kaldığı bir durumu yeniden kurmaya iten içkin bir istem (*Drang*) demektir; başka bir deyişle, bir tür organik esnekliktir, ya da, yine başka bir deyişle, organik yaşama içkin eylemsizliğin (*Trägheit*) anlatımıdır.[12]

Tüm bu hazırlıklar demek ki yalnızca daha önce savunma güçlüklerinden biri olarak ele alınmış ve bu yolla haz ilkesinin egemenliğinden çekilip çıkarılmış olan yineleme zorlanmasının dürtüsel niteliğini açığa çıkarmak içindi. Eylemsizliğin belirleyici bir biçimde yaşam dürtüsüyle eşit konuma yükseltilmesine cevaz veren de bu dürtüsel niteliktir.

Denemenin geriye kalan kısmı bir yandan varsayımın uç noktasına kadar götürülmesi, ya da daha çok, bütün hacim boyunca genleşme olanağı verilmiş gazlar gibi uç noktalarına kadar gitmesine olanak verilmesi, diğer yandan da belirtileri yakınsaklaştırma yöntemi sayesinde varsayımın savunulur kılınmasından oluşmaktadır.

O zaman biz de uç noktalara kadar gidelim! Şudur uç nokta: Canlılar, Spinoza'daki gibi[13] kendilerini aşan dış güçler tarafından öldürülmez; ölürler, bir-iç hareketle giderler ölüme: "Her canlı varlık iç nedenlerle ölür... her yaşamın hedefi ölümdür."[14] Daha mı iyi, yoksa daha mı kötü? Yaşamın kendisi değişme istenci, gelişme istenci değil, varlığım koruma istencidir. Eğer ölüm yaşamın hedefiyse, yaşamın tüm yenilikleri ölüme doğru dönüşlerden başka bir şey değildir ve sözümona varlığını koruma içgüdüsü, organizmanın kendi ölme tarzını, ölüme giden kendi tekil ölüm yolunu savunma girişiminden başka bir şey değildir. Değişikliği dayatan ise dış etmenlerdir, toprak ve güneştir, başka bir deyişle, yaşam öncesinin ortamıdır. İlerleme, yaşamın korunma amacını bu yeni düzlemde sürdürmek için kendini uyarladığı sıkıntı ve oyalanmadır. Bu nedenledir ki, ölüme giden yol uzayıp karmaşıklaştıkça

12. GW XIII, s. 38; SE XVIII, s. 36; Fr. çev. s. 42.

13. Spinoza, *Etika*, III. Bölüm, 4. Önerme: "Hiçbir şey dış nedenler dışında bir nedenle yok edilemez"; ve 6. Önerme'nin kanıtı: "Her şey, kendi var olma gücüne göre kendi varlığı içinde (*quantum in se est*) devam etmeye çalışır."

14. GW XIII, s. 40; SE XVIII, s. 38; Fr. çev. s. 44.

ve aynı zamanda bireyselleşip tekilleştikçe ölmek de gitgide zorlaşır. Sözümona "kusursuzluk içgüdüsü"ne gelince, burada o zorunlu uyarlanmanın bir sonucunu görmek gerekiyor: Geriye giden yolların tümü bastırma yoluyla kapatılmışsa geriye ancak ileriye doğru kaçış, düşünsel ilerleme ve etik yücelme yolu kalmış demektir. Ama bunlar da yaşamın korunma eğilimlerinden ayrı bir "kusursuzluk içgüdüsü" gerektirmez.

Kanıt mı istiyorsunuz? Türlerinin eskil yerlerine dönen balık ve kuş göçlerine bakınız, embriyonun yaşamda önceki aşamaları özetleyişine, organların yeniden oluşumuna. Tüm bunlar yaşamın korumacı doğasına, yaşamda içkin olan yineleme zorlanmasına tanıklık etmiyor mu?

Okur tüm bunlardan amaçlanan ne, diye soracaktır. Öncelikli amaç, yüce Ananke'ye, "doğanın acımasız yasası"na[15] boyun eğmemize yardımcı olmak, bizi ölümü bir zorunluluk biçimi olarak görmeye alıştırmak, ama her şeyden önce de şimdi yaşamın, libidonun, Eros'un şarkısını söylememize olanak vermektir! Yaşam ölüme doğru yol aldığı için, cinsellik bu yoldaki büyük *umut*[16] olmaktadır. Eros'un ölüme direnen etmen olarak taşıdığı anlamı Thanatos açığa vurur. Cinsel dürtüler "gerçek yaşam dürtüleridir; diğer dürtülerin, işlevleri nedeniyle ölüme götüren yönelimlerinin tersine iş görür onlar. Bu olgu, cinsel dürtülerle diğer dürtüler arasında önemi nevroz kuramında uzun süredir kabul edilen bir zıtlık bulunduğuna işaret etmektedir."[17]

Bu dolambaçlı tartışmadan çıkan sonuç, demek ki, dürtülerde açık bir *ikilik* bulunduğudur. Ama hangi ikilik? Bu ikiliğin "dürtülerin ikiliği" biçiminde daha önce kullanılan deyimlerle ilişkisi nedir?

Libidonun yerini Eros'un alması, yeni dürtüler kuramının çok net bir niyeti olduğunu gösteriyor: Eğer canlılar ölüme bir iç hareketle gidiyorsa, ölüme karşı savaşan şey yaşamın içinden bir şey değil, bir ölümlünün bir ölümlüyle birleşmesidir. Freud'un Eros adını verdiği şey budur. Başkasına duyulan arzu Eros'un konumunda dolaysız olarak vardır. Canlının ölüme, kendi ölümüne karşı –yalıtılmış olarak, ayrı bir biçimde, doğal ve kültürel ortama uyarlanmanın uzun ve dolambaçlı yollarından geçerek– sürdürdüğü mücadele her zaman bir başkasıyla

15. GW XIII, s. 45; SE XVIII, s. 45; Fr. çev. s. 51. Mitoloji terimi Ananke'ye yeniden döneceğiz. Freud, kendi eleştirisine başlarken şu gözlemde bulunuyor: "Ölümün içsel gerekliliği biçimindeki bu inanç da *um die Schwere des Daseins zu ertragen* (Schiller, *Die Braut von Messina*, I, 8; varoluşun yüküne katlanmak için) kendimize yarattığımız yanılsamalardan biri olabilir." (*Agy.*)

16. "Gerçekten, *cinsel dürtüler dışında* önceki bir aşamayı yeniden kurmaya çalışmayan dürtü bulunmadığını, şimdiye değin hiç ulaşılmamış bir duruma ulaşmaya çalışan dürtü bile bulunmadığını mı söylemek gerekiyor?" GW XIII, s. 43; SE XVIII, s. 41; Fr. çev. s. 47.

17. GW XIII, s. 43; SE XVIII, s. 40; Fr. çev. s. 47.

birlikte olur. Freud itkiyi herkeste bulunan birtakım yaşama isteklerinde aramıyor; *yalnız başına* alındığında canlıda ölümden başka bir şey bulmuyor.[18]

Büyük birimlere ve küçük birimlere doğru olmak üzere kutuplaştırdığı sezgisi böyledir Freud'un. Büyük birimlere doğru: 1921 tarihli *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi* adlı denemesinde gitgide daha büyük insan gruplarının tutarlılığını, özellikle de kilise ve ordu gibi örgütlü toplulukların tutarlılığını libidinal bağla ilişkilendirir. Küçük birimlere doğru: Tekhücreli varlıkların çiftleşmesi, libido kuramının hücre ilişkilerine de "uygulandığı"nı düşündürmektedir. Böyle bir durumda hücrelere bir cinsellik niteliği yüklemek gerekecek, böylece her hücre başkalarının ölüm dürtüsünü bir miktar etkisiz duruma getirecektir: "Böylece cinsel dürtülerimizin libidosu şairlerle felsefecilerin yaşayan her şeyi bir arada tutan Eros'u ile örtüşecektir."[19]

Cinselliğin böylece genelleştirilmesi, durumu basitleştirmeyip karmaşıklaştırıyor: Eros-Thanatos ikililiği, iki alanın sınırlarını netleştirmekten çok, dramatik bir *"yandaş-karşıt" zıtlığının, tersine çevrilmesi* olarak ortaya çıkıyor. Bir anlamda her şey ölüdür, çünkü ben'in varlığını korumak için aldığı yol; her canlının kendi ölümünün peşinde olduğu dolambaçlı yoldur. Başka bir anlamda her şey yaşamdır, çünkü narsizmin kendisi bir Eros figürüdür. O zaman da Eros her şeyin varlığını koruyandır ve bireyin varlığının korunması *soma* hücrelerinin birbirine bağlanmasından türüyordur. Yeni ikilik, birbirini tam tamına karşılayan iki hükümranlığın birbirini ihlal etmesinin anlatımıdır.

Dürtü ikililiklerinin önceki anlatımlarıyla karşılaştırıldığında bu karışık durum doğrulanıyor. Freud her zaman ikici olmuştur ama, zıt terimlerin dağılımı ve zıtlığın niteliği her seferinde değişiyor. Cinsel dürtülerle ben dürtülerini ayırt ederken burada Freud'a yol gösteren, uzlaşmaz bir dürtü çelişkisi değil, o popüler aşk-açlık ayrımı ile nesne ve ben kutupsallığı. Kurama narsizmi kattığı zaman bu ayrım yerbetimsel-iktisadi biçimini alıyor ve enerji yatırımı konusundaki bir çatışmaya işaret eder duruma geliyor.[20] Yeni ikili öncekinin yerini almıyor,

18. Freud, kendi kuramını Weismann'ınkine yaklaştırmaktan da geri durmuyor (VI. Bölüm). Weismann, canlı maddenin ölümlü kısımlarını *soma* olarak, ölümsüz kısımlarını ise *germen* [tohum hücresi] olarak tanılar. Freud ise tekhücrelilerin ölümsüzlüğüne hükmeden ve ölümü organizmanın daha sonraki bir edinimi olarak kabul eden Weismann'dan bu noktada ayrılır. Ölüm dürtüsü ilkelse, tekhücrelilere ölümsüzlük tanımak bile gerekmemektedir. Freud bu noktada, yaşlanmanın yaşama ait evrensel bir olgu olduğunu metabolizma artıklarını yok etmenin olanaksızlığıyla savunan ve tekhücrelilerin "birleşme" yoluyla "yeniden gençleştiği" konusunda spekülasyon yapan yazarlara yaklaşır.

19. GW XIII, s. 54; SE XVIII, s. 50; Fr. çev. s. 58.

20. GW XIII, s. 56; SE XVIII, s. 52; Fr. çev. s. 60.

çünkü önce güçlendiriyordu onu: Gerçekten de, ben'in narsistik libidosu bir Eros figürüyse, yaşam tarafında yer alıyor demektir. Oysa demiştik ki ölüm dürtüleri yaşam dürtülerine karşı durduğu gibi, ben dürtüleri de cinsel dürtülere karşı durmaktadır.[21] Bu benzetmeden vazgeçilmiş değildir. Yeni ikiliği yönler, hedefler, nesneler düzeyine değil, bizzat *güçler* düzeyine taşımak gerekmektedir; artık, "ben dürtüleri/cinsel dürtüler" ikiliği ile "yaşam dürtüleri/ölüm dürtüleri" ikiliği örtüştürülmeye çalışılmamalıdır; "yaşam dürtüleri/ölüm dürtüleri" ikiliği, libidonun *tüm* biçimlerini kesmektedir. Nesneye yönelen aşk, yaşam dürtüsüdür, *aynı zamanda* da ölüm dürtüsüdür; narsistik aşk, kendi kendisinin farkında olmayan Eros'tur *ve* gizli ölüm kültürüdür. Ölümün işbaşında olduğu her yerde cinsellik de işbaşındadır. Ne var ki bu noktada dürtü ikiciliği gerçekten uzlaşmaz çelişkili bir duruma gelmektedir, çünkü artık, aşk-açlık biçimindeki ilk dürtüler kuramındaki gibi nitel farklılıklar, ya da, libidonun ben'e mi yoksa nesneye mi yöneleceğine göre, ikinci dürtüler kuramındaki gibi yatırım farklılıkları değildir söz konusu olan; ikilik gerçekten de, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda "devler savaşı" adı verilecek olan savaşa dönüşmüştür artık.

2. ÖLÜM DÜRTÜSÜ VE ÜSTBEN'İN YIKICILIĞI

Yukarıda, "spekülasyon"un, ölüm dürtüsünü "temsilcileri"nde açığa çıkarmaya yönelik her türden ve her düzeyden çabadan çok, bu dürtüye bağladığı anlam fazlasının üzerinde durmakta ısrar ettik. Bu oransızlık bize kuramın üstesinden gelinmesi olanaksız bir verisi gibi göründü. Şimdi bunu anlamaya çalışmamız gerekiyor. Yaşam yorumbilgisi ile ölüm yorumbilgisi arasındaki simetri yokluğunun nedeni ne olabilir? Daha önceki iki geliştirme aşamasında ele alınan biçimiyle libido kuramından yaşam ve ölüm dürtüleri kuramına geçilince neden tahminler yoruma üstün geliyor?

21. "Buraya kadar söylenenlerden, 'ben dürtüleri' ile cinsel dürtüler arasında, ben dürtülerinin ölüme, cinsel dürtülerin ise yaşamın sürdürülmesine itmesi biçiminde kesin bir zıtlık olduğu sonucu çıkıyor. Ancak, bu sonuç pek çok açıdan bizi doyuracak türden değil." GW XIII, s. 46; SE XVIII, s. 44; Fr. çev. s. 50. Biraz ötede de: "Bu sonuç bizim niyetlerimize uymuyor. Biz tam tersine dürtülerle, ölüm dürtüleriyle özdeşleştirilen ben dürtüleri ile, yaşam dürtüleriyle özdeşleştirilen cinsel dürtüler arasındaki kesin ayrımdan yola çıkmıştık. Hatta ben'in varlığını koruma içgüdüleri adı verilen içgüdüleri de ölüm dürtüleri arasına yerleştirmeye hazırdık; ancak, daha sonra düzeltme yapıp bundan vazgeçtik. Benimsediğimiz anlayış baştan beri ikiciydi ve bugün de, kutuplaşmayı ben dürtüleri ile cinsel dürtüler arasında değil, yaşam dürtüleriyle ölüm dürtüleri arasında kurduğumuzdan bu yana, eskisinden daha da kesin bir biçimde öyledir." GW XIII, s. 57; SE XVIII, s. 53; Fr. çev. s. 61.

Freud'un ısrarlı bir değinisiyle başlayabiliriz bu konuyu düşünmeye: Freud birkaç kez –daha *Haz İlkesinin Ötesinde*'den başlayarak, ama daha çok *Ben ve İd*'de ve *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda–, yaşamın "yaygara"sına karşıt olarak ölüm dürtüsünden "dilsiz" bir enerji diye söz ediyor.[22] Ölüm dürtüsü ile anlatımları arasındaki, arzu ile konuşma arasındaki –"dilsiz" sıfatıyla gösterilen– bu oransızlık bizi arzu anlambiliminin burada aynı anlamı taşımadığı konusunda uyarıyor. Ölüm arzusu yaşam arzusu gibi konuşmuyor. Ölüm sessizlik içinde iş görüyor. Biri dürtü biri anlam olmak üzere iki gönderme sisteminin eşdeğerliğine dayanan çözme yöntemi bu uğraktan itibaren bir zorlukla karşılaşmış oluyor. Oysa psikanalizin yorum yapmaktan, yani semptomların işleyişini güçlerin işleyişi olarak okumaktan başka kaynağı yoktur. Bu nedenle Freud son yapıtlarında serüvenci bir spekülasyon ile kısmi bir çözme işlemini yan yana koymakla yetinmiştir. Şu ya da bu "temsilcisi", ölüm dürtüsünün yalnızca bazı "kısımları"dır. Çözülen ile tahmin edilen arasında ise eşdeğerlik bulunmayacaktır.

Haz İlkesinin Ötesinde'de gerçekleşen hamleyi işleyen yazıların devamını ele alırken bu noktanın akılda tutulması gerekiyor. İki ayrı vurgu değişikliği gözlemlenebiliyor: Birincisi, *yineleme* eğiliminden *yok etme* eğilimine geçiş; ikincisi, daha *biyolojik* nitelikli anlatımlardan, daha *kültürel* nitelikli anlatımlara geçiş. Ancak, kuşkusuz, ölüm dürtüsü belirtilerinin buradaki devamı, spekülasyonun getirdiği anlam yükünü tüketmiyor. Hatta bu sessizlik bir yaygaraya çevrildiğinde temel önemdeki bir anlam yitmiş de olabilir. Freud bunun yanı sıra "ölüm dürtüsü"nden çok, "ölüm dürtü*leri*"nden söz etmeyi seçerek (Freud'un spekülasyonunu yeniden kurgularken bu noktayı dikkate almadık), hem büyük bir ifade çeşitliliği olanağını, hem de belirtilerin tümünü kapsamayan bir sıralama olanağını saklı tutmuş oluyor.

Haz İlkesinin Ötesinde'de ilk vurgu değişikliği son derece fark edilebilir bir durumdadır: Ölüm dürtüsünü işin içine katan, yineleme zorlanmasıdır; ancak, bu dürtüyü doğrulayan ve sağlamasını yapan, sadizm ve mazoşizm gibi iki şekil alabilen saldırganlıktır. Bu son iki örneğin anlamı aynı değildir ayrıca: Sadizm yeni kuramın bünyesine alınmakla yetinilmiş, mazoşizm ise yeni kuramın ışığı altında gereğince yeniden yorumlanmıştır.

Gerçekte sadizm kuramı çok eskidir; *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'den itibaren üç grup görüngüyü kapsar bu kuram: Bir yandan her tür normal ve bozulmamış cinsellikte az çok algılanabilen bir bileşene işaret eder, diğer yandan da bir sapkınlığa, asıl sadizme, başka bir

22. "Ölüm dürtüleri, doğa gereği dilsizdirler, yaşamın yaygarası ise esas olarak Eros'tan ileri gelir." GW XIII, s. 275; SE XIX, s. 46; Fr. çev. s. 203.

deyişle bu cinsel bileşenden bağımsız olmanın bir yoluna; üçüncü ve son olarak da genital öncesi bir örgenleşme, bu bileşenin egemen bir rol oynadığı sadik bir aşama söz konusudur.

Mazoşizmin durumu ise hayli farklı, çünkü şimdiye değin –*Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de ve "Dürtüler ve Gelgitleri"nde– mazoşizm ben'e karşı "dönmüş" bir sadizmden başka bir şey değildi. Şimdi ise bu mazoşizm biçimlerinde türev niteliğinde bir görüngü görüyor Freud: Bu biçimler yalnızca birer dönüş, birincil mazoşizme doğru birer gerilemedir Freud'a göre. Biraz ileride, bu noktanın bir üstben, vicdan ve suçluluk kuramının tamamlanabilmesi açısından nasıl bir önem taşıdığını göreceğiz.

Tüm bunlar birkaç satırda çizilmiş bir taslaktan ibaret: Freud 1920'de henüz kaynaşma (*Vermischung*) ve çözüşme (*Entmischung*) kavramlarını geliştirmemiştir. Bu kavramlarla daha sonra ölüm dürtüsünün cinsellikle olan işbirliğini ve ayrı olarak işlev görmesini açıklayacaktır.[23] Bu iki adım en azından ölüm dürtüsü ile belirtileri arasındaki uymazlığı açıkça gösteriyor; ölüm dürtüsünün belirtileri dürtünün bir nesne ilişkisi düzeyinde ortaya çıkışına işaret ediyor; ilk bakışta, ölüm dürtüsü olgusu yaşam dürtüsü olgusundan farklılık göstermiyor gibi. Sadizm ve mazoşizm bu noktada da yoruma elveriyor, çünkü yok etmek gibi özel bir "hedef"leri ve cinsel eş ya da ben gibi belirlenmiş "nesne"leri var. Ancak, yaşam dürtüsünün temsilcilerine benzeyen bu deyimlerde ölüm içgüdüsünün bütünüyle açık olduğunu söyleme olanağını veren hıçbir şey yok: *Fort-da* oyunu da, yineleme zorlanması da yıkıcılığa indirgenebilir gibi durmuyor. Yıkıcılık, ölüm dürtülerinden yalnızca *biri*.[24]

Bu ikili hareket (yineleme zorlanmasının yerini yıkıcılığın alması ve metabiyolojiden metakültüre geçiş) ancak *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda tamamlanıyor. Bununla birlikte, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin metabiyolojisinden *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun metakültürü arasındaki vazgeçilmez geçişi, *Ben ve İd*'in IV. ve V. bölümleri sağlıyor.

Ben ve İd'deki dâhice özellik, üç etken –ben, id, üstben– kuramını *Haz İlkesinin Ötesinde*'den alınma ikici dürtü kuramıyla, deyim yerindeyse, kapıştırmasında yatıyor. Bu karşılaşma, havada kalmış bir spekülasyondan gerçek bir çözme işlemine geçişe olanak sağlamıştır. Ölüm dürtülerini artık dogmatik bir mitoloji içinde yüz yüze ele almak yerine, id'in, ben'in ve üstben'in yoğunluğunda görmeye çalışacağız.

23. *Ben ve İd*, IV. Bölüm, "İki Dürtü Türü".

24. "Ölüm dürtüsü böylelikle kendini dış dünyaya ve diğer canlı varlıklara yöneltilmiş bir *yıkıcı dürtü* olarak –işin doğrusu, o da ancak kısmen olmak üzere– ifade ediyor." GW XIII, s. 269; SE XIX, s. 41; Fr. çev. s. 197.

Dürtülerin ikililiği, tam anlamıyla alırsak, yalmzca id'le ilgilidir; id'in bir iç savaşıdır.[25] Ancak, bu savaş, içgüdüsel temellerden yola çıkıp dağılarak ruhsallığın yüksek kısımlarında, "yüce" olanda patlamaktadır. Bu çözüşme süreci biyolojik spekülasyondan kültürel yoruma geçişi sağlamakta ve ölüm dürtüsünün tüm "temsilcileri"nin bu dürtünün bir iç ceza durumuna geldiği noktaya kadar seferber edilmesine olanak vermektedir.

Dolayısıyla "kaynaşma" ve "çözüşme" kavramlarının geliştirilmesi gerekmiştir. Bunlar da tıpkı "yatırım", "gerileme", hatta "sapma" gibi iktisadi kavramlardır. Freud bu kavramlara enerji türünden bir temel sağlamak için Hughlings Jackson'ın "işlevsel özgürleşme" kavramının akrabası olan bir kavrama başvurur: Dürtülerin çözüşmesi "yeri değiştirilebilir bir enerji açığa çıkarmakta ve kendi içinde nötr olan bu enerji erotik ya da yıkıcı nitelikte, nitel olarak farklılaşmış bir dürtüye eklenebilmekte ve o dürtünün toplam enerji yatırımını artırabilmektedir."[26] Peki şimdi düpedüz nicel olanla ilgili, serbest enerji/bağlı enerji ile ilgili spekülasyona geri dönmüş mü olduk? Buradaki tahmin niteliği yadsınabilecek gibi değil. Freud'un kendisi de gözlemliyor bunu: "Şu anki tartışmada ileri sürdüğüm, bir varsayımdan ibaret; sunulacak kanıtım yok. Yer değiştirebilen, nötr, ve ben'in içinde olduğu kadar id'in içinde de etkin olduğunda kuşku bulunmayan bu enerjinin libidodaki narsistik depodan, dolayısıyla cinsiyetsizleşmiş Eros'tan kaynaklandığı görüşü savunulabilir gibi görünüyor."[27] Bunun işareti, birincil süreçlerin belirgin özelliği olan "yer değiştirme"lerin gerektirdiği değişkenliktir.

Demektir ki bu "kaynaşma" ve "çözüşme" kavramları, dürtülerin enerjilerini farklı sistemlerde çalışan güçlerin hizmetine sunduğu durumlarda olup biteni enerji türünden dile getirmek amacıyla oluşturulmuş kavramlardır. Geçerli oldukları varsayılan enerjiler düzeyinde bile doğrulanabilir herhangi bir temele dayanmayışlarının nedeni budur. "Kaynaşma" ve "çözüşme", dürtülerin "temsilci"leri düzlemindeki yorum çalışmalarında ortaya çıkanın enerji dilindeki karşılığından ibarettir.

Ölüm dürtüsünün "temsilcileri"ni düzene sokmak istiyorsak, aşağıdan yukarıya, biyolojik olandan kültürel olana doğru yol almamız gerekir.

En aşağıda mazoşizmin erotik biçimine, acı çekmenin hazzına (*Schmerzlust*) rastlıyoruz. *Ben ve İd*'de pek az söz edilen bu konuya, "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"nda uzun uzadıya değiniliyor.[28] İnsan na-

25. *Yeni Konferanslar*'da, ikinci yerbetim ile ikici dürtüler kuramı, buradaki terimlerle bir araya getiriliyor.

26. GW XIII, s. 272-3; SE XIX, s. 44; Fr. çev. s. 200. 27. *Agy.*

28. "*Das ökonomische Problem des Masochismus*", GW XIII, s. 371-83; SE XIX, s. 159-70; Fr. çev. *Rev. fr. de psychanalyse*, II, 2, 1928.

sıl olup da acı çekmekten zevk duyma noktasına gelebilir? *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki gibi acının ya da hoşnutsuzluğun fazlası, yanetki (*Nebenwirkung*) olarak eşanlı libidinal uyarı (*libidinöse Miterregung*) yayar demek yeterli olmaz; böyle bir mekanizma, eğer varsa, fizyolojik bir dayanaktan başka bir şey sağlamaz; asıl bölüm başka yerde, tam anlamıyla dürtüsel olan düzeyde olup biter. Yıkıcılık dürtüsünün iki eğilime ayrıldığını varsaymak gerekir: Birincisi, bu dürtüyü zararsız duruma getirmek isteyen yaşam dürtüsünün baskısıyla, adaleler yoluyla dışarıya yöneltilen eğilimdir; cinselliğin hizmetine giren ve asıl sadizmi oluşturan yıkıcılık akımı budur; ancak, dışarıya akıtılmayan, "yukarıda sözünü ettiğimiz eşanlı cinsel uyarı tarafından libidinal açıdan eli kolu bağlanan" kısım erojen mazoşizmi, acı çekme zevkini oluşturur. Dolayısıyla, erojen mazoşizm, eşdeğer bir biçimde birincil sadizm ya da birincil mazoşizm olabilen bir yıkıcılığın içerideki "kalıntı"sıdır. Görüldüğü üzere bol miktarda bilinmez var önümüzde; ölüm dürtüsü libido tarafından nasıl "evcil"leştiriliyor (*Bändigung*) bilmiyoruz; libido yalnızca sadizmde, yani ölüm dürtüsünün dış nesnelere yönelen kısmında değil, aynı zamanda "kalıntı"da, içeride kalmış olanda, yani aşkın ve ölümün en ilkel "alaşımı" (*Legierung*, kaynaşımı) gibi görünen mazoşizmde de işleyiş halindedir. Libidinal düzenlemenin çeşitli aşamalarında art arda gelen "kaplamalar"da (*Umkleidungen*) kendini gösteren, mazoşizmdir: Yutulma korkusu (oral aşama), dövülme arzusu (sadik-anal aşama), hadım edilme fantazması (fallik aşama), edilgen çiftleşme fantazması (genital aşama). Demek ki "kaynaşma" ve "çözüşme", bir sorunun çözümünden çok bir güçlüğün adıdır.

Ben ve İd'de (V. Bölüm) etkenlerin ölüm göstergesi açısından yeniden okunmasından yararlanan, temelde, üstben kuramı oluyor. Anımsanacağı üzere üstben, psikanaliz açısından Oidipus karmaşasının bir türeviydi ve bu niteliğiyle id'e algısal ben'den daha yakın bir yapıydı. Ancak, üstben'in bir niteliği açıklamasız kalmıştı: Acımasızlığı. Bu tuhaf nitelik ilk bakışta kendisiyle ilgisi yokmuş gibi duran, terapiye direnç gösterme gibi başka şaşırtıcı görüngülerle bağlantılıdır. Ancak, bu direncin "ahlaki" bir yönünün bulunduğu, bir tür kendi kendisini acıyla cezalandırma tarzı olduğu, dolayısıyla, hastalıkta doyum bulan bilinçdışı bir suçluluk duygusuna tanıklık ettiği dikkate alınırsa, hem saplantılı nevrozu ve melankoliyi, hem normal vicdanın sertliğini, hem de tedaviye direnci içeren, tutarlı bir ağ ortaya çıkar. "Bilinçdışı bir suçluluk duygusu"ndan söz etme hakkı konusuna dönmeyelim. Önemli olan, Kusur ile Ölüm arasında bulgulanan bağlantıdır. Üstben ile id arasındaki akrabalığın en uç sonucu budur. Üstben'in dürtüsel niteliği, üstben'in hem Oidipus karmaşasından libidinal kalıntılar taşıdığını, hem de ölüm dürtüsünün "çözüşmesi" lehine yıkıcı öfkeyle dolu oldu-

ğunu sezdirmektedir. Bu durum çok ilerilere gidiyor; dipten gelen büyük karanlık güçlerin lehine, eğitimin, okumanın, "işitilmiş şeyler"in, kısacası vicdanın sözel temsilcilerinin önemini azaltmaya kadar. Freud, üstben nasıl oluyor da esas olarak suçluluk duygusunda kendini gösteriyor ve ben karşısında "yalnızca id'in davranabileceği kadar acımasız"[29] davranıyor diye soruyor. Melankoli vakası bizi üstben'in el altındaki tüm sadizmi ele geçirdiğini, yıkıcı bileşenin üstben'e sığınıp ben'e karşı yöneldiğini düşünmeye çağırıyor: "Şimdi üstben içinde hüküm süren, arınmış bir ölüm dürtüsü kültürüdür sanki..."[30]

Ölüm dürtüsü böylelikle üstben düzeyinde su yüzüne çıkarak, birdenbire, az önce "arınmış ölüm dürtüsü kültürü" adını verdiğimiz kültürün boyutlarını açığa vuruyor: Öyle görünüyor ki suçlu bir id ile zalim ve cezalandırıcı, aynı ölçüde de onur kırıcı bir vicdan arasında kalan ben, kendi kendisine işkence etmekten ya da saldırganlığını başkalarına yönelterek onlara işkence etmekten başka yol bulamamaktadır. Paradoks da buradan kaynaklanır: "Kişi dışarıya karşı olan saldırganlığına egemen olduğu ölçüde kendi ben idealinde de sert, yani saldırgan oluyor"[31]; sanki saldırganlığın başkasına ya da kendi kendisine dönmesi zorunluymuş gibi. Bu etik acımasızlığın dinsel uzantısı, acımasız bir biçimde cezalandıran üstün varlık yansıtmasında dolaysız olarak fark edilebiliyor.

Üstben'in bu acımasızlığını "erojen mazoşizm"e ilişkin önceki betimlemeyle karşılaştırırsak, ilk bakışta cinsellikle herhangi bir ilişki yoktur ve yıkıcılıkla üstben arasında, herhangi bir erotik aşama olmaksızın doğrudan bir bağlantıyı varsayabiliriz gibi görünüyor. Freud, "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"nda erotizm ile, tüm üstben alanını kapsamadığı bir gerçek olan "ahlaki mazoşizm" adını verdiği şey arasında gizli bağlar bulmaya çalışır.

Tedaviye gösterilen ısrarlı dirençlerde açığa çıkan ve daha doğru bir adlandırmayla cezalandırılma ihtiyacı (*Strafbedürfnis*) adı verilen bilinçdışı suçluluk duygusu, ahlaki mazoşizm ile erotizm arasındaki bu gizli bağı fark etme olanağını sağlar. Vicdan kaygısında açığa vurulan erotizm bağlantısı, üstben'in id'le arasında var olan, ana baba kaynaklı yasakla libidinal bağları nedeniyle sürdürdüğü derin akrabalıktan ileri gelir. Burada yinelemenin tam yeridir: Üstben, "id'in temsilcisi"dir (*Vertreter des Es*). Baba "imge"sinin yerini gitgide daha uzak ve gitgide daha kişidışı figürler aldıkça bu libidinal bağ da sonsuza değin gev-

29. GW XIII, s. 284; SE XIX, s. 54; Fr. çev. s. 212. Freud'un bazı saplantılı nevrozlardaki suçluluk duygusuna "gürültücü" (*überlaut, over-noisy*) adını vermesi ilginçtir: Esas olarak "sessiz" olan bu dürtünün "yaygaracı ses"lerinden biridir bu.

30. GW XIII, s. 283; SE XIX, s. 53; Fr. çev. s. 211. 31. *Agy.*

şeyebilir; ana baba temsilinden tümüyle koparmayı çok az kişinin başarabildiği, Yazgı'nın o karanlık gücüne kadar.

Ancak, bu benzetme bize aynı zamanda *Ben ve İd*'de savsaklanmış görünen ince ayrımları işin içine katma olanağını veriyor. Önce üstben sadizmi ile ben mazoşizmi ya da sözcüğün tam anlamıyla "ahlaki mazoşizm" arasındaki bir ince ayrım: *Ben ve İd*'de betimlenen şey, *üst-ben'in* "ahlakın bilinçdışı uzantısını oluşturan" (*eine solche unbewusste Fortsetzung der Moral*) sadizmidir. Ben'in bizzat cezalandırılma özlemi tam olarak aynı şey değildir; "erojen mazoşizm"in anlatımları arasında yer aldığını gördüğümüz "baba tarafından dövülme arzusu"yla bağlantılıdır o; dolayısıyla da, Oidipus karmaşasının yok edilmesinden, yani cinsiyetsizleştirilmesinden yola çıkan olağan vicdan hareketinin tersine, ahlakın yeniden cinselleştirilmesi anlamına gelir. Demektir ki, "sapma" düzleminde acı çekmekten alınan zevkin "yücelik" düzlemindeki dengi olan bu canavarca aşk-ölüm "kaynaşma"sını üretebilen şey, yeniden cinselleştirilmiş olan bir ahlakiliktir.

Her şeyi birbirine karıştırmanın nasıl da tehlikeli olacağı görülüyor: Olağan ahlak, acımasızlık (üstben'in sadizmi), ceza ihtiyacı (ben mazoşizmi). Bu üç eğilim (dürtülerin kültürel olarak bastırılması, sadizmin ben'e karşı dönmesi, asıl ben mazoşizminin güçlenmesi), korkutucu bir biçimde aynı yöne giden türden eğilimler; ancak, en azından ilke açısından farklılar birbirlerinden. Suçluluk duygusu dediğimiz şey bütün bunlardan yapılma ama, farklı farklı oranlarla.

Ben ve İd'deki analizleri "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"nda önerilen ayrımların ışığında yeniden incelersek şunu söylememiz gerekir: Yukarıdaki tanımlama, ben'in mazoşizminden ya da "ahlaki mazoşizm"den çok üstben'in sadizmiyle ilgilidir. "Üstben sadizmi"nin olağan bilinç karşıtlığı, yukarıda Oidipus karmaşasının yeniden cinselleştirilmesi olarak nitelediğimiz mazoşizminki kadar net midir? Bu konuda karara varmak daha güç. Bununla birlikte, Freud'un *Ben ve İd*'in V. Bölüm'ünde suçluluk duygusuyla ilgili iki hastalık (saplantılı nevroz ve melankoli) betimlemekle yetinmesi ve bu hastalıkların olağan ahlakla olan ortak benzerliklerinden çok, farklı oldukları noktaları sırasıyla göstermekle ilgilenmesi dikkat çekicidir. Üstben, su katılmamış ölüm dürtüsü kültürü olma özelliğini melankolide açığa vurmaktadır; intihar noktasına kadar. Saplantılı nevrozda ise tam tersine, ben, sevgi nesnelerini nefret nesnelerine dönüştürerek kendini kendi yıkıcılığına karşı korumaktadır. Ben, bir yandan kendisini sorumlu tutan üstben'in saldırılarına maruz kalırken, bir yandan da dışarıya yönelmiş olan bu benimsemediği nefrete karşı mücadele eder. İki cephede savaş veren ben'in sonu gelmez sıkıntıları buradan kaynaklanır. Saplantılı kişinin bu sıkıntıları, melankolikteki bu ölüm tapınması, olağan vicdanın cin-

siyetsizliğine mazoşizmle aynı derecede zıt mıdır? Öyle gibi görünmüyor. Ancak, tablo yine de endişe verici: Gerçekten de, "üstben sadizmi", erotik bir aşama içermese bile, ölüm dürtüsünün sadizme doğrudan katılması anlamına geliyor ve ölümcül yüceltme adı verilebilecek olan şeyi gerçekleştiriyor. Çözüşme, cinsiyetsizleşme ve yüceltme arasında yapılacak bir karşılaştırmanın uyandırdığı fikir budur. Üstben sadizmi, yıkıcılığın yüceltilmiş bir biçimini temsil etmektedir. Çözüşme yoluyla cinsiyetsizleştirilmiş olduğu ölçüde üstben lehine seferber edilebilir duruma gelen bir biçimdir bu ve tam da o zaman "katışıksız ölüm dürtüsü kültürü" durumuna gelmektedir. Bu nedenle, sadizmin cinsiyetsizleşmesi, mazoşizmin yeniden cinselleşmesinden daha az tehlikeli değildir.[32]

Korkutucu bulgu budur işte: Ölüm dürtüsü de yüceltilebilir türdendir. Bu iç karartıcı tabloyu tamamlamak için belki bütün bu sürecin dürtüsel temelini atanın esas olarak hadım edilme korkusu olduğunu söylemek gerekiyor. Gerçekten de, alıntıladığım son metin ile, Freud'un hadım edilme-"vicdan kaygısı" akrabalığını ele alan değinisini karşılaştırmak isterim ("Oidipus Karmaşasının Çözülmesi"nde hadım edilme korkusuna atfedilen rol anımsanacak olursa, hatırı sayılır önemde bir değinidir). *Ben ve İd*'in sonunda şöyle demiştir Freud: "Ben idealine dönüşen üstün varlık eskiden hadım etme tehdidinde bulunmuştu; bu hadım edilme korkusu, bir olasılık, daha sonraki vicdan kaygısının gelip etrafında birikeceği çekirdektir; vicdan kaygısı olarak kalıcılaşan, bu korkudur."[33]

Dolayısıyla, bizim yanılsamaların oluşumunu bağladığımız korku, sözcüğün tam anlamıyla insani olan bu korku, bu vicdan kaygısı da (*Gewissenangst*) ölüm dürtüsü dışında anlaşılmaz olarak kalmaktadır.

3. EROS İLE THANATOS ARASINDA KÜLTÜR

Yeni dürtüler kuramının, kültürün yorumlanması üzerindeki en dikkate değer etkisini ele almış değiliz henüz: Üstben'in normal olanla patolojik olan arasındaki sınırda yer alan yıkıcılığı, bireysel vicdanın bile-

32. "Ancak, [ben'in] yüceltme çalışması dürtülerde çözüşmeye ve üstben'deki saldırgan dürtülerin serbest kalmasına yol açtığı için, ben'in libidoya karşı verdiği kavga onu kötü muamelelere ve ölüm tehlikesine açık bir duruma getirir. Üstben'in darbeleri altında acı çeken, hatta yerle bir olan ben, tekhücrelilerin kendi yarattıkları ayrışma ürünleri tarafından yok edilmesine benzer bir yazgıya uğrar. Üstben'de işleyiş halinde olan ahlak, terimin iktisadi anlamıyla böyle bir ayrışmanın ürününden ibaret gibi görünmektedir." GW XIII, s. 287; SE XIX, s. 56-7; Fr. çev. s. 215.

33. GW XIII, s. 288; SE XIX, s. 57; Fr. çev. s. 216.

şenlerinden yalnızca biridir. Oysa ölüm dürtüsü bizzat kültürün yeniden yorumlanmasını içermektedir; kültür için yukarıda *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin ilk bölümlerinden hareketle verdiğimiz tanım ile bu tanımın *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun III-V. bölümlerinde yinelenen biçimi arasındaki çatışma, kültür kavramının ölüm dürtüsü karşısında hem derinleştiğine hem de birleşik duruma geldiğine tanıklık ediyor.

Freud, kuşkusuz, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda kültüre ilişkin salt iktisadi bir tanım verme kaygısını en az *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ndeki kadar gütmektedir; ancak, burada kültür görüngüsünün iktisadı da, genel bir stratejiyle, "ölüm karşısında Eros" stratejisiyle olan ilişkisinde derin bir biçimde yenilenmiş durumdadır.

Uygarlığın Huzursuzluğu'nda kültürün iktisadi yorumu konusundaki bu sıçramayı inceleyelim.

Söz konusu yorum iki aşamalı: Önce, ölüm dürtüsüne başvurulmadan söylenebilecek olan her şey söyleniyor, sonra bu dürtü devreye girmeden söylenemeyecek olanlara geliyor sıra.

Freud'un bu denemesi, kültürün trajik yönüne girdiği dönemecin berisinde hesaplı bir iyicillikle yol alıyor; kültürün iktisadı genel bir "erotika" adı verilebilecek olan şeyle örtüşüyor gibi burada. Bireyin güttüğü amaçlar ve kültüre can veren amaçlar, Eros'un bazen yakınlaşan bazen de birbirinden uzaklaşan birer figürü olarak ortaya çıkıyor: "Kültür süreci yaşam sürecinin gerçekliğin isterleri doğrultusunda Eros tarafından dayatılıp Ananke tarafından ivedi kılınan bir görevin etkisiyle uğradığı değişikliklere karşılık verecektir; bu görev, tek tek insanların karşılıklı libidinal ilişkileri yoluyla sağlamlaşmış bir topluluk olarak birleşik duruma getirilmesi görevidir."[34] Demektir ki gruplar arasındaki iç bağlantıyı sağlayan ve bireyi haz arayıp acıdan (dünyanın, kendi bedeninin ve diğer insanların çektirdiği üçlü acıdan) kaçmaya götüren hep aynı "erotika"dır. Kültürün gelişmesi, tıpkı bireyin çocukluktan erişkinliğe doğru büyümesi gibi, Eros ile Ananke'nin, aşk ile işin meyvesidir. Hatta şöyle dememiz gerekir: İşten çok da, aşkın meyvesi, çünkü doğayı sömürmek için çalışmada birleşmek gerekliliği, bireyleri tek bir toplumsal bünye olarak birleştiren libidinal bağın yanında pek küçük kalır. Dolayısıyla, aynı Eros hem bireysel mutluluk arayışına hayat vermekte, hem de insanları gitgide daha büyük gruplar halinde birleştirmek istemektedir. Gelgelelim, kısa sürede bir paradoks çıkmaktadır ortaya: Kültür, doğa karşısındaki örgütlü mücadele olarak, bir zamanlar tanrılara ait olan gücü insanlara vermektedir. Ancak, tanrılara benzemek insanlara yetmemektedir: Uygarlığın huzursuzluğu...

Neden peki? Kuşkusuz, bireyle toplum arasındaki bazı gerilimleri

34. GW XIV, s. 499-500; SE XXI, s. 139; Fr. çev. s. 73-4.

yalnızca bu genel "erotika" temelinde açıklayabiliriz; ancak, kültürü trajik kılan ağır çatışmayı böyle açıklayamayız. Örneğin, aile bağlarının büyük gruplar biçimindeki yaygınlaşma karşısında direnç göstermesi kolaylıkla açıklanabilir; her ergene, bir ilişki çevresinden diğerine geçiş ister istemez daha eski ve daha sınırlı olan çevreyle bağların kopması gibi görünür. Dişil cinsellikteki bir şeylerin de libidinal enerjinin kişiye özel cinsellikten toplumsal amaçlara aktarılmasına direndiği anlaşılmaktadır. Böyle çatışmalı örnekler vermek yönünde çok daha ileriye gidilip yine de köklü bir çelişkiye rastlanmayabilir. Bilindiği üzere kültür, her tür cinsel zevke özveriler dayatır: ensest yasağı, çocuk cinselliğine sansür, cinselliğin çatık kaşlı bir biçimde meşru ve tekeşli dar kalıplara yöneltilmesi, dölleme buyruğunun dayatılması, vb. Ancak, bu özveriler ne denli zor, bu çatışmalar ne denli içinden çıkılmaz olursa olsun, gerçek bir uzlaşmaz çelişki ortaya çıkarmıyorlardır henüz. Olsa olsa şu denebilir: Birincisi, libido tüm eylemsizlik gücüyle, kültürün kendisine dayattığı eski konumlarını terk etme görevine karşı direnir; ikincisi, toplumu oluşturan libidinal bağ, enerjisini kişiye özel cinsellikten alır; özel cinselliği işlev yitimi tehlikesiyle karşı karşıya bırakacak noktalara kadar. Ancak, bütün bunlar o kadar az "trajik"tir ki bireysel libido ile toplumsal bağ arasında bir tür silah bırakma ya da bileşim düşü görebiliriz.

Demek ki soru yeniden karşımıza çıkıyor: İnsan mutlu olmayı neden başaramıyor? Kültürlü varlık olarak insan neden doyumsuzdur?

Analiz burada bir dönüm noktasına geliyor. Kişi bu noktada, komşunu da kendin gibi seveceksin gibi saçma bir buyrukla, düşmanlarını sevmek gibi olanaksız bir istekle, kötüye karşı direnme, öbür yanağını çevir gibi tehlikeli bir komutla karşı karşıyadır. Aşkı israf eden, kötüye prim veren, itaat edecek sakınımsız kişiyi yıkıma götüren komutlar ve isteklerdir bunlar. Ancak, *buyruk kipinin akıldışılığının* arkasında saklı olarak hakikat, basit erotikanın yakalayamadığı bir dürtünün akıldışılığıdır:

> Tüm bunların arkasında yatan ve bile bile yadsıdığımız hakikat payı şöyle özetlenebilir: İnsanlar sevilmeye susamış yürekleriyle, olsa olsa saldırı durumunda kendilerini savunacak iyi yaratıklar değildir; tam tersine, kendisiyle ilgili dürtü verilerinin içinde yüksek miktarda saldırganlık bulunduğu kabul edilmesi gereken varlıklardır. Gerçekten de, insan, komşularını, başkalarına saldırma ihtiyacını tatmin etmek, karşılığını vermeden emek sömürmek, rızası olmayanı cinsel açıdan kullanmak, başkalarının mallarına el koymak, başkalarını hor görmek, acı çeker duruma getirmek, kurban etmek ve öldürmek eğilimindeki kimseler gibi görür. *Homo homini lupus* [insan insanın kurdudur]...[35]

35. GW XIV, s. 470-1; SE XXI, s. III; Fr. çev. s. 47.

İnsanlar arası ilişkileri bu biçimde bozan ve toplumun kusursuz bir adalet dağıtıcısı olmasını gerektiren dürtü, fark edilmiş olacağı üzere ölüm dürtüsü, burada insanın insana karşı birincil düşmanlığı olarak tanılanmaktadır.

Ölüm dürtüsüyle birlikte Freud'un bundan böyle "kültür karşıtı dürtü" adını vereceği şey de ortaya çıkmış oluyor. Bundan böyle toplumsal bağlar *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*'ndeki gibi bireysel libidonun basit uzantıları gibi görülemeyecek, dürtüler arası çatışmanın dile gelişi sayılacaktır:

> İnsanlardaki doğal saldırganlık dürtüsü, her insanın herkese, herkesin de her insana duyduğu düşmanlık, bu kültür programına karşı durmaktadır. Bu saldırganlık dürtüsü, Eros'la yan yana olduğunu bulduğumuz, dünya egemenliğini Eros'la paylaşan ölüm dürtüsünün türevi ve başlıca temsilcisidir. Bana öyle geliyor ki bu noktadan itibaren kültürün evrimi sözünün anlamı bizim için bilinmez olmaktan çıkıyor: Eros ile ölümün, yaşam dürtüsü ile yıkım dürtüsünün arasındaki savaşı, bu dürtüler insan türü içinde kendilerine yol açarken göstermelidir bize bu evrim. Tüm yaşam esas olarak bundan ibarettir; bundan böyle, uygarlığın evrimini insan türünün var olma kavgası olarak betimleyebiliriz. Ve dadılarımızın *Eiapopeïa vom Himmel*'i söyleyerek yatıştırmak istedikleri, işte bu devler arası kavgadır.[36]

Demek ki kültürün kendisi de yaşam ile ölümün bulunduğu büyük kozmik sahneye taşınmış oluyor. Buna karşılık, "suskun" dürtü kendi "türevi"nde ve "başlıca temsilcisi"nde konuşuyor. Ölüm, kültür kuramı öncesinde henüz görünürde yoktur; ölümün kendini göstereceği alan kültürdür. Bu nedenle, salt biyolojiye dayalı bir ölüm dürtüsü kuramı spekülatif kalmak zorundadır. Bu spekülasyonun bir açıklama sürecine dönüşmesi ancak nefretin ve savaşın yorumu içinde olacaktır.

Dolayısıyla ölüm dürtüsü biyolojik, ruhsal ve kültürel olmak üzere üç düzeyde azar azar açığa vurulacaktır. Önce Eros'un karmaşıklığı içinde fark edilen ölüm dürtüsü, sadik bileşimiyle maskelenmiş olarak kalacak, bazen nesne libidosuna katılacak, bazen narsistik libidonun fazla yüklenmesine neden olacaktır. Eros seferber olup canlıyı kendisiyle, ben'i nesnesiyle, son olarak da bireyleri gitgide daha büyük gruplarla birleştirdikçe, ölüm dürtüsünün uzlaşmazlığı da sessizliğini gitgide daha az sürdürecektir. Eros ile Thanatos arasındaki kavganın ilan edilmiş bir savaşa dönüşmesi de bu sonuncu düzeyde olup biter. Freud'un deyişiyle, savaş ölümün yaygarasıdır. Ancak, spekülasyonun mitik yönü hafiflemiş değil burada: Ölüm, şeytani olduğu kadar, şeytana inanmakla da ilgili görünüyor artık: Freud, ölümden söz etmek için

36. GW XIV, s. 481; SE XXI, s. 122; Fr. çev. s. 57. *Eiapopeïa vom Himmel*, Heine'nin *Deutschland*'ından aktarmadır: I. Şarkı, 7 numaralı kıta.

Mefistofeles'in sesini ödünç alıyor şimdi; Eros'u örneklemek için Platon'un *Şölen*'ini andığı gibi.

Ölüm dürtüsüne ilişkin kültürel yorumun biyolojik spekülasyona hatırı sayılır yansımaları olmuştur. Son meyvesi, suçluluk duygusuyla ilgili olarak verilen ve *Ben ve İd*'deki bireysel ruhbilim çerçevesinde yapılandan hayli farklı olan yorumdur. Bu denemede suçluluk duygusu üstben'in acımasızlığı ve melankoli ile saplantılı nevrozun sadik ya da mazoşist özellikleri arasındaki benzerlik nedeniyle patoloji yönüne doğru çekilmişken, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun VII. ve VIII. bölümleri, suçluluk duygusunun kültürel işlevini vurgulamaktadır. Bu duygu artık kültürün libidoya karşı değil, saldırganlığa karşı yararlandığı bir araç olarak ortaya çıkmaktadır. Önemli bir cephe değişikliğidir bu. Eros'un çıkarları şimdi artık, ölümcül bencilliğin yuvası olan ben'e karşı kültür tarafından temsil edilmekte, kültür benim başkalarına yönelen şiddetimi boşa çıkarmak için benim kendi kendime yönelen şiddetimden yararlanmaktadır.

Suçluluk duygusuna ilişkin bu yeni yorum tüm vurguların yer değiştirmesi anlamına geliyor. Ben açısından ve "bağımlılık ilişkileri" (*Ben ve İd*, V. Bölüm) çerçevesinde bakıldığında, üstben'in sertliği aşırı ve tehlikeli gibi görünüyordu daha önce. Bu nokta doğruluğunu koruyor ve psikanalizin görevinde bu açıdan bir değişiklik olmuyor: Görev hep söz konusu sertliğin hafifletilmesidir. Ancak, kültür açısından ve insanlığın genel çıkarları adını verebileceğimiz şey açısından bakıldığında bu sertlik yeri doldurulamayan türdendir. Dolayısıyla, suçluluk duygusuna ilişkin iki okumayı vurgulamak gerekiyor: Bu duygunun, bir başına vicdan açısından bakıldığında ortaya çıkan iktisadı ile kültür görevi açısından bakıldığında ortaya çıkan iktisadı birbirini tamamlıyor. İlk okuma ikincisi tarafından o kadar az iptal edilmiş ki Freud o okumayı *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda, VII. Bölüm'ün başında yeniden anımsatıyor. Ancak, ikinci okumaya göre kültürün bireyden istediği başlıca vazgeçme, arzunun kendisinden değil, saldırganlıktan vazgeçmedir. Böyle bir durumda vicdan kaygısını ben ile üstben arasındaki gerilimle tanımlamak artık yeterli olmayacak, kaygının kendisini aşk-ölüm gibi daha büyük bir sahneye aktarmak gerekecektir. "Suçluluk [diyeceğiz bundan böyle], çiftdeğerlilik çatışmasının, Eros ile yıkıcılık ya da ölüm dürtüsü arasındaki sonsuz kavganın anlatımıdır."[37]

İki okuma hem üst üste binmiş hem de iç içe geçmiş durumda: Suçluluğun kültürel işlevi, vicdan kaygısının ruhsal işlevinden geçiyor; bireysel ruhbilim açısından bakıldığında suçluluk duygusu –en azından yarı patolojik biçimiyle–, üstben'in üstlendiği içselleştirilmiş saldırgan-

37. GW XIV, s. 492; SE XXI, s. 132; Fr. çev. s. 67.

lığın ben'e yönelmesinin bir sonucundan ibaret gibi görünüyor. Bu duygunun tüm iktisadı ise ancak cezalandırma ihtiyacının yeri kültürel açıdan yeniden saptandığında ortaya çıkmaktadır: "Demektir ki uygarlık bireyi zayıflatıp silahsızlandırarak ve tıpkı fethedilmiş bir kente kurulan garnizon gibi bireyin kendi içinde kurulu bir makam aracılığıyla gözetlenmesini sağlayarak ondaki tehlikeli saldırma iştahını denetim altına almaktadır."[38]

Böylelikle kültürel yaşama özgü "huzursuzluğun" orta yerine gelmiş olduk. Suçluluk duygusu şimdi dürtü ikililiğinde kök salan çiftdeğerlilik çatışmasını içselleştirmektedir. Bu nedenle, bu duyguyu çözmek için tümünün en köklüsü olan o çatışmaya kadar gitmek gerekir: "Dolayısıyla, kültürün doğurduğu suçluluk duygusunun suçluluk duygusu olarak algılanmaması, büyük ölçüde bilinçdışı kalması ya da insanların başka güdülere atfetmeye çalıştığı bir huzursuzluk (*Unbehagen*), hoşnutsuzluk (*Unzufriedenheit*) olarak kendini göstermesi anlaşılabilir bir şeydir."[39] Bu duygunun olağanüstü karmaşıklığı, dürtüler arası çatışmanın kendini etkenler düzeyindeki bir çatışmayla ifade etmesidir. *Ben ve İd*'deki yorumun iptal edilmeyip yeni yorumun bünyesine alınmasının nedeni budur.

Oidipus karmaşasının birey ya da tür ölçeğinde yorumlanması konusunda da aynı şeyi söyleyebiliriz; Oidipus durumuna özgü çiftdeğerlilik işleyişi de (ana baba etkenine yönelik aşk ve nefret) yaşam ve ölüm dürtülerinin oluşturduğu büyük çiftdeğerlilik işleyişine dahil. İlkel baba katli ve pişmanlık kurumu ile ilgili olarak Freud'un farklı dönemlerde geliştirdiği kısmi oluşumsal düşünceler bir başlarına ele alınırlarsa bazı noktalarda, en azından aynı zamanda "ölümcül kaçınılmazlık"[40] özellikleriyle ortaya çıkan bir duygunun tarihe kattığı olumsallık nedeniyle sorunlu kalıyor. Bu gelişmenin olumsallığı, oluşumsal açıklamada yeniden canlandırıldığı biçimiyle, o açıklamanın kendisinin de kültür olgusuna egemen olan büyük çatışmalara bağımlı olduğu noktadan itibaren azalmaya başlıyor. Oidipus epizodunda kültürel çerçeve hizmeti gören ailenin kendisi de Eros'un bağlar kurmak ve birleştirmek yönündeki büyük girişimlerinin bir figüründen ibarettir. Bu nedenle, Oidipus epizodu pişmanlık kurumuna giden tek yol değildir.

Dolayısıyla, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun sonunda suçluluk duygusunun yeniden yorumlanması, ölüm dürtüsünün art arda ele aldığımız figürleri içinde en ileri nokta olarak ortaya çıkıyor. Bireyi körelten

38. GW XIV, s. 483; SE XXI, s. 124; Fr. çev. s. 58-9.

39. GW XIV, s. 495; SE XXI, s. 135; Fr. çev. s. 70.

40. *Die verhängnisvolle Unvermeidlichkeit des Schuldgefühls*, GW XIV, s. 492; SE XXI, s. 132; Fr. çev. s. 67.

kültür, ölümü aşkın hizmetine sunmakta ve yaşam ile ölüm arasındaki ilk ilişkiyi tersine çevirmektedir. *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki kötümser formüller anımsanacaktır: "Her yaşamın hedefi ölümdür"... "korunma dürtülerinin işlevi organizmanın ölüm yönünde kendi yolunu izlemesine göz kulak olmaktır... demek ki bu yaşam bekçileri başlangıçta aynı zamanda ölümün sadık hizmetkârlarıydı." Ancak, aynı metin, bu can alıcı noktaya ulaştıktan sonra geri dönüyordu: Yaşam dürtüleri ölüme karşı mücadele eder. Şimdi de kültür ölüme karşı yaşamın ağır basması yönündeki büyük girişim olarak ortaya çıkmaktadır. En yüce silahı ise dışsallaştırılmış şiddete karşı içselleştirilmiş şiddeti kullanmaktır, en yüksek kurnazlığı ise ölümü ölüme karşı çalıştırmak.

Freud kültür kuramının böylece suçluluk duygusunun yeni yorumuyla tamamlanmasını açıkça istemiştir belli ki: Bu duyguyla ilgili tartışmalara beklenmedik derecede çok yer ayırdığı için özür dileyerek şöyle diyor: "Bu tartışma, yazdıklarımın yapısını bozmuş olabilir; ama asıl niyetim suçluluk duygusunu kültürün gelişmesindeki ana sorun olarak sunmak ve kültürdeki ilerlemeyi neden bu duygunun güçlenmesi sonucu ortaya çıkan bir mutluluk yitimiyle ödemek gerektiğini göstermekti."[41]

Freud kültürün bu kurnazlığını örneklerken, yorumunu desteklemek için Hamlet'in monoloğundaki ünlü dizeyi alıntılıyor: "*Thus conscience does make cowards of us all* (Böylelikle vicdan hepimizi korkak kılar)." Ancak, aynı zamanda ölümün ölümüdür bu "korkaklık"; Eros için çalışan kültürün, tıpkı fethedilen kentlerdeki gibi bireyin yüreğindeki "garnizon"a yerleştirdiği casusun eseridir. Çünkü, son çözümlemede "uygarlığın huzursuzluğu" demek, "uygarlığın doğurduğu suçluluk duygusu"[42] demektir.

41. GW XIV, s. 493-4; SE XXI, s. 134; Fr. çev. s. 68.
42. GW XIV, s. 495; SE XXI, s. 135; Fr. çev. s. 70.

III. Sorgulamalar

Bu bölümde Freud'un kapatmaktan çok açtığı sorulardan bazılarını bir araya getirerek ona olan saygı borcumu yerine getirmek istiyorum. Kendisiyle aynı fikirde olunmamasına ya da görüş ayrılığına pek az hoşgörü gösteren bu ustanın kesinleyici tonuna, hatta uzlaşmazlığına karşın, Freudcu öğretinin son aşaması belirli sayıda yanıtlanmamış soruya açılıyor. Biz bu soruların geçici bir bilançosunu çıkarmaya çalışacağız:

1. Ölüm dürtüsü daha belirgin bir duruma gelip en sonunda kültür düzeyinde yıkıcılık dürtüsü biçiminde açığa çıktıkça bizim de onu gitgide daha iyi tanıdığımız kesin mi? Biyolojik spekülasyonda, kültürel açıklama işleminden geçmeyen ve hâlâ üzerinde düşünülmesi gereken başka bir şey yok mudur? Son olarak, Freudcu öğretide olumsuzluk nedir?

2. Hazla ilgili en kesin tezlerimizden de kuşkulanmamız gerekmiyor mu? Biz hazzı hep "yaşamın bekçisi" saydık: Hazzın bu sıfatla dile getirdikleri, gerilimlerin azalmasından ibaret olmasın? Hazzın yalnızca ölümle değil, yaşamla da arasında çıkar ortaklığı olması gerekiyorsa, haz dediğimiz şey gerilimlerin azaldığına ilişkin ruhsal belirtiden daha başka bir şey olmalı değil midir? Evet, sonuçta hazzın ne anlama geldiğini biliyor muyuz?

3. Son bir nokta olarak, yanılsamanın ve avunmanın ötesindeki bir bilgeliği haber veriyor görünen gerçeklik ilkesi nedir aslında? Bu zihin berraklığı ile onu hareleyen kötümser ve ağırbaşlı yalınlık sonuçta aşk ve ölüm dramaturjisine çağrı çıkarır görünen yaşam aşkıyla nasıl uyum içinde olabiliyor? Freudcu öğreti sonuçta felsefi bir ton birliğine kavuşuyor mu, yoksa sonsuza değin ilk varsayımlarının bilimciliği ile Eros'un onu yönelttiği ve belki de arzu evrenini keşfeden direşkenliğe her zaman yaşam vermiş olan *Naturphilosophie* arasında bölünmüş olarak mı kalıyor?

Bize göre Freud'un son okumasının ulaştığı üç sorunun anlamı böyle: Ölüm dürtüsü nedir ve bu dürtü ile *olumsuzluk* arasında nasıl bir ilişki vardır? Haz nedir ve haz ile *doyum* arasında nasıl bir ilişki vardır? Gerçeklik nedir ve onunla *zorunluluk* arasında nasıl bir ilişki vardır?

1. OLUMSUZLUK NEDİR?

Ölüm dürtüsü pek çok açıdan sorunsal bir kavram:

Sorunsal olan ilk nokta, spekülasyon ile yorum arasındaki ilişki. Hiçbir okur bu spekülasyonun kararsızlık, dolambaçlılık ve sözcüğün tam anlamıyla "aksak"lık[1] niteliklerine ve içerdiği varsayımlar dizisine duyarsız kalamaz. Freud'un kendisi de bu varsayımlara ne ölçüde inandığını bilmediğini söylüyor.[2] Bir başka yerde de iki bilinmeyenli bir eşitlikten söz ediyor.[3] Ayrıca, önceki bir durumu yeniden canlandırma eğiliminin, karanlıklardaki bir ışık ışınına benzemekle birlikte, "bilimsel bir açıklama olmaktan çok, bir mit" olduğunu söylüyor.[4] Freud'un başka hiçbir kitabı *Haz İlkesinin Ötesinde* kadar serüvenci değildir. Nedenini anlamak zor değil: Dürtülere ilişkin her tür *doğrudan* spekülasyon, temsilleri dışında, mitiktir. Dürtülere ilişkin üçüncü kuram ise, dürtüler katmanına ulaşma savında olduğundan, öncekilerden de daha mitiktir. Ben'in dürtüleriyle genel bir zıtlık içinde olan ilk libido kavramı, dürtünün çeşitli gelgitlerinde ya da değişmelerinde önceden varsayılan birleştirici kavramdı. Nesne libidosu ile ben libidosunu bir araya getiren ikinci libido kavramı ise birincisinden daha genişti, çünkü libidinal yatırımların çeşitli dağılımlarını denetimi altında tutuyordu. Yaşam ve ölüm ile ilgili spekülasyon gelip bu iki libido kavramının ardında yerini aldı; varsayımın göndermede bulunduğu "örnekseme, bağlılaşım ve bağlantı"[5] ağı, öncekinden çok daha gevşek olmak üzere. Kendisini açığa çıkarmaya yarayacak olan görüngüyle orantısız bir spekülasyon. Freud, ölüm dürtüsü varsayımının, kendisini, yineleme zorlanmasıyla ilintili olguların önemini büyütmeye yönelttiğini kabul ediyor.[6] Bu temel görüngüye katılan diğer tüm olguların, gerektiğinde başka türlü yorumlanabileceğini daha önce görmüştük.

Bu nedenle, bizim incelememizin devamı, spekülasyon düzleminde ortaya konmuş olanın, örneksemeli yorum düzleminde ve azar azar, kısmi bir biçimde yeniden ele geçirilmesinden oluştu. Ancak, yorumla ilgili olarak başlangıçtaki spekülasyon fazlalığının bilincinde olmamız gerekiyor. Söz konusu denemenin bilgibilimsel açıdan en belirgin özel-

1 Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin sonuç bölümünde, El Hariri'nin *Makamat*'ından iki Doğulu dize alıntılıyor: "Uçarak kavuşamadığımıza aksayarak kavuşmalıyız... Böyle denmiştir Kitapta, aksamak günah değil."

2. *Haz İlkesinin Ötesinde*, GW XIII, s. 64; SE XVIII, s. 59; Fr. çev. *Essais de psychanalyse* içinde, s. 68.

3. GW XIII, s. 62; SE XVIII, s. 57; Fr. çev. s. 66. 4. *Agy.*

5. GW XIII, s. 66; SE XVIII, s. 60; Fr. çev. s. 70. 6. *Agy.*

liği budur. Bu spekülatif anlam fazlalığı, esas olarak, harekete geçirilen varsayımların doğrudan metabiyolojik nitelikli olmasından ileri gelmektedir: "Biyoloji gerçekten sınırsız olanaklar diyarıdır."[7] Ancak, bu metabiyolojinin kendisi de, Weismann'la ve tekhücrelilerin ölümüyle ilgili tartışmalara karşın, bilimsel olmaktan çok mitiktir. Mitik nitelikli Eros adı bile bilimcilerden çok şairlerin, eleştirel düşünürlerden çok spekülasyoncu düşünürlerin yakınında olduğumuzu gösteriyor. Alıntılanan tek felsefi metnin Platon'un *Şölen*'indeki mitik bölüm (Aristofanes'in ilkel androjenle ilgili söylevi) olması rastlantı değil; kötücül bir tanrının bölüp dağıttığını Eros'un yeniden birleştirmek istediğini öğreten kişi, bir "filozof-şair". Ayrıca, Eros "tüm canlı şeyleri bir arada tutan", "her şeyi koruyup saklayan"[8] gibi adlarla anıldığında, Sokrates öncesinin bir düşünürünü işitir gibi olmuyor muyuz?

Freud neden metabiyoloji, spekülasyon ve mitoloji alanlarına girişmiş olabilir? Böyle hem kesin hem de ikircimli bir tavırla? Freud'da kuramın her adımda ve her zaman yorumu aştığını söylemek yeterli olmaz. Sorun oluşturan nokta, bu metabiyolojinin yarı mitik niteliğidir. Belki de Freud'un en eski arzularından birini, ruhbilimden felsefeye gitme arzusunu yerine getirdiğini ve böylelikle tüm düşüncesinin, ilk varsayımlarındaki mekanik bilimciliğin olsa olsa maskelemeyi başardığı romantik istemini serbest bıraktığını varsaymak gerekmektedir.

Böylelikle, bu denemedeki en kuşkulu nokta aynı zamanda en açığa vurucu nokta durumuna geliyor: Bilimsel bir kılığa bürünmüş ya da bilimsel bir mitolojiyle kaplanmış olan şey, Freud'un gençken Goethe'de hayran olduğu *Naturphilosophie*'nin, olduğu gibi yeniden su yüzüne çıkışıdır.

Peki bu durumda bütün bir libido kuramının *Naturphilosophie*'ye bağımlı duruma geldiği ve Freudcu öğretinin bütünü itibariyle bilinç felsefesine karşı doğa felsefesinin protestosu olduğu söylenemez mi? Arzunun, semptomlarından, fantazmalarından ve genel olarak göstergelerinden sabırla *okunması*, libido, dürtü ve arzu *varsayımının* yerini hiçbir zaman tutamıştır. Freud, insanın söz olmadan önce arzu olduğu görüşündeki düşünürlerdendir.[9] İnsan sözdür, çünkü arzunun ilk anlambilimi kuruntudur ve insan bu ilk çarpıtmayı bir türlü eski durumuna getirememiştir. Durum buysa, o zaman Freudcu öğreti baştan başa, dizginlemek için boşuna çaba gösterdiği "arzu mitolojisi" ile, daha "Proje"den itibaren kendi içeriğini aşan "ruhsal aygıtın bilimi" arasın-

7. *Agy.*

8. GW XIII, s. 54 ve 56; SE XVIII, s. 50 ve 52; Fr. çev. s. 58 ve 60.

9. "Diyalektik"te, Freud'daki *libido* kavramını Spinoza'daki *conatus* ve Leibniz'deki *appétition* [iştah, istek, arzu] kavramıyla, hatta Schopenhauer'deki *istenç* ve Nietzsche'deki *güç istenci* kavramıyla karşılaştırmayı önereceğiz.

daki çatışmadan besleniyor demektir.[10] Bu bölümün sonunda aynı sağır çatışmanın yeniden su yüzüne çıktığını göreceğiz; bu kez başlangıçtaki varsayımlar düzeyinde değil, sonul bilgelik düzeyinde olmak üzere.

Ancak, ölüm dürtüsündeki anlam fazlası, en spekülatif anlatımlarıyla ele alındığında, biyolojik, ruhsal ve kültürel anlatımlarına oranla, bu tuhaf kavramın sorunsal yönlerinden birini daha açığa vuruyor. Taşıdığı tüm anlamın kültürel yoruma bütünüyle geçtiği kesin mi bu kavramın? Öyle görünüyor ki spekülasyonda yoruma oranla bulunan anlam fazlası, bir kuram kusurunun işareti değil; tam tersine, "Değilleme" konulu daha sonraki soruşturmalarımızda önereceğimiz üzere, ölüm dürtüsünün azar azar belirlenip sonuçta yıkıcılığa, karşıkültüre dönüşmesinin belki de başka bir olası anlamı gizlemekte olduğuna işaret.

Ölüm dürtüsünün "temsilcileri" ters yönde okunduğunda, üç izlek arasındaki uymazlık çarpıcı geliyor: yaşamın eylemsizliği, yineleme zorlanması, yıkıcılık. Ölüm dürtüsünün kolektif bir terim, kuraldışı bir karışım olduğundan kuşkulanmaya başlıyor burada insan: Biyolojik eylemsizlik, patolojik bir saplantı değil, yineleme de yıkım değil.

Olumsuzun yıkıcılığa indirgenmeye elvermeyen daha başka belirtilerini düşündüğümüzde kuşkumuz artıyor.

Ünlü *fort-da* oyununun oluşturduğu örnek zaten ilgimizi fazlasıyla uyandırmış durumda; o noktaya dönmemiz gerekiyor. Annenin simgesel olarak gözden yitirilip yeniden görünmesi biçimindeki bu oyunun da duygulanımsal bir vazgeçişin yinelenmesinden oluştuğunda kuşku yok; ne var ki, oyunsu yineleme, travmatik nevrozdaki düşlerden farklı olarak, zorlanmalı, saplantılı bir yineleme değil; yoklukla oynamanın anlamı, yokluğa egemen olmak ve yitirilen nesne karşısında etkin bir tavır takınmak. Bu andan itibaren de, Freudcu analizi açıklarken istemiş olduğumuz üzere, ölüm dürtüsünün bir başka yüzünü daha bulgulamış olmuyor muyuz? Patolojik olmayan, olumsuza, yokluğa, yitime egemen olmaktan ibaret bir yüzünü? Ve bu olumsuzluk simgeden oyuna olan her tür geçişin içerimi değil midir?

Bu soru Leonardo'nun yaratılarıyla ilgili olarak sorduğumuz soruyla birleşiyor; Freud'a katılarak diyorduk ki yitik eskil nesne, onu yeniden yaratan, daha doğrusu onu herkese seyirlik bir nesne olarak sunmak yoluyla yaratan sanat yapıtı tarafından aynı zamanda "hem yadsınmış hem de aşılmış"[11] olmaktadır. Sanat yapıtı aynı zamanda bir *fort-da*'dır; eskil nesnenin fantazma olarak gözden yitmesi ve kültürel nesne olarak yeniden görünür olması. Bu durumda ölüm dürtüsünün

10. Bkz. yukarıda "Analitik", Birinci Bölüm, I.
11. Bkz. yukarıda s. 157, dipnot 22.

olağan, patolojik olmayan anlatımı, fantazmadan simgeye yükselme anlamına gelen "gözden yitme - yeniden belirme" değil midir?

Freud'da destek bulmayan bir yorum değil bu. Ölüm dürtüsüne sonsöz olarak, Freud'un en şaşırtıcı kısa denemelerinden birini inceleyeceğiz: Almancadaki olağan anlamı, evetleme anlamına gelen *Bejahung*'un tersi olduğu için *Değilleme* [*Négation*] diye çevrilmesi son derece yerinde olan "Die Verneinung"[12] başlıklı olanı. Bu sözcük düpedüz Evet'in zıddı olarak Hayır'ın kullanılmasına işaret ediyor. Freud bir dizi dolambaçtan geçerek açıkça değillemeyi, Hayır'ı, ölüm dürtüsüyle bir tuttuğu bir noktaya geliyor.

Peki ama hangi değillemedir burada söz konusu olan? Tam tamına, yeri bilinçdışı olmayan bir değilleme; unutmayalım ki bilinçdışı, değilleme içermediği gibi, zaman ya da gerçeklik işlevi de içermez. Dolayısıyla, zamansal düzenlemenin, eylem denetiminin, her tür düşünce sürecinin içerimi olan hareket ketlenmesinin ve bizzat gerçeklik ilkesinin yanı sıra değilleme de aynı *B.* sistemine aittir. Demektir ki beklenmedik bir sonuçla karşı karşıyayız: Dürtülere ait olmayıp, bilinci ve onunla bağlantılı olarak da zamanı, hareket denetimini ve gerçeklik ilkesini tanımlayan bir olumsuzluk vardır.

Bu bilinç olumsuzluğunun ilk belirtisi tam da bastırılmış olan konusunda bilinçli duruma gelinmesidir. Freud söz konusu makalesinin ilk satırlarında şunları kaydediyor: Hasta kişi bir fikir çağrışımına ya da düş kesitine "o benim annem *değil*" gibi bir protesto eklerse, bu değilleme, temsilin bilince taşınması işini yapan güce ait değildir; daha çok, bastırılmış olan fikrin bilince nüfuz edebilmesiyle ilgili bir durumdur: "Değilleme, bastırılanla ilgili olarak bilinçli duruma gelmenin bir yoludur; hatta, bastırılan kabul (*Annahme*) edilmeksizin bastırmayı ortadan kaldırmanın (*Aufhebung*) yollarından biridir."[13] Freud şunu bile diyebilmiştir: "[B]ilinçdışına ulaştığımızın en güçlü kanıtı, hastanın 'ben bunu düşünmemiştim, ben bunu hiç düşünmemiştim' cümlesiyle karşılık verdiği durumdur." Hayır sözcüğü, düşüncenin bilinçdışına aidiyetini onaylayan menşe şahadetnamesidir; bir tür *made in Germany* damgası. "Düşünce, değilleme simgesinin (*Verneinungsymbol*) yardımıyla, bastırmanın sınırlarını aşar ve sürmesi için gerekli içeriklerle zenginleşir. Dolayısıyla, düşünceye dayalı değilleme, bastırmanın düşünsel ikamesidir."[14]

Değillemenin ikinci işlevi, gerçeklik sınamasıyla ilgili. Bu yeni işlev gerçekte bir öncekinin devamı niteliğinde: "Bilinçli duruma gel-

12. "Die Verneinung" (1925), GW XIV, s. 11-5; SE XIX, s. 235-9; Fr. çev. *Revue française de la psychanalyse*, 1934, No. 2, s. 174-7.

13. GW XIV, s. 12; SE XIX, s. 235-6; Fr. çev. s. 175. 14. *Agy.*

me"nin koşulları ile "gerçeklik sınaması" koşullarının aynı olduğunu biliyoruz, çünkü bunlar iç ile dış arasındaki farklılaşmayı kurala bağlayan koşullar. Olumsuz yargının –A'da B temel niteliği yoktur– gerçekten gerçeklik yargısı olabilmesi için, haz-ben'in bakış açısını aşması gerekir; haz-ben'e göre, *evet* demek kendisine iyi geleni içe yansıtmak, başka bir deyişle sonuçta onu "yutmak"tır; *hayır* demekse kendisine kötü geleni dışarı atmak, yani sonuçta "tükürmek"tir. Gerçeklik yargısı "başlangıçtaki haz-ben"in (*anfängliches Lustich*) yerine "sondaki gerçeklik-ben"in (*endgültiges Real-Ich*) konmasına işaret eder. Soru artık ben içinde algılananın, "anlaşılan"ın (*wahrgenommen*), belki de "içine alınan"ın (*aufgenommen*) ne olduğu değil, ben'de temsil olarak var olanın gerçeklikte *yeniden bulunup bulunamayacağıdır*. Yalnızca "içeride" olan temsil ile, aynı zamanda "dışarıda" olan gerçek [*réel*] arasındaki farklılaşma böyle işlemektedir. Peki, bu gerçeklik sınamasında *hayır* uğrağı hangisidir? Olumlular da içinde olmak üzere her tür yargıda örtük olarak bulunan değilleme işlevi, "bulmak" ile "yeniden bulmak" (*wiederfinden*) arasındaki aralıkta yer alır. Gerçekten de, temsil, şeylerin dolaysız sunumu değil, yok olan şeyleri yeniden hazır ve nazır kılan bir yeniden üretimdir: "Gerçeklik sınamasının yürütülebilmesi için gerekli koşul, eskiden reel bir doyum sağlayan nesnelerin yitmiş olmasıdır"; temsilin gerçeklik sınamasına elvermesi ancak bir yokluk, yitim fonu üzerinde olanaklıdır: "Dolayısıyla, gerçeklik sınamasının ilk ve dolaysız amacı, bir temsile denk düşen nesnenin *bulunması* değil, *yeniden bulunması*, onun hâlâ var olduğuna ikna olunmasıdır."[15] Dolayısıyla, ilk varlığı temsilden ayıran değilleme aralığı, hem *reel* dünyanın hem de *reel* ben'in kaynaklandığı o can alıcı sınavı olanaklı kılmaktadır. Bu üç analizi *–Haz İlkesinin Ötesinde*'deki *fort-da*, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'ndaki estetik yaratım, "Değilleme" adlı yazıdaki algısal yargı– karşılaştırırsak, olumsuzluk işlevinin özellikleri de belirmeye başlıyor. Oyundaki "gözden yitme-yeniden ortaya çıkma" işleyişi ile, estetik yaratıdaki "yadsıma-başa çıkma" ve algısal yargıdaki "yitirme-yeniden bulma" işleyişi arasında bir ortaklık ayırt edebiliyoruz.

Bu olumsuzluğun ölüm dürtüsüyle olan ilişkisi hangi biçimi almış oldu? Freud "Değilleme" başlıklı yazısının sonunda şunları söylüyor:

> Yargının incelenmesi belki de bize ilk kez birincil dürtülerin işleyişi yoluyla bir düşünsel işlevin kökenine ulaşma olanağı veriyor. Yargı, haz ilkesi uyarınca ben'in bünyesine alma ya da ben'den dışarı atma sürecinin, bir hede-

15. GW XIV, s. 14; SE XIX, s. 238; Fr. çev. s. 177. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de de aynı anlatıma rastlıyoruz: "nesneyi bulmak gerçekte yeniden bulmaktır." GW V, s. 123; SE VII, s. 222; Fr. çev. s. 152.

fe yönelmiş (*zweckmässig/along lines of expediency*) olarak sürmesidir. Yargının kutupsallığı, varsaydığımız iki dürtü grubunun zıtlığına denk düşüyor sanki: Evetleme, yeniden bir araya gelmenin ikamesi olarak, Eros'a ait; dışarıya atmanın ardılı olan değilleme ise, yıkıcılık dürtüsüne ait. Genel değilleme arzusu, bazı psikotiklerin sergilediği olumsuz tavır, muhtemelen libidinal bileşenlerin çekilmesiyle ortaya çıkan bir dürtü çözüşmesinin [*Entmischung*] belirtisi olarak görülebilir. Ancak, yargı işleminin olanaklılığı için, değilleme simgesinin yaratılıp düşünceye bastırmanın sonuçları karşısında birinci dereceden bir bağımsızlık sağlaması ve bu yolla, haz ilkesi zorlanması karşısında da bağımsızlık sağlaması gerekiyor.[16]

Freud, değillemenin ölüm dürtüsü temsilcilerinden biri olduğunu söylemiyor; söylediği şey şundan ibaret: Değilleme, ölüm dürtüsünden oluşumsal açıdan, "ikame" yoluyla türemektedir; genellikle haz ilkesi gerçeklik ilkesinin yerini nasıl alıyorsa öyle (ya da "kişilik" analizinde, sözgelimi cimriliğin anallik gibi eskil bir libidinal oluşumun yerini alması gibi). Dolayısıyla, bu metinden kendi olanak verdiğinin ötesinde bir şeyler çıkarmaya ve metnin Hegelvari bir dolaysız çevirisini yapmaya hakkımız yoktur. Bunu kendi adımıza, rizikosunu kendimiz üstlenerek yapabiliriz ama, Freud'un yorumcusu olarak değil. Söz konusu olan, Freud tarafından vurgulanan bir değilleme "ekonomisi"dir burada; *Tinin Görüngübilimi*'nin I. Bölüm'ündeki gibi hakikatin ve kesinliğin bir "diyalektiği" değil. Yine de, bu sıkı sınırlar içerisinde bile, bu kısa makalenin hatırı sayılır bir katkısı var: Bilinç, değillemeyi işin içine katıyor; hem kendi gömülü zenginliğinin "bilincine varma" işine, hem de reel olanın "tanınması" işine.

Şaşırtıcı olan, bu değillemenin ölüm dürtüsünün ikamesinden türemesi değil, tam tersine, ölüm dürtüsünün yıkıcılıkla hiçbir ilgisi olmayan, tersine oyunsu simgelerle, estetik yaratıyla ve son olarak da bizzat gerçeklik sınamasıyla ilgili olan, böylesine hatırı sayılır bir işlevle temsil edilmesidir. Bu keşif, dürtü temsilcileriyle ilgili her tür analizi yeniden harekete geçirmeye yetiyor. Ölüm dürtüsü, bu dürtünün yaygarasıdır dediğimiz yıkıcılığın üstüne kapanmıyor; tıpkı dürtünün kendisi gibi "sessiz" kalan "olumsuzun işleyişi"nin diğer yönlerine açılıyor belki.

2. HAZ VE DOYUM

Haz ilkesi, bu ilkeyi aşma savındaki denemenin sonunda ne durumdadır?

Bu soru sonuçta şu anlama geliyor: "Haz ilkesinin ötesi" nedir? Belirlenmiş bir yanıtı yok bu sorunun. Başlığı düşünmek bile şaşırmamıza yetiyor: Aslında ötenin bulunamayacağı çıkıyor ortaya. Kesin ya-

16. GW XIV, s. 15; SE XIX, s. 238-9; Fr. çev. s. 177.

nıt olmadığı gibi, geçici yanıtı da yolda yitiriyoruz. Denemenin en az "sorunsal" olan yönü de değil bu.

Ölüm dürtüsü işin içine katılmadan önceki soru ve bu sorunun geçici yanıtı neydi, anımsayalım.

Değişmezlik ilkesi ile haz ilkesinin eşdeğerliğini kabul ettiğimiz sürece, söz konusu sorunun da belirli bir anlamı vardı. Bu nokta verili olmak üzere –ve Freud da bu noktayı ciddi bir biçimde *Haz İlkesinin Ötesinde*'de değil, yalnızca "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"nda sorgulayacaktır– haz ilkesinin ötesini aramak demek, "haz ilkesinden bağımsız ve daha ilkel eğilimler"in,[17] yani ruhsal aygıttaki gerilimleri azaltma ve en düşük düzeyde tutma eğilimine indirgenemeyecek birtakım eğilimlerin varlığı üzerine kendi kendine sorular sormak demektir.

Biz bu eğilimi daha ölüm dürtüsü işin içine katılmadan önce bulmuştuk: Hem yarattığı hoşnutsuzluğa karşın işleyişe geçen yineleme zorlanması tarafından açığa vuruluyordu bu eğilim, hem de bu eğilimi haz arama öncesine ait bir görevle, serbest enerjiyi "bağlama" göreviyle bağlantılandırma olanağı bulunuyordu. Söz konusu eğilimin ve görevin haz ilkesine aykırı olmadığında kuşku yoktur; en azından, böyle bir aykırılıktan türedikleri söylenemez onların.

Gelgelelim, sahneye Ölüm ve Yaşam tarafından oynanan büyük roller çıkmıştır işte. Ölüm dürtüsünün işin içine katılması, ilk sonucu güçlendirmek yerine yenilgiye uğratmaktadır. Ölüm dürtüsü, haz ilkesinin basit bir ruhsal kopyası sayıldığı değişmezlik ilkesinin en çarpıcı örneği olarak açığa çıkmaktadır. Gerçekten de, ölüm dürtüsünü tanımlayan "önceki bir durumu yeniden oluşturma eğilimi"ni, ruhsal aygıtın, kendisindeki uyarılma miktarını olabilecek en düşük düzeyde tutma ya da hiç değilse değişmez kılma eğilimine benzetmemek olanaksızdır. Acaba değişmezlik ilkesi ile ölüm dürtüsünün örtüştüğünü söyleyecek kadar ileri gitmeli miyiz? Ama böyle bir durumda da, yineleme zorlanmasının dürtüsel niteliğini açıklamak için işin içine katıldığı açık olan ölüm dürtüsü, haz ilkesinin ötesinde olmayıp, bir biçimde, bu ilkeyle özdeş demektir.

Bu yeni adımın, en azından haz ilkesiyle değişmezlik ilkesi arasındaki eşdeğerliği kabul ettiğimiz sürece, atılması gerektiği kanısındayım. Eğer haz gerilimde azalmayı anlatıyorsa ve ölüm dürtüsü de canlının cansız olana dönüşüne işaretse, haz ile ölümün aynı tarafta olduğunu söylemek gerekir. Freud bu paradoksa birkaç kez değiniyor:

> Ruhsal yaşamın ve belki de genel olarak sinirsel yaşamın egemen eğilimi, anlatımını haz ilkesinde bulan bu eğilim, uyarılardan kaynaklanan iç gerilimi azaltmak, değişmez kılmak ya da yok etmek için çaba harcamaktır (Barbara

17. Bkz. yukarıda s. 248, dipnot 4.

Low'un sözleriyle, "Nirvana ilkesi"); ölüm dürtülerinin varlığına inanmak için en sağlam nedenlerden biri bu olgunun tanınmasıdır.[18]

Birkaç sayfa ilerde: "Öyle görünüyor ki haz ilkesi ölüm dürtülerinin hizmetindedir."[19] Cinsel hazzın bir eksiklikle, yoğun bir uyarının geçici olarak sönükleşmesiyle olan yakınlığı, aynı paradoksa yöneliyor: *Ben ve İd*'de aynı izleğin üzerinde duruluyor.[20]

Peki, denecektir, haz ilkesinin ötesinde ne var? Şu âna kadar birbirinin karşısına çıkardığımız tüm terimler aynı tarafa, ölümün tarafına geçti: değişmezlik, önceki duruma dönüş, haz... Serbest enerjiyi "bağlamak" görevinin de bizzat "haz ilkesinin egemenliğini başlatan ve sağlayan"[21] bir ön işlem olduğu düşünülürse, bu görevin kendisi de haz ilkesinin, dolayısıyla ölüm dürtüsünün hizmetinde demektir. Genel geçersizleştirme eğilimi içinde, tüm farklılıklar geçersizleşmektedir.

Geriye bir tek olası yanıt kalıyor: Eğer haz ilkesi değişmezlik ilkesinden daha fazla bir şey ifade etmiyorsa, haz ilkesinin ötesinde yalnızca Eros var demek gerekmez mi? Eros, değişmezlik ilkesinin büyük istisnasıdır. Freud'un tüm dürtüler tutucudur diye yazdığını biliyoruz[22]; ancak, Freud, yaşam dürtülerinin, dış etkiler karşısında daha dirençli olması ve farklı bir anlamda da yaşamın kendisini göreli olarak uzun bir dönem boyunca korumaları bakımından, bir derece daha fazla tutucu olduğunu da ekliyor.[23] Ayrıca, "hücrelerin cinselliği" varsayımı, "kendini koruma"yı ve narsizmi her hücrenin bedenin tümü karşısındaki bir "erotik" özverisi, dolayısıyla bir Eros belirtisi olarak yorumlama olanağını vermektedir. Son ve özellikle önemli nokta ise şudur: Eğer Eros "her şeyi muhafaza ediyor"sa bunun nedeni "her şeyi birleştiriyor" olmasıdır. Oysa bu girişim, ölüm dürtüsüne ters düşmektedir: "Farklı bir bireyin canlı tözüyle olan birleşme, gerilimi artırmakta, daha sonra *yaşam tarafından kullanılacak* [*exploiter*] yeni *can alıcı farklılıklar* olarak kabul edebileceğimiz şeyleri işin içine katmaktadır."[24] Demek ki yanıtın taslağı şöyledir: Değişmezlik ilkesinin kapsamına girmeyen şey, Eros'un kendisidir, uyku kaçırandır, "huzur bozan"dır. Peki, bu önerme, psikanalitik kuramın kökeninde yatan varsayımı, yani ruhsal aygıtın yarı otomatik olarak değişmezlik ilkesi tarafından düzenlendiği varsayımını yerle bir etmiyor mu?

Başlangıçtaki kuramın kılavuz kavramlarını sorgulama işini daha da ileriye götürmek gerektiğinde kuşku yok: "Haz" sözcüğünün taşıdı-

18. *Haz İlkesinin Ötesinde*, GW XIII, s. 60; SE XVIII, s. 55-6; Fr. çev. s. 64.
19. GW XIII, s. 69; SE XVIII, s. 57; Fr. çev. s. 74.
20. *Ben ve İd*, GW XIII, s. 276; SE XIX, s. 47; Fr. çev. s. 203-4.
21. *Haz İlkesinin Ötesinde*, GW XIII, s. 67; SE XVIII, s. 62; Fr. çev. s. 72-3.
22. GW XIII, s. 42-3; SE XVIII, s. 40; Fr. çev. s. 46. 23. *Agy.*
24. GW XIII, s. 60; SE XVIII, s. 55; Fr. çev. s. 64.

ğı anlam, her şeyden daha sorunlu duruma geliyor. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de tüm metapsikolojinin en eski eşdeğerliğini, haz ilkesi ile değişmezlik ilkesinin eşdeğerliğini açıktan sorgulamıyor; ancak, Freud'un ölüm dürtüsünü işin içine kattıktan sonra çıkardığı sonuçlar bu eşdeğerliği düpedüz savunulamaz duruma getiriyor. Ölümün tarafında olan, Nirvana ilkesidir; değişmezlik ilkesini sadık bir biçimde insan duygulanımsallığına çevirmenin tek yolu. Peki ama, Nirvana ilkesi, haz ilkesini bütünüyle içine alabilir mi? Haz ile aşkın, yaşam ile ölüm arasındaki devler savaşında aynı tarafta olmayabileceği düşüncesini sonuna kadar savunmak zordur. Haz nasıl olur da gerilimlerin yaratılmasına, yani Eros'a yabancı kalabilir? Gerilimlerin boşalmasına kadar duyumsanan şey bu yaratım değil midir? O halde, Aristoteles'e katılarak, hazzın o işlevi, işlemi, edimi ya da her ne denmek isteniyorsa onu yerine getirmede ek bir tamamlayıcı olduğunu söylemek gerekmez mi? Ancak, böylelikle kuşkulu duruma gelen şey, salt nicel terimlerle yapılan haz tanımı olmaktadır: "Uyarıdan doğan gerilim adı verilen miktarın artış ya da azalışı biçimindeki basit işlev" biçimindeki tanım. Freud bu sonucu çıkarmaya 1924 yılında, "Mazoşizmin İktisadi Sorunu" yazısıyla birlikte başlıyor: Haz ilkesinin Nirvana ilkesiyle aynı şey olmadığını teslim ederek, "bütünüyle ölüm dürtüsünün hizmetinde"[25] olan yalnızca Nirvana'dır, diyor: Kabul etmek gerekir ki, "gerilim duyguları dizisindeki uyarı miktarlarında artma ya da azalma olduğunu doğrudan doğruya duyumsarız (*Zunahme und Abnahme der Reizgrössen direkt in der Reihe der Spannungsgefühle empfinden*) ve haz olarak duyumsanan gerilimlerin ya da hoşnutsuzluk olarak duyumsanan gevşemelerin varlığından kuşku duyulamaz."[26] Demektir ki haz, uyarının nitel özelliklerinden biriyle, belki de ritmiyle, zamansallığıyla bağlantılıdır.

Ancak, Freud bu ödünün kapsamını sınırlı tutuyor ve haz ilkesini, yaşam dürtüsünün dayattığı bir değişiklik olarak, yeniden Nirvana ilkesine bağlıyor. Haz ilkesi böylelikle tartışılmaz bir biçimde yaşamın "bekçisi" olarak kalıyor. Bekçilik rolü haz ilkesinin değişmezlik ilkesiyle olan bağlarını dile getiriyor ama, bekçiliğini yaptığı şey ölüm değil, yaşam oluyor.

Böylelikle o büyük aşk-ölüm ikiliğinin hazdan da geçtiği kabul edilmiş olmuyor mu? Ve böyle demekle, haz ilkesinin ötesinin ne olduğunu hiç bilmiyoruz, çünkü hazzın ne olduğunu bilmiyoruz demiş olmuyor muyuz?

25. "Mazoşizmin İktisadi Sorunu", GW XIII, s. 372; SE XIX, s. 160; Fr. çev., *Revue française de la psychanalyse*, II, s. 212.

26. *Agy.*

Freud'un yapıtlarında, hazzın ne olduğu konusundaki bilgimizden kuşkulanmamız için pek çok neden bulunuyor. Birincisi, unutulmamalı ki haz ilkesinin en eski ifadesi, tekbenci niteliğini pek çok kez vurgulamış olduğumuz ruhsal aygıtın bir temsilini desteklemektedir. Yerbetimsel-iktisadi varsayım, yapısı açısından tekbencidir; oysa bu varsayımın aktardığı –anne memesiyle, babayla, aile grubuyla, otoritelerle olan ilişkiler gibi– klinik vakalar ya da yorumun içinde yer aldığı aktarımın dramatize ettiği analiz deneyimi hiç de öyle değildir. Yerbetimin tüm yardımcı temsilcilerinden daha temel bir nitelik taşıyan dürtü kavramının kendisi de, başka kişilere seslenmesi açısından, olağan içgüdü kavramından ayrılmaktadır. Bu nedenle, bir başına olan bir aygıtın "içinde"ki gerilim boşalması hazzın son anlamı olamaz; bu biçimde tanımlanan yalnızca otoerotik cinselliğin bir başına yaşanan hazzıydı. Freud'un, "Proje"den itibaren doyum (*Befriedigung*) adını verdiği şey, başkasının yardımını gerektiren türden bir hazdı.

Ancak, bu durumda haz çevrimine başkalarını katarsak, daha başka zorluklar çıkıyor ortaya. *Wunsch* yapısından öğrendiğimize göre arzu, boşaltılabilen bir gerilim değildir; Freud'un bizzat açıkladığı üzere arzu, tam anlamıyla doymayan bir bünyeyi açığa vurur. Çocuk fazla şey istemeseydi, elde edemeyeceği şeyi (anneye sahip olmayı, anneden çocuk sahibi olmayı) istemeseydi, Oidipus dramı olanaklı duruma gelmezdi; içinde yaşayan o "kötü sonsuz", Oidipus için doyumu dışlamıştır.

Kaldı ki insan doyuma ulaşabilseydi, hazdan daha önemli olan ve doyumsuzluğun karşı ağırlığını oluşturan bir şeyden yoksun kalırdı: simgeleştirme. Arzu, doymaz bir talep olarak kendisinden söz ettirir. Burada durmadan sözünü ettiğimiz arzunun anlambilimi, doyumun ertelenmesiyle, hazzın sonu gelmez bir biçimde dolayımlanmasıyla bağlantılıdır.

Freud, dikkate değer bir biçimde, "varoluşun yükü" olan kötülüklerle hazdan daha işlek bir biçimde ilgilenen bir anlayıştadır: Bir yandan hazdan bir gerilim boşalımı olarak söz etmeyi sürdürürken, diğer yandan da hazzın basit zıddı olan hoşnutsuzluğu, bazen korku, ürküntü, kaygı üçlüsünden, bazen de dış tehlikenin, dürtüsel tehlikenin, vicdanla ilgili tehlikenin doğurduğu üçlü korkudan kusursuz bir biçimde ayırt eder. Ölüm kaygısı bile biyolojik kaygı ve hadım edilme tehdidiyle ilişkili vicdan kaygısı olarak farklılaşır. İnsanın kültürel varoluşunda içkin olan "huzursuzluğu" da (*Unbehagen*) ayırt eder Freud; insan, kültürel varlık olarak doyuma ulaşamaz, çünkü başkasının ölümünü izler ve kültür insana karşı, onun daha önce ötekine çektirdiği işkenceden bile yararlanır. Kültürün yaptığı işte, çelişkili ve olanaksız olan bir şey vardır: Biyolojik açıdan ölüme dönük olduğunu söylediğimiz ben'in bencilliği ile, topluluğun diğer mensuplarıyla, özgecilik dediğimiz bi-

çimde kaynaşma dürtüsü arasında eşgüdüm sağlamak. Sonuçta, sonu gelmez bir doyumsuzluğu besleyen, aşk ile ölüm arasındaki, sonu önceden bilinemeyecek mücadeledir. Eros birleşme istemekte, ama eylemsizliğin huzurunu bozmak zorunda kalmaktadır; ölüm dürtüsü cansız olana dönmek istemekte, ama canlıyı yok etmek zorunda kalmaktadır. Bu paradoks, kültürel yaşamın yüksek katlarında sürüp gider. Gerçekte tuhaf bir mücadeledir bu, çünkü kültür bizi yaşatmak amacıyla, bize karşı ve kendisi için, suçluluk duygusunu kullanarak bizi öldürür; bizimse yaşamak ve haz duymak için onun kollarını gevşetmemiz gerekir.

Dolayısıyla, acının imparatorluğu basit hoşnutsuzluktan daha engindir: Yaşamın zorluğunu oluşturan her şeye uzanır.

Freud'un yapıtlarında gördüğümüz, acı çeşitliliği ile haz duymanın tekdüzeliği arasındaki bu oransızlık ne anlama geliyor? Freud'u bu noktada tamamlamak gerekiyor mu? Ne pahasına olursa olsun, acının ne kadar derecesi varsa doyumun da o kadar derecesini ayırt etmemiz mi gerekir? Platon'un *Philebos*'ta ana hatlarını çizdiği "hazzın diyalektiği"ni, hatta Aristoteles'in *Etik*'indeki gibi haz ile mutluluğun diyalektiğini yeniden ortaya çıkarmalı mıyız? Yoksa "haz kötümserliği" bize insanın haz duyma yetisine oranla acı çekme yetisi açısından daha zengin olduğunu mu itiraf ettirmeli? Çoklu acılar karşısında insanın başvurabileceği tek umar, basit bir haz, ve acının hazzı aşan kısmına tevekkülle katlanmak mıdır? Ben Freud'un tüm yapıtının bu ikinci varsayıma eğilimli olduğu inancındayım. Bizi yeniden gerçeklik ilkesine götüren, bu varsayımdır.

3. GERÇEKLİK NEDİR?

Sonuçta nedir gerçeklik ilkesi? Birinci altbölümün bitiminde bu soruyu havada bıraktık ve gerçeklik kavramının yeni bir boyutunu keşfetmeyi erteledik; bu keşif, ölüm dürtüsünün işin içine katılmasıyla zorunlu duruma gelen haz ilkesini gözden geçirme işine denk düşecekti.[27]

Önceki çözümlememizi kısaca anımsayalım. "Ruhsal aygıtın işleyişi" ile ilgili, ilksel bir zıtlıktan yola çıkmıştık. Haz ilkesinin basit bir anlamı olduğu sürece, gerçeklik ilkesinin de bilinmeyen bir yanı yoktu. Freud'un bu konuda önerdiği doğrudan ve dolaylı yorumların tümü,

27. "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"ndan: "Böylelikle kısa ama ilginç bir dizi bağlantıya geliyor sıra: *Nirvana* ilkesi ölüm dürtüsünün eğilimini dile getiriyor; *haz* ilkesi libidonun davasını savunuyor; *gerçeklik* ilkesi ise, bir önceki ilkenin değişikliğe uğramış biçimi olarak, dış dünyanın etkisini temsil ediyor." GW XIII, s. 373; SE XIX, s. 160; Fr. çev. s. 213.

1911 tarihli "Ruhsal İşleyişin İki İlkesi Konulu Anlatımlar" denemesinde çizilen tek hattın, *yararlılık* hattının uzantısıydı: Haz ilkesi biyolojik açıdan tehlikeliyken, "yararlı olan", canlının gerçek ve iyi anlaşılmış çıkarlarını temsil ediyordu. Gerçeklik ilkesinin daha sonra ele aldığımız kat kat tüm anlamları, bu yararlılığın sınırları içindedir. Dolayısıyla, gerçeklik, öncelikle fantazmanın tersidir, normal insanın saptadığı biçimiyle olgudur, düşlerin ötekisidir, sanrının ötekisidir. Daha özgül bir analitik anlamda ise gerçeklik ilkesi, toplum halinde yaşamanın zamanına ve gereklerine uyarlanmayı işaret eder. Böylelikle, gerçeklik de bilincin, sonra da ben'in dengi haline gelir. Bilinçdışı –id– zamandan, çelişkiden habersizken ve yalnızca haz ilkesine itaat ederken, bilinç –ben– zamansal bir biçimde düzene girmiştir ve olanaklı ile akla uygun olanı hesaba katar.

Görüldüğü üzere, bu çözümlemede hiçbir trajik vurgu yok; Eros ile ölüm arasındaki savaşın egemenliği altındaki dünya görüşünü haber veren hiçbir şey bulunmuyor.

Şu soruyu sorma hakkımız doğuyor bu durumda: Arzu ile gerçeklik arasındaki basit zıtlık, yeni dürtüler kuramının alanına yerleştirildiğinde nasıl bir hal alıyor? Meşru bir sorudur bu: İki terimden birincisinin, haz teriminin en temel anlamı açısından sallantıda olması ölçüsünde meşrudur, bir; gerçekliğin ölümü içermesi ölçüsünde meşrudur, iki. Ancak, gerçekliğin yedeğinde tuttuğu bu ölüm, ölüm dürtüsü olmayıp, "benim ölümüm"dür, yazgı olarak ölüm. Gerçekliğe kaçınılmazlık yüzünü, amansızlığını veren odur; ölüm yazgısı nedeniyle gerçeklik zorunluluk adını almıştır ve Ananke gibi trajik bir ad taşır. Dolayısıyla, bu yolu izleyip, Freudculuğun bu en eski izleğinin –ruhsal aygıtın ikili işleyişi izleğinin– son yapıtlarındaki büyük dramaturji tonunda hangi noktaya kadar götürüldüğünü kendi kendimize soralım.

Freud'un, son felsefesinde gerçeklik ilkesinin eski çizgilerini tam anlamıyla dönüştürmeyip daha çok, güçlendirmiş, deyim yerindeyse sertleştirmiş olduğunu itiraf etmek gerekiyor. "Romantik" Eros izleğinin bir geri tepmeyle gerçeklik izleğini dönüştürmüş olduğunu söyleyebiliriz ama, son derece dar ve sıkı sınırlar içinde. Bununla birlikte, Eros'un bu göreli mitikleştirilmesi ile gerçekliğin soğuk bir biçimde ele alınması arasındaki tutmazlık, üzerinde durulup düşünülmesini hak ediyor: Buradaki ince uymazlık belki de Freudculuğun felsefi tonunun esasını açığa vurmaktadır.

Gerçekten de, Freud bir yandan Eros-ölüm ikilisini vurgularken bir yandan da haz ilkesinin son siperi olan yanılsamaya karşı mücadeleyi vurguluyor ve böylelikle, "bilimsel dünya anlayışı" adını verebileceğimiz, sloganı "yanılsamanın ve avunmanın ötesi" olabilecek anlayışını güçlendiriyor.

Bir Yanılsamanın Geleceği'nin son bölümleri bu açıdan son derece anlamlı. Freud orada, dinin geleceği yoktur diyor; din, zorlayıcı ve avutucu kaynaklarını tüketmiştir. Daha *Totem ve Tabu*'da libido aşamasına koşut bir insanlık tarihi aşamasını içeren gerçeklik ilkesi, kültürün din sonrası çağının başına geçmiş durumdadır. Gelmekte olan bu çağda bilimsel ruh dinsel güdülenmenin yerini alacak ve ahlaki yasakların güç kaynağı yalnızca toplumsal yarar olacaktır. Freud, üstben'in isteklerindeki fazlalığa ilişkin eski görüşleriyle kesişen bir biçimde, "emirler"in kutsallığından başka, katılık ve hoşgörüsüzlüğünün de yiteceği önermesinde bulunur; insanın, "emirleri" ortadan kaldırma düşleri görmeyi bırakıp emirlerin daha iyi bir duruma gelmesine çalışması, sonuçta onları akla uygun, hatta sevilebilir bulması olasıdır.

Tüm bunların geçen yüzyıla ait akılcı ve iyimser kehanetler olduğu düşünülebilir. Ancak, yasağın hiçbir zaman akla dayanmayıp her zaman ilksel öldürme pişmanlığı gibi zorlu coşkusal güçlere dayandığı konusunda Freud da kendi kendisine itiraz ediyor; ama aynı zamanda, etiğe karşı, daha da kötüsü etiğin kendi içinde işleyen yıkıcı güçlerin önemini açığa çıkaran da Freud değil midir? Freud tüm bunları unutmuyor ve birkaç yıl sonra, *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda daha da güçlü bir biçimde dile getiriyor. Taşıdığı çekingen umut tek bir noktaya tutunuyor: Eğer din insanlığın evrensel nevrozuysa, insanlığın düşünsel gecikmesinde de rol oynamış demektir; din, altlardan gelen zorlu güçlerin ifadesi olduğu kadar, o güçlerin eğiticisidir de. Dinsel olmayan insanlık projesinin bir şansı vardır demek ki; insanlığın büyümesi ile bireyin büyümesi arasındaki koşutlukla çok isabetli bir biçimde ölçülen bir şans: "Ancak, herhalde yanılmıyorumdur, bebeksilik elbette aşılmaya yazgılıdır; insanlar sonsuza değin çocuk olamaz; eninde sonunda 'düşman dünya'ya dalmak zorundadırlar. Buna *gerçeklik eğitimi* diyebiliriz. Bu kitabı yazarken tek amacımın bu ileri adımın atılması gerektiğine dikkat çekmek olduğunu itiraf etmem gerekir mi?"[28] Pozitif çağın bu kehanetini destekleyen ılımlı ve riskli iyimserlik böyle işte. Dini etkili bir yanılsama olarak muhafaza etmeyi öneren varsayımsal bir karşıtına seslenen Freud, verdiği yanıtta, kendi ölçülü kehanetine gücünü veren fikre bir tanrının –Logos'un– adını verme cesaretini gösteriyor; ancak, bana göre burada *ad hominem* [nabza şerbet] bir akıl yürütmenin arasına sıkıştırılmış ironik bir uydurmadan başka bir şey görmemek gerekir:

> Zihnin sesi zayıftır ama, dinleyicisini kazanmadan durup dinlenmez. Sonuçta, sayısız terslenmeden sonra dinletir kendini... Tanrımız Logos, bizim dışımızdaki doğanın bize izin verdiği arzularımızı yerine getirecektir getirmesi-

28. *Bir Yanılsamanın Geleceği*, GW XIV, s. 373; SE XXI, s. 49; Fr. çev. s. 135.

ne, ancak azar azar ve önceden bilinmesi olanaksız bir gelecekte, yeni bir insan kuşağı için. Yaşamın ağır acılarını çeken bizlere hiçbir karşılık sözü vermeden... Tanrımız Logos çok güçlü değildir belki; belki öncellerinin verdiği sözlerden de pek azını tutabilecektir; onu tanımak zorundaysak, tevekkülle kabulleneceğiz.[29]

Logos ile Ananke –Hollandalı şair Multatuli'nin ikiz tanrıları– arasındaki bu akrabalık, toptan olandan her tür lirizmi dışlıyor. Gururlu bir son protesto da tüm kitabın tonunu belirlemeye çalışıyor: "Hayır, bizim bilimimiz hiçbir biçimde yanılsama değil. Bilimin bize veremediklerinin başka yerde bulunabileceğine inanırsak, işte o yanılsama olur."[30]

Bu metin hiçbir kuşkuya yer bırakmıyor artık: Gerçeklik, Freud'un yaşamının sonunda da başlangıcındaki anlamını taşımaktadır; tanrının dışındaki dünyanın kısa söylenişidir gerçeklik. Gerçekliğin en son anlamı, eskiden arzunun kışkırttığı kurguların zıddı olan yarar kavramının karşısına çıkmıyor, onun devamını getiriyor daha çok. Sondaki anlamla başlardaki anlam arasındaki bu tutarlılık, Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde son bölümlerden birinin sonunda yazdığı *berisi için savunma* ile doğrulanıyor. Heine'den aldığı iki dizeyle şöyle diyor Freud: "O zaman insan, pişmanlık duymadan, şunları diyebilecektir inançsız dostlarımızdan (*Unglaubensgenossen*) biriyle birlikte:

den Himmel überlassen wir
den Engeln und den Spatzen.

Semayı ise terk ediyoruz
Meleklere ve serçelere.[31]

Tüm bu karşılaştırmalardan çıkan gerçeklik fikri, olabilecek en az romantik fikirdir ve Eros terimiyle bağlantısız görünmektedir. Bu bağlamda yeniden yerine konmuş olan Ananke sözcüğü bile, baba figürüyle olan her tür örneksemeden arındırıldığında, gerçekliğin yüzüne işaret eder gibidir. Eğer dinsel yanılma baba karmaşasından ileri geliyorsa, Oidipus karmaşasının "çöküşü" ancak her tür baba katılımından arındırılmış bir ortamda, anonim, kişiler dışı bir düzen içinde temsil edilerek tamamlanabilir. Bu durumda Ananke, yanılsamadan kurtulmanın simgesidir. Bana kalırsa bu terim, ilk göründüğü yerde, *Totem ve Tabu*'dan bile önce, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda[32] bu anlamda kullanılmıştır. Ananke, "babalarından vazgeçmiş" olanlar için, adsız gerçekliğin adıdır. Ayrıca, rastlantıdır Ananke, doğa yasaları ile bizim arzularımız ya da yanılsamalarımız arasındaki ilişki yokluğudur.

29. GW XIV, s. 377-9; SE XXI, s. 53-4; Fr. çev. s. 145-9.
30. GW XIV, s. 380; SE XXI, s. 56; Fr. çev. s. 154.
31. GW XIV, s. 374; SE XXI, s. 50; Fr. çev. s. 136.
32. GW VIII, s. 197; SE XI, s. 125; Fr. çev. s. 182.

Freud'un konuyla ilgili son sözü müdür peki bu? "Vazgeçme", Ananke'yi "kabullenme" gibi deyimler bile tam bir bilgeliğe işaret ediyor ve ruhbilimsel açıdan bakıldığında bu durum, gerçekliğin duyusal sınanışı olarak ele alınan gerçeklik ilkesinden daha fazla şey söylüyor bize. Gerçeklik ancak tevekkülle kabullenildiğinde Ananke olmuyor mu?

Bana öyle geliyor ki Ananke artık yalnızca bir ruhsal işleyiş ilkesinin değil, bir dünya görüşünün simgesidir ve pek çok sefer yaşamın zorluğu adını verdiğimiz şeye yanıt veren bir bilgelikte özetlenmiştir. Schiller'in *Ben ve İd*'de anılan o güzel sözüyle "var olmanın yükünü çekmek" bir sanattır.

Demektir ki Freud'da gerçekliğin Spinozacı anlamını çizen bir taslak buluyoruz; büyük filozoftaki gibi, bedenin bakış açısıyla sınırlı bir arzunun çilesiyle ve bundan kaynaklanan yaratıcı bilgilerle bağlantılı bir anlam. Zorunluluk, ikinci türden bilgi, aklın gereği olan bilgi değil midir? Freud'da –tartışacağımız üzere– kabullenme biçimindeki bir yeniden uzlaşmanın başlangıcı varsa, bu da üçüncü türden bilginin yankısı değil midir? Söz konusu taslağın felsefi açıdan çok az geliştirilmiş olduğu doğrudur; öyle ki, Nietzsche'ci anlamda bir yazgı aşkından bile söz edebiliriz. Gerçeklik ilkesinin felsefi açıdan böyle yorumlanmış biçiminin mihenk taşı, her şeye duyulan aşkın, "benim narsizmim" karşısında, "ölüm korkum" karşısında, "çocukluk avuntularımın nüksetmesi" karşısında kazandığı zafer olacaktır.

Platon'un sözüyle bu "ikinci seyrüsefer"e çıkmayı deneyelim; kılavuz olarak da, daha önceki analizin, basit algısal gerçeklik sınaması ile doğanın acımasız düzenini kabullenme arasında –anlamın sürekliliğine karşın– durmadan kazıp büyüttüğü o açıklığı alalım. Metinleri hiç zorlamadan, yalnızca bazı çizgileri, birkaç işaret ve taslağı bir araya getirmek istiyorum; söz konusu doğa saygısını, gerçeklik ilkesinin Eros ve ölüm izlekleriyle daha uyumlu olmasını sağlayacak yönde büyüten çizgiler bunlar.

Buradaki kabullenme izleğine, ölüm, daha doğrusu ölme sorusuyla yaklaşmak en meşru yol olacak belki de. Kabullenme, temelde arzu üzerinde yapılan ve ölme zorunluluğunu arzunun bünyesine alan bir çalışmadır. Gerçeklik, benim ölümümü haber verdiği ölçüde, arzunun hanesine yazılacaktır.

Freud 1899 yılından itibaren Shakespeare'in bir sözünü anımsatıp duruyor: "Doğaya bir ölüm borcun var."[33] Birinci Dünya Savaşı'nın başlarında yazdığı *Savaş ve Ölüm Üzerine Güncel Düşünceler*'in[34] ba-

33. 104 no.lu mektup. Shakespeare'in sözü tam olarak şöyle: "Thou owest God a death", *IV. Henry*, V, i.

34. *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, GW X, s. 324-55; *Thought for the times on war and death*, SE XIV, s. 275-300; Fr. çev., *Essais de psychanalyse*, Payot, s. 218-50.

şında da oraya göndermede bulunuyor.

Düzanlamıyla ölümü yaşamın bakış açılarından dışlamak, Freud' un açıklamasına göre, arzunun doğal eğilimidir; arzu kendi ölümsüzlüğüne inanmıştır. Bilinçdışındaki çelişki yokluğunun bir yönü budur. Dolayısıyla, ölümü bin bir kılığa büründürürüz, zorunlu olmaktan çıkarıp ilineksele indirgeriz. Ama bunun karşılığında, "yaşamın işleyişi içindeki en yüksek iddia –yani yaşamın kendisi– riske atılmadığı zaman, yaşam da yoksullaşmakta, ilginçliğini yitirmektedir".[35] Yaşamdan ölümü dışladığımızda böyle felç olduğumuzdan, Hansa Birliği'nin gururlu sloganını anlamayız artık: *"Navigare necesse est, vivere non necesse!* [Denizde seyir zorunlu, yaşam zorunlu değil!]" Hepsinden sonra hayatta kalmak için, tiyatro oyunu ya da roman kahramanlarımızla kurmaca çerçevesinde ölmekle yetiniyoruz.

Freud bu satırları yazdığı sıralar, savaşın ölüme yapılan bu uzlaşımsal muameleyi yalanladığı fikri vardı aklında; şöyle yazma cesaretini gösteriyordu: "Yaşam gerçekte ilginçliğine yeniden kavuştu, bütün anlamını buldu yeniden."[36] Freud hiç kuşkusuz cephe gerisindeki birinden, muharip olmayan birinden gelen mızmızlanmanın nasıl da çekilmez olduğunu biliyordu. Ona göre önemli olan, sözündeki acımasızlıktan geçilerek hakikate ulaşılmasıydı. Ölüm yaşamın sona ermesi olarak kabul edildiğinde, sonlu yaşam da çekiciliğine yeniden kavuşuyordu.

Ancak, ölümün kabul görmesi, kendi ölümümüz konusunda kendi bilinçdışımızın inanmazlığı kadar, ölüm korkusunun da gölgesinde kalmaktadır. Ölüm korkusunun kaynağı başkadır: Suçluluk duygusunun bir yan ürünüdür o.[37] *Ben ve İd*'in sonunda daha da kararlı bir tonda konuşur Freud: "Ölüm kaygısının ben ile üstben arasında olup biten bir şey olduğu inancındayım... Bu düşünceler ölüm kaygısını, tıpkı vicdan kaygısı gibi, hadım edilme kaygısının işlenmiş hali (*Verarbeitung*) olarak görmemize olanak veriyor."[38] Dolayısıyla, bu ölüm korkusu, "bana bir şey olmaz" diye ilan eden bilinçdışının kırılmazlığından daha küçük bir engel değildir. Son olarak da düşmanı, yabancıyı kolaylıkla ölüme gönderebildiğimizi eklersek, ölüm karşısındaki içtenliksiz tavırların hatırı sayılır miktarları bulduğu ortaya çıkar. İd'in ölümsüzlüğü, suçluluk duygusuna bağlı ölüm kaygısı, ölüm dürtüsü, bunlar hep ölümün yöneldiği anlam ile bizim aramızdaki perdelerdir. O zaman, ölümü kabul etmenin bir görev olması anlaşılır bir duruma gelir: *Si vis vitam, para mortem.* Yaşamı desteklemek istiyorsan, ölüme hazır ol.[39]

35. GW X, s. 342; SE XIV, s. 290; Fr. çev. s. 238.
36. GW X, s. 343; SE XIV, s. 291; Fr. çev. s. 239.
37. GW X, s. 350; SE XIV, s. 297; Fr. çev. s. 246.
38. *Ben ve İd*, GW XIII, s. 289; SE XIX, s. 58-9; Fr. çev. s. 217.
39. *Savaş ve Ölüm Üzerine Güncel Düşünceler*, GW X, s. 355; SE XIV, s. 300;

Bu durumda, kabullenme ne oluyor?

Ölümün böylece yaşamla tümleşmesini bize simgesel olarak öneren, Ernest Jones'un çok hayran olduğu "Üç Kasa İzleği"[40] başlıklı o harika kısa denemedir. Altından ya da gümüşten değil de kurşundan yapılma olan üçüncü kasada gelinin resmi bulunmaktadır. Kasayı seçen aday aynı zamanda güzel gelinle evlenecektir. Ama ya kasalar ünlü düşsel simgeye göre birer kadınsa, o zaman bu komik izlek Kral Lear'in trajik izleğine benzemez mi? Kral Lear, kendi yıkımını hazırlarcasına, kendisini gerçekten seven üçüncü kızı Cordelia'yı seçmemişti. Halkbilime ve edebiyata yakından baktığımızda, bir dizi "üçüncü seçenek" öyküsü görürüz: "Paris'in Yargısı"nda Afrodit, Külkedisi, Apelius'un Psike'si... Peki ama, kimdir bu üçüncü? En güzel olandır kuşkusuz, ama aynı zamanda sessiz kız kardeştir. Sessizlik ise, düşlerde, ölüm anlamına gelir. Bu durumda, söz konusu üç kız kardeş Moira'lar olmasın? Yazgının yüzleri olan, üçüncüsü Atropos, yani "bildiğinden şaşmaz" olan Moira'lar? Benzetme doğruysa, üçüncü kadının anlamı şudur: İnsanın doğa yasalarının ne denli ciddi olduğunu anlaması ancak o yasalara tâbi olma ve kendi ölümünü kabullenme zorunluluğunu hissetmesiyle olanaklıdır.

Denecektir ki insan ölümü seçmez ve Paris de ölümü değil, en güzel kadını seçmiştir! "İkamedir" diye yanıtlıyor bunu Freud: Arzularımız, ölümün yerine onun zıddını, güzelliği koymuştur; belki de bilinçdışındaki zıtlar kargaşası uyarınca. Özellikle de büyük kadın tanrı mitosuyla muhafaza edilen yaşam ile ölümün ilksel kimlikleri uyarınca. Peki, eğer en güzel kadın ölümün ikamesi ise, ölümü seçmek ne anlama geliyor? Yine arzunun egemenliğinde olmak üzere, bir ikame daha: En kötüyü kabul etmenin yerine, en iyiyi seçme işini koyuyoruz. Freud'un yanıtı alıntılamaya değer:

> Burada da arzunun etkisindeki bir tersine çevrilme var: Seçim, zorunluluğun, yazgının yerini tutuyor. İnsan böylelikle, zekâsıyla kabul etmiş olduğu ölümü yeniyor. Arzunun gerçekleşmesi açısından bundan daha büyük bir zafer düşünülemezdi. Gerçekte zorunluluğa itaat edilen yerde, seçim yapılıyor ve korkunç olan değil, en güzel ve en arzu edilir olan kadın seçiliyor.[41]

Shakespeare *Kral Lear*'de bizi derinlemesine heyecanlandırıyorsa, bunun nedeni başlangıçtaki mitosa kadar geri dönmeyi bilmesindendir:

Fr. çev. s. 250.

40. "Das Motiv der Kästchenwahl", GW X, s. 24-37; "The Theme of the Three Caskets", SE XII, s. 291-301; Fr. çev. "Le Thème du choix des coffrets", *Essais de psychanalyse appliquée* içinde, s. 87-103.

41. GW X, s. 34; SE XII, s. 299; Fr. çev. s. 100.

En güzel olan seçilmemekte, üçüncüye, bahtsızlığa ve ölüme rast gelinmektedir. Hepsi bu kadar da değil: Ölüm ile Kadın arasında gizli kalmış olan ilişkiyi açığa çıkaran yine Shakespeare olmuştur. Lear hem âşıktır hem de can çekişen adam; Lear ölmeye mahkûmdur ama hâlâ ne kadar da çok sevildiğinin kendisine söylenmesini istemektedir. O halde nedir ölüm ile kadın arasındaki ilişki? Üçüncü kadın ölümdür diyorduk; ama eğer üçüncü kadın ölümse, bunun tersine, ölüm de üçüncü kadındır, üçüncü kadın figürüdür dememiz gerekir; anneden sonra, anneye bakıp seçilen sevgili kadından sonra, "toprak ana onu yeniden alıyor işte".[42]

Bunun anlamı, insanın anne figürüne geri dönmeden "ölümü seçemeyeceği, ölme zorunluluğuyla yakınlık kuramayacağı"[43] mıdır? Yoksa kadın figürünün, fantazma ve gerileme olmaktan çıkması için insanın gözünde ölüm figürüne dönüşmesi gerekiyor diye mi anlamalıyız bunu? Freud'un son söyledikleri kesin konuşmamıza olanak vermiyor: "Ama yaşlı adam, kadının aşkını eskiden annesinden aldığı biçimiyle yeniden ele geçirmek için boşuna uğraşır; onu kollarına alacak olan, Yazgı'nın kızlarından yalnızca üçüncüsü, o sessiz Ölüm Tanrıçası'dır."[44]

Kuşkusuz, *Bir Yanılsamanın Geleceği* çizgisinden giderek, ölümün gerçek kabul edilişi ile, azar azar geriye giderek ana kucağına dönme fantazması arasında ayrım yapmanın ancak bu kabulün bilimsel dünya görüşü sınavından geçmesiyle olanaklı duruma geleceğini ekleyebilirdik. Sanıyorum Freud'un gerçekten düşündüğü şey de budur. Ne var ki, verilen yanıt, Freudcu bir bakış açısıyla bile sorunu bütünüyle ortadan kaldırmıyor: Kaçınılmaz olanı kabullenmek, zorunluluğu basit bir biçimde tanımaya, yani yukarıda gerçeklik sınaması adını verdiğimiz şeyin algısal düzeydeki salt düşünsel uzantısına indirgenemez. Kabullenme duygulanımsal bir görevdir; libidonun ta kendisine, narsizmin merkezine uygulanan bir düzeltme çalışması. Bu nedenle, bilimsel dünya görüşünün de arzunun tarihine dahil edilmesi gerekmektedir.

Şairlerin, bu arada *Kral Lear*'deki Shakespeare'in anılması, Freud açısından da tanıdık olan bir başka yolu, sanatın yolunu denemeye çağırıyor bizi. Sanat yapıtını yaratım açısından ele aldığımız sırada Freudcu estetiğin tüm kaynaklarını tüketmedik.[45] Anımsanacağı üzere oradaki estetik görüngü sorgulaması yalnızca örneksemeyle ilgili olması nedeniyle sakınımlı ve kısmi kalmıştı. Sanat yapıtı psikanalizin alanına ancak düşlerin ve nevrozun bir benzeri olarak girmişti. Ancak, sanat yapıtının özgüllüğü iki ayrı açıdan kendini göstermişti: Sanatçının bi-

42. *Agy.* 43. *Agy.* 44. GW X, s. 36; SE XII, s. 301; Fr. çev. s. 103.
45. Bkz. yukarıda "Analitik", İkinci Bölüm, I, s. 149-61.

ze tekniğiyle sağladığı önhaz (ya da haz primi), derin bazı gerilim kaynaklarını serbest bırakıyordu; öte yandan, iptal edilen geçmiş fantazmalar simgesel kipte gün ışığında yeniden yaratılıyordu.

Şimdi kültürün yukarıda tanımladığımız görevi –dürtüsel yükü azaltmak, bireyi kaçınılmaz olanla uzlaştırmak, onarılmaz yitimleri ikame doyumlarla telafi etmek– açısından ele aldığımız bu parçalı görüşleri yeniden ele alırsak, kullanıcı açısından, amatör açısından bakıldığında, sanatın, anlamını dinin temsil ettiği yanılsama ile bilimin temsil ettiği gerçeklik arasındaki ara konumdan alıp almadığı sorusunu sorma hakkımız doğuyor. Dinden geri alınan uzlaştırma ve telafi etme görevi şimdi bu ara işleve düşmüyor mu? Sanat, 1911 tarihli "Ruhsal İşleyişin İki İlkesi Konulu Anlatımlar" adlı denemede sözü edilen gerçeklik eğitiminin bir yönü değil mi?

Freud'da estetik işlevi anlayabilmek için, haz ilkesinden gerçeklik ilkesine giden yolda sanat yapıtındaki *baştan çıkarıcı, çekici* niteliklerin yerini tam olarak bulmak gerekecektir. Şurası kesin ki Freud'un din karşısındaki katılığıyla yarışabilecek olan yalnızca sanata gösterdiği sempatidir. Yanılsama, geriye giden yoldur, "bastırılanın geri dönmesi"dir. Sanat ise tersine, ikame edilen doyumun saplantılı ya da nevrotik olmayan biçimidir. Estetik yaratının "çekiciliği", baba katline ilişkin anılardan ileri gelmez. Önhaz konusunda, baştan çıkarma primi konusunda, daha önce yaptığımız çözümlemeyi anımsayalım: Sanatçının tekniği biçimsel bir haz yaratıyor, biz bu haz lehine fantazmalarımızı utanç duymaksızın sergileyebiliyoruz, aynı zamanda da tüm ketlenme eşiklerinde düşme oluyor. Burada babanın kurmaca içinde yeniden eski durumuna getirilmesi bizi çocuksu boyun eğmeye doğru geriye götürmek için değildir. Daha çok direnç ve dürtülerle oynuyor ve böylelikle tüm çatışmalarda genel bir gerginlik azalması elde ediyoruz. Freud bu noktada Platon ile Aristoteles'in duygusal boşalma geleneğine çok yakındır.

O halde estetik baştan çıkarma ile gerçeklik ilkesi arasındaki ilişki nedir? Freud bu konuyu 1911 tarihli makalesinde açık bir biçimde ele alıyor. 6 numaralı paragrafta,[46] sanatın iki ilke arasında özel bir tür uzlaşma sağladığını söylüyor: Tıpkı nevrozlu gibi sanatçı da gerçekliğe yüz çevirir, çünkü dürtüsel vazgeçme gereğini tam olarak yerine getiremez, erotik ve özentili arzularını fantazma ve oyun düzlemine aktarır. Ancak, özel yetenekleri yoluyla fantazma dünyasından gerçekliğe dönen yolu bulur; yeni bir gerçekliği, sanat yapıtını yaratır ve burada sanatçı, dünyayı fiilen dönüştürme dolambacından geçmesine gerek kalmadan, olmayı arzu ettiği kahraman, kral, yaratıcı haline gelir. Di-

46. GW VIII, s. 236; SE XII, s. 224.

ğer insanlar bu yeni gerçeklikte kendilerini bulurlar, çünkü "gerçekliğin gerektirdiği vazgeçme konusunda onlar da sanatçıyla aynı doyumsuzluğu çekmektedirler ve çünkü, haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesinin konmasından ileri gelen bu doyumsuzluk da gerçekliğin bir parçasıdır."

Görüldüğü üzere, sanat haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki uzlaşmayı başlatıyorsa, bu uzlaşma daha çok haz ilkesinin alanında yer almaktadır. Gerçekten de, öyle sanıyorum ki Freud, sanata duyduğu büyük sempatiye karşın, estetik dünya görüşü adı verilebilecek olan şeye karşı hiçbir sevgi duymamakta ve estetik baştan çıkarmayı dinsel yanılsamadan ayırt etmekle birlikte, estetiğin de –daha doğrusu, estetik dünya görüşünün de– yaşamın katılığının talep ettiği, ölümü kabullenmenin heyecan verici kıldığı, yola gelmez narsizmin önlediği ve çocuksu avunma susuzluğumuzun saptırdığı o korkunç zorunluluk eğitiminde yarı yolda kaldığını sezdirmektedir.

Bu saptamanın yalnızca bir ya da iki belirtisine değineceğim: Freud, 1905'te –*Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'nin sonunda– yaptığı humor yorumunda, haz yaratma yeteneğine, acılı duygulanımlara oranla çok daha fazla önem veriyor gibiydi. Gözyaşları arasından gülümseyen humor, hatta (bir pazartesi sabahı asılmaya giden ölüm mahkûmuna, "işte kötü başlayan bir hafta!" dedirten) o ürkütücü darağacı humoru, Freud'un gözünde az çok saygınlık taşıyordu sanki. İktisadi açıdan yorumlarsak, acılı duygulardan tasarruf edilerek türetilen bir hazdı söz konusu olan. Ancak, daha 1905 tarihli metinden itibaren küçük bir değini bizi uyarmaktadır:

> Tek bir şey söylenebilir: Acılı duygulanımlarının üstesinden gelmek için dünyayla ilgili konuları kendi küçüklüğü ile karşılaştıran bir insanın zaferi, humorun değil, felsefi düşüncenin zaferidir; bu düşüncelerin içinde yer almaktan hiçbir haz duymayız...[47]

Freud 1927'de *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*'ne çok daha sert tavırlı, yüceltmeyle ilgili tüm duygulara yaydığı bir ek not[48] yazmıştır. Humor, narsizmin kendisini de yıkımdan kurtarmadıkça bizi mutsuzluğun üstüne çıkarmaz:

> Orada yüce olan elbette narsizmin zaferinde, zafer kazanmış bir edayla kendini doğrulayan ben'in kırılmazlığında yatıyor. Ben, kendisine zarar verilmesini, dış gerçekliklerin kendisine acı vermesini reddetmekte, dış dünyadan gelen travmaların kendisine dokunabileceğini kabul etmemektedir. Dahası, o

47. *Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri*, GW VII, s. 266; SE VIII, s. 233; Fr. çev. s. 272.

48. GW XIV, s. 383-9; SE XXI, s. 161-6; Fr. çev. *Le Mot d'esprit*, s. 277-83.

travmaların kendisi için haz fırsatı bile olabileceğini göstermektedir... Humor boyun eğmez, meydan okur, işin içine yalnızca ben'in zaferini değil, haz ilkesinin zaferini de katar; haz ilkesi böylelikle elverişli olmayan dış gerçekliğe karşın kendini öne sürmenin yolunu bulur.

Peki humor bu geri çekilme ve yalanlama gücünü nereden alıyor? Ben'e küçük bir haz çıkarı sağlamaya gönül indiren üstben'den. Freud' un vardığı sonuç şudur: "Üstben, humora dayalı tavırları kışkırtırken temelde gerçekliği bertaraf etmekte ve bir yanılsamaya hizmet etmektedir... Son olarak, üstben, humor yoluyla ben'i avutmaya ve onu acıdan korumaya çalışmaktadır: Bu onun kökenini, ana baba figüründen türemiş olduğunu yanlışlamaz."

Tüm sanatı ve tüm sanat dallarını humor gibi sınırlı bir duygu üzerinden yargılayamayacağımızı elbette biliyorum. Şu var ki humorla ulaştığımız noktada, baştan çıkarmanın hazzı felsefi kabullenmeye çok yakındı; Freud işte tam bu noktada yüksek bir değillemeyle karşı çıkarak şöyle diyor sanki bize: Yaşamın ve ölümün kabul edilmesi mi? Evet, ama bu kadar düşük bir pahaya değil! Freud'daki her şey bize zorunlulukla ilgili, gerçek, etkin ve kişisel kabullenmenin, yaşamın büyük yapıtı olduğunu ve bunun estetik nitelikli olmadığını sezdiriyor.

Ancak, sanat bilgeliğin yerini tutamasa da, kendi tarzında, bilgeliğin yolunu göstermektedir: Çatışmalar için sanatın sunduğu simgesel çözüm, arzularla nefretlerin oyun düzlemine aktarılması, uyanıkken görülen düş ve şiir, kabullenmeyle sınırdaştır; bilgelik öncesinde, bilgeliği beklerken, sanat yapıtına özgü simgesel kip bize bu zor yaşamı sürdürme olanağını verir ve yanılsama ile gerçeklik arasında yüzerek, yazgıyı sevmemize yardımcı olur.

Freud'un yapıtındaki, gerçeklik ilkesiyle ilgili eski ve değişmeyen görüşlerin Eros ile ölüm arasındaki mücadeleyi konu alan daha yeni görüşlerle buluşacağı o bulunmaz noktayı kuşatmak için son bir adım daha atalım. Birine yanılsamadan kurtulma, diğerine yaşam aşkı diyeceğim bu iki düşünce çizgisini birbirinden kopuk halde bırakmalı mıyız? Gerçekliği kabullenme ile "devler savaşı" arasında hiçbir ilinti bulunmayabilir mi? Kültürün anlamı "türün var olmak için verdiği mücadele" ise, aşk ölümden güçlü olmalı ise, ölümü kabullenme bu Eros girişimi açısından nasıl bir anlam taşımaktadır? Ölümün kabul edilmesi, ölüm dürtüsünden, Eros'un *karşı durduğu* ölme isteğinden oluşan son bir sahteciliği daha yenmek zorunda değil midir?

Freud'un yapıtında, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'ndaki çok eski anıştırmalar ve *Ben ve İd* ile *Uygarlığın Huzursuzluğu*'ndaki birkaç değini dışında bu yönde hiçbir açıklık göremiyorum. Leonardo'da libidonun düşünsel meraka, dünyanın bilimsel açıdan sorgulanmasına dönüşmesinin bize öğrettiği şey, düşünme [*considérer*] gücü-

nün, sevme gücünü dile getirmesi gerektiği, yoksa libidoyu öldürüp kendi kendisini de yok edeceğidir. Leonardo'nun kendisi "doğada hüküm süren yüce zorunluluk: – *o mirabile necessità*[49]" diye seslendirdiği ezgi düzeyinde yaşamış ya da yaratmış değildir. Faust düşünsel merakını yaşama zevkine dönüştürürken, Leonardo sevmek yerine sorgulamaya vermişti kendini; ve Freud şu gözlemde bulunuyordu: "Leonardo'nun ruhsal gelişimi daha çok Spinozacı düşüncenin tarzında olmuştur."[50] Bu ise Spinoza'nın ileri sürdüğü düşünsel aşkın Freud'u tatmin etmediği anlamına geliyor. Şöyle devam ediyor Freud:

> Hayranlığa kapılmış, gerçek bir alçakgönüllülükle dolmuş olan Leonardo, bizzat kendisinin de o hareket halindeki enerjilerin bir parçası olduğunu ve gücü oranında dünyanın –küçük şeylerin en az büyükler kadar hayranlık uyandırıcı, önemli ve anlamlı olduğu bu dünyanın– zorunlu gidişatını küçücük bir parçasıyla değişikliğe uğratmayı denemesi gerektiğini fazla kolay unutur olmuştur.[51]

Bunun anlamı, zorunluluğu Eros'tan ayrı bir biçimde kabullenmenin de bir çıkmazda yitip gittiği midir? Leonardo'daki gibi libidonun sorgulama içgüdüsü halinde yüceltilmesi bile Eros'a ihanet mi sayılır? Ananke'nin gerçek ikizi, *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin sonundaki gibi Logos mudur, yoksa daha *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda sezdirilmiş olduğu üzere, Eros mu? Yine *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda[52] anılan ve doğanın yaratıcı güçlerini anlatan o eski androjen mitosları yeniden dinlemek gerekmiyor mu? *Haz İlkesinin Ötesinde*'de uzun uzun alıntılanan *Şölen* mitosuyla, cinslerin birbirine karışması biçimindeki ilkel mitosla aynı şeyi söylemiyor mu onlar? Kısacası, Eros da gerçeklik ilkesine dokunmak, tıpkı haz ilkesini itip kaktığı gibi onu da dönüştürmek istemekte değil midir? *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'ndan son bir alıntı yapalım:

> Leonardo'nun Hamlet'in sözlerini hatırlatan anlaşılması güç sözlerine göre henüz "hiçbir zaman deneyim konusu olmayan sonsuz sayıda nedenle dolu olan ([l]*a natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza*)" Doğa'ya pek az saygı gösteriyoruz. Her insan, her birimiz, Doğa'nın "bu neden"lerinin varoluşa doğru yol aldığı sayısız denemelerinden birinin karşılığıyız.[53]

Leonardo kitabının son sözü budur.

Bu satırların bir anlamı varsa, o da, bilimsel dünya görüşü anlamındaki gerçeklik ilkesinden daha büyük olanın, doğaya ve "varoluşa

49. *Leonardo da Vinci ve Bir Çocukluk Anısı*, GW VIII, s. 141-2; SE XI, s. 75; Fr. çev. s. 45.
50. *Agy.* 51. *Agy.*
52. GW VIII, s. 162-8; SE XI, s. 93-8; Fr. çev. s. 97-107.
53. GW VIII, s. 210-1; SE XI, s. 137; Fr. çev. s. 215-6.

doğru hızla yol alan" bu "sonsuz sayıda neden"e duyulan saygı olduğu değil midir? Ancak, Freud'un sonuçta esas olarak eleştirel bir izlek olan ve eskil nesnelerle yanılsamalara karşı duran gerçeklik ilkesi izleğini, esas olarak lirik bir izlek olan ve ölüm dürtüsüne karşı duran yaşam aşkı ya da Eros izleği ile uyumlu kılmış olduğuna ilişkin tek bir işaret bulunmuyor. Freudculukta "haz ilkesinin" bir ötesi olduğu gibi "gerçeklik ilkesinin" ötesi bulunmadığında kuşku yok; buna karşılık, bilimcilikle romantizmin rekabeti var. Freud'un felsefeci özelliği belki de yanılsamasız berrak zihin ile yaşam aşkı arasındaki bu kırılgan dengede (yoksa bu incelikli çatışmada mı?) yatıyordur. Bu denge en kırılgan anlatımını ölümün kabullenilmesinde buluyordur belki de; ama burada ölüm iki kez ve farklı anlamlarda geçiyor. Yanılsamasız berraklık beni ölümümü kabul etmeye, yani onu yeniden kör doğanın zorunlulukları arasına yerleştirmeye davet ediyor; her şeyi birleştirmek isteyen Eros ise, insanın saldırı ve kendi kendine yönelik yıkıcılık içgüdüsüne karşı mücadele etmeye, dolayısıyla ölümü hiçbir zaman sevmemeye, buna karşılık, ölümüme karşın, yaşamı sevmeye çağırıyor beni. Öyle görünüyor ki Freud, daha en baştan itibaren haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi dönüşümlülüğüyle dile getirdiği eski dünya görüşünü, Eros ile Thanatos arasındaki kavgayla dile getirdiği yeni dünya görüşü ile hiçbir zaman birleştirmemiştir. Bu nedenledir ki Freud, Spinoza olmadığı gibi, Nietzsche de değildir.

Son sözü Freud'a bırakalım. Aynı zamanda *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nun da son sözü bu:

> Artık diğer "semavi güç"ün, ebedi Eros'un, kendisi gibi ölümsüz olan rakibiyle giriştiği kavgada kendi üstünlüğünü göstereceğini umabiliriz.[54]

54. GW XIV, s. 506; SE XXI, s. 145; Fr. çev. s. 80; Türkçe çeviri: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, *agy*, s. 98.
1931 yılında Hitler'in tehdidinin netleştiği sıralarda Freud yapıtın 2. basımına son bir cümle olarak şunu eklemiştir: "Ama zaferi ve sonucu kim önceden kestirebilir ki?" (*agy.*)

ÜÇÜNCÜ KİTAP

DİYALEKTİK:
FELSEFİ BİR FREUD YORUMU

Freud okumamız bitti sayılır.[1] Freud'la tartışmamız başlıyor. Bu tartışmayla ilgili meşru beklentilerimiz neler olabilir? I. Kitap'ın bitiminde havada bıraktığımız soruların yanıtı mı? Elbette. Ama şimdi sorun epey hatırı sayılır görünüyor, kolay ve hızlı bir yanıt beklemek ise bir hayli çocuksu. Felsefeden iki şey birden istiyoruz: Yorumlar savaşında hakemlik etmesini ve bütün bir yorum sürecini felsefi düşünceyle tümleştirmesini. Demek ki şu iki şey: Rakip tarafları birbirinin dışında bırakan bir antitezin yerine, taraflardan her birinin kendinden diğerine göndermede bulunacağı bir diyalektiği koymak; aynı zamanda da ve söz konusu diyalektik aracılığıyla, soyut düşünceden somut düşünceye geçmek. Gelgelelim, bize bileşimin ilkesini hemen verecek büyük dil felsefesi ve imgelem elimizin altında değil. Fazla acele edilerek denir ki simge, çoklu belirlenim sonucu oluşmuş anlamsal dokusunda, birkaç yorumun, simgeyi dürtüsel temeline indirgeyen bir yorumun, ayrıca simgesel anlamı tüm yönelimiyle geliştiren yorumun, olanağını taşır. Bu önerme, açık bir gerçeklikten çok, bir görevi saptıyor. Önermenin doğruluk değerini görebilmek için, bu sentezin anlaşılabileceği düşünce düzeyine ulaşılması gerekir. Diyalektiği, hiyerarşi içinde bir dizi bakış açısı yoluyla sabırlı bir ilerleme olarak tasarlamamın nedeni bu.

Önce Freudcu psikanalizin *bilgibilimsel* dosyasını inceleme işine bir bölüm ayıracağız. Felsefi yorumların, deneyim mantığı düzeyinde uygulanan bir hakemlikle başlaması gerekir gerçekten de; dava konusunu psikanaliz cümlelerinin anlamı, geçerliliği ve geçerlilik sınırlarının oluşturduğu bir hakemlik. Analitik açıklamanın sınırları, insan etkinliğinin şu ya da bu deneyim alanına uzanmasını yasaklayan birtakım buyruklarla değil de söz konusu açıklamanın kuramıyla veriliyor-

1. Bazı önemli metinlerin, özellikle de *psikanaliz "tekniğinin"* ve *yüceltme* gibi daha başka bazı sorunların incelenmesini "Diyalektik" kitabına bıraktım, oradaki yeni bağlamda daha çok göze çarpar durumda olacakları düşüncesiyle.

sa, psikanalizin felsefi yerinin araştırılması da kuramsal yapısının anlaşılmasına tâbi demektir. Bir yandan bilimsel ruhbilimle, diğer yandan da görüngübilimle yapacağımız karşılaştırma, analitik deneyimin, insanın kendi kendisiyle ilgili olarak gerçekleştirdiği ya da aldığı deneyimlerin toplamı içindeki yerini farklılık yöntemiyle saptamaya yöneliktir.

İkinci olarak, tam anlamıyla felsefi olan bir düzeye geçeceğiz ve dönüşlü düşünce felsefesinin, Freudcu kuramda bu kendine özgü deneyimin tâbi olduğu gerçekçi ve doğacı kavramları açıklayıp açıklayamayacağını soracağız kendimize. Bu *dönüşlü* aşamanın egemen kavramı *öznenin arkeolojisi* olacak. Kavramı geliştiren psikanalizin kendisi değil. Dönüşlü düşüncenin, analitik söyleme felsefi bir zemin sağlamak için biçimlendirdiği kavram bu. Dönüşlü düşünce aynı zamanda kendi arkeolojisinin söylemiyle tümleşerek kendisi de değişiyor, soyut düşünce olmaktan çıkıp somut düşünceye dönüşüyor.

Üçüncü olarak: Arkeoloji *erekbilimle* tamamlayıcı bir karşıtlık ilişkisi içinde anlaşılmadığı sürece soyut kalıyor; böyle bir ilişki, Hegelci görüngübilim modeline uygun figür ya da ulamlardan her birinin anlamının daha sonrakilerin anlamıyla aydınlandığı, azar azar gelişen bir figür-ulam bileşimidir. Böylelikle, üçüncü ve tam anlamıyla *diyalektik* olan bir düzey oluşuyor. Birbirine zıt iki yorumbilgisini eklemleme olanağının belirmeye başladığı düzeydir bu. Artık, gerileme ve ilerleme, zıtlık ve tamamlayıcılık özelliklerini anladığımız olası iki yorum yönü olarak anlaşılmaktadır. Bu düşünce düzeyi, Üçüncü Kitap'a adını verecek kadar önemlidir. Yine de, abartmamak gerekir: Orada açıklanan görüş, temel önemde olmakla birlikte, bir geçişten ibarettir; gerileme ile ilerleme, arkeoloji ile erekbilim arasındaki diyalektiğin işlevi, kendi arkeolojisini anlayan bir düşünceden, sözün ta doğduğu yerdeki arkeolojisiyle erekbiliminin bölünmez bütünlüğünü okuyan bir simgesel kavrayışa götürmektir. Diyalektik her şey demek değildir; düşüncenin kendi soyutluğunu aşmaya, somutlaşmaya, yani tamamlanmaya yarayan bir yordamıdır yalnızca.

Dördüncü olarak, son bölüme "Simge Yaklaşımları" altbaşlığını verdim. Bu altbaşlık, "Yorumbilgisi" başlığını açıklıyor. İçinde rakip yorumların uzlaştığını göreceğimiz genel yorumbilgisini şimdiden yazabileceğimiz kanısının uyanmasını istemedim. Genel yorumbilgisine, psikanalitik yorumun yüceltme gibi bazı çıkmazlarını çözmeyi deneyerek katkıda bulunmak istedim. Bu çıkmaz için önerdiğim çözüm yalnızca araştırma amaçlıdır; bana bu kitabın kökeninde yatan sorunun, yani dini gizeminden arındıran bir yorumbilgisi ile, inancın simgelerinde olası bir sorgulama, bir *kerygma* yakalamaya çalışan yorumbilgisi arasındaki –hem benim kendimde, hem de benim dışımdaki çağdaş kültürde olup biten– çatışmanın yeni bir anlatımını deneme olanağı

sağlayacaktır hiç değilse. Dolayısıyla, araştırmamın daha en başında ortaya çıkmış olan bir sorunun çözümüne ilişkin yaklaşımları ancak en sonda görebiliyorum. Soru'nun ne kadar hatırı sayılır bir soru olduğu da, bizim yanıt talebimizin çocuksuluğu da orada ortaya çıkıyor. Başlangıç noktasına doğru olan yürüyüşümüz böylesine zorluysa, bunun nedeni somutun düşünce için en son fetih olmasıdır.

I. Bilgibilim: Ruhbilim ile Görüngübilim Arasında

Bu bölümde, "Analitik"in Birinci Bölüm'ünde tartıştığımız yöntem sorunlarını yeniden ele alacağım. Orada, Freudcu söylemi insan deneyimiyle ilgili genel söylemin bütünü içinde bir yere oturtma çabası gütmeden kendi içinde incelemiştik. Şimdi onu diğer söylemlerle karşı karşıya getirebilecek ve diğerleri karşısındaki temel paradoksunu gerekçelendirebilecek durumdayız.

Psikanalizin dışından iki başvuru noktası olarak, bilimsel ruhbilim ve görüngübilimi alacağız.

Bu ikisi arasında dengeli bir karşılaştırma oluşturup psikanalizi iki kutup arasında salındırmamız değil söz konusu olan. Karşılaştırmanın her iki aşaması da belirli bir ilerleme içeriyor. Psikanaliz ile bilimsel ruhbilim arasındaki (ilk iki paragrafın konusunu oluşturacak olan) fark iyi anlaşılmalıdır ki ikinci kısımda işin içine girdiği zaman yararlı olabilsin. Bu ilk karşılaşma özellikle bir yanlış anlamayı gidermeyi amaçlıyor: Buradaki sorun, psikanalizi davranışçı tarzdaki bir genel ruhbilim içinde eritmenin çekiciliğine karşı direnmektir. Bize göre böyle bir kaynaşma reddedilmesi gereken bir karışıklıktır. İkinci karşılaşmanın yönü ise bütünüyle başka ve bizi daha uzağa götürüyor: Gerçekten psikanalitik olana, görüngübilimsel yöntemi kullanmak yoluyla azar azar yaklaşmak. Görüngübilim kendi kendisinden analitik deneyimin bir eşdeğerini elde etmekte başarısızdır. Ancak, bu başarısızlık bir yanlış anlaşılma anlamını taşımıyor. Daha çok, bir yaklaşıklığın bitiminde yer alan farklılığı çıkarıyor ortaya.

1. PSİKANALİZİN BİLGİBİLİMSEL AÇIDAN YARGILANMASI

Psikanaliz, özellikle İngiliz ve Amerikan kültürünün ülkelerinde, bilimselliği konusunda sıkı bir sorgulamaya tâbi tutuldu. Bilgibilimciler, mantıkçılar, anlambilimciler, dil felsefecileri, psikanalizin kavramlarını, önermelerini, uslamlamalarını, kuram yapısını ince elekten geçirdi-

ler ve genellikle vardıkları sonuç, psikanalizin bilimsel bir kuramın en temel gereklerini yerine getirmediği oldu.

Analistlerin buna verdiği karşılık, ya kaçmak, ya disiplinlerinin bilimsel ölçütlerini büyütmek ya da psikanalizi bilimcilerin gözünde kabul edilebilir kılmaya yönelik "yeniden kaleme alma" denemeleri yazmak oldu. Böyle yaparak, bana kalırsa, mantıkçıların eleştirisi tarafından mahkûm edildikleri "yürek paralayıcı gözden geçirme"den, ben olsam şu itirafla dile getireceğim bir gözden geçirmeden, kaçmış oldular: "Hayır, psikanaliz bir gözlem bilimi değildir, çünkü bir yorumdur o; ruhbilimden çok tarihe benzetilebilecek bir yorum."

Sırasıyla, mantıkçıların eleştirisini, psikanalizin kendi içinden gelen yeniden anlatım ürünlerini ve son olarak da dışarıdan önerilen yeni anlatımları ele alacağım.

a) Mantıkçıların Eleştirisi

Özellikle en "silip süpürücü" eleştiriden başlayacağım: Ernest Nagel'in 1958 yılında Washington'da düzenlenen "Psikanaliz, Bilimsel Yöntem ve Felsefe" konulu bir "sempozyum"da sunduğu eleştiri.[1]

Eğer psikanaliz, gazlarla ilgili molekül kuramı ya da biyolojideki gen kuramı gibi bir "kuram", yani gözlemlenebilir nitelikteki bazı görüngüleri sistemleştiren, açıklayan ve öngören bir önermeler bütünü ise, doğa bilimlerine ya da toplum bilimlerine ait kuramlarla aynı mantıksal ölçütleri yerine getirmek zorundadır.

Bir kere, deneysel olarak sağlaması yapılabilmelidir. Bunun için, ortaya koyduğu önermelerden belirli sonuçlar çıkarılabilmelidir, yoksa kuramın belirli bir içeriği yok demektir. Ayrıca, şu ya da bu kuramsal kavramın, belirli, bulanık olmayan olgulara bağlanması olanağını sağlayan ve adına ister denklik kuralları, ister eşgüdümleme tanımları, isterse işlemsel tanımlar densin, belirli yordamları bulunmalıdır.

Gelgelelim, Freudcu kuramın enerjiyle ilgili kavramları öylesine belirsiz ve eğretilemeli ki net bir vargıya elvermeleri olanaksız. Belki kışkırtıcı kavramlar bunlar; ancak, deneysel bir doğrulamaya elvermiyorlar. Ayrıca, davranış verileriyle ilgili her tür eşgüdüm, başa çıkılmaz bir anlam belirsizliğinin etkisinde. Öyle ki, kuram hangi koşullarda çürütülebilir, bunu saptamanın bile olanağı bulunmuyor.[2]

1. Ernest Nagel, "Methodological Issues in Psychoanalytic Theory", *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy* içinde, yay. haz. Sidney Hook, Grove Press, N.Y. 1959, s. 38-56. Bu inceleme, Heinz Hartmann'ın "Psychoanalysis as a Scientific Method" başlıklı yöntem açıklamasına yanıt veriyordu (*agy*, s. 3-37).

2. Bu görüş Michael Scriven tarafından, "The Experimental Investigation of Psychoanalysis" adlı yazıda geliştirilmiştir, *agy*, s. 226-51.

İkincisi, deneysel olarak yapılacak sağlamanın açık seçik sayılabilmesi için kanıt mantığına uygun olması gerekir. Deniliyor ki, (çocuğun gelişmesini konu alan incelemeler ve budunbilim tarafından sağlanan doğrulama dışında) yorum, psikanalizin kullandığı başlıca yöntemdir. Peki ama, belirli bir yorumu geçerli kılan koşullar hangileridir? Tutarlı olması mı, hastanın kabul etmesi mi, yoksa hastada iyileşme sağlaması mı? Ama yorumun belirgin özelliği, nesnellik olmalıdır öncelikle; bunun için ise, bir dizi bağımsız araştırmacının, özenle kodlanmış koşullarda derlenmiş bir malzeme bütününe erişebilmesi gerekir. Sonra, rakip yorumlar arasında kesin bir karara varılabilmesi için, nesnel yordamlar bulunmalıdır. Ayrıca, yorumun bizi sağlaması yapılabilecek tahminlere götürmesi de gerekir. Oysa psikanaliz bu gerekleri karşılayabilecek durumda değil. Sağladığı veriler, analizden geçen ile analist arasındaki bireysel ilişkiye sıkışmış durumda. Karşılaştırmayı sağlayacak bir yordam ve istatistik soruşturma olmadığından, yorumun olgulara yorumcu tarafından dayatılmış olabileceği kuşkusu ortadan kaldırılamıyor. Son bir nokta olarak da, psikanalistlerin tedavinin etkililiği konusundaki savları, sağlama yapmanın en temel kurallarına bile uymuyor: İyileşme oranları, "tedavi öncesi" ve "tedavi sonrası" incelemelerle tam olarak saptanamadığı, hatta tanımlanamadığı için, psikanalizin tedavideki etkililiği başka inceleme ya da tedavilerle, giderek kendiliğinden iyileşme oranlarıyla karşılaştırılamıyor. Bu nedenlerle, tedavide başarı ölçütü de kullanılamaz durumda.[3]

b) İçeriden Gelen Yeniden Anlatım Girişimleri

Psikanaliz gözlem bilimlerinin arasına yerleştirilmeye çalışıldığı sürece, söz konusu karşı saldırı yanıtlanamaz gibi geliyor bana. Bazı psikanalistler, sözü edilen ölçütlere uymak için kuramı "akademik ruhbilim" tarafından kabul edilebilecek terimlerle "yeniden anlatmayı" denediler; bazı akademik ruhbilim savunucuları da, iyi niyete kuşkunun karışmasıyla yer yer psikanalize ait bazı olgu ve kavramları, bazılarının "işlemsel dönüştürme" adını verdiği şey pahasına bilimsel ruhbilimle tümleştirmeyi içtenlikle isteyerek onlara yardımcı oldular. İnsan bilimlerinde kuramın öldü sayıldığı sıralara denk geliyordu bu girişim.

Bu nedenle, özgün Freudculuğun söz konusu girişimlere tam olarak nerede direnç gösterdiğini saptamak daha da ivedileşiyor. "Yeniden anlatım"a direnen nokta, tam olarak, psikanalizin melezliği, yani enerjibilime olan erişiminin yalnızca yorum yoluyla gerçekleşmesi noktasıdır. Dolayısıyla, her şey bizi insan bilimleri konseri içinde analitik

3. *Agy*, s. 228, 234-5.

yorumun bir aykırılık oluşturduğu görüşüne götürecektir.

Bu yolda ne kadar ileriye gidebileceğimize bir bakalım.[4]

Yeni anlatımların önce ruhbilimi olgusal bir bilim kılan en genel ön varsayımların düzeyine taşınması gerekmektedir. Rapaport, psikanalizin olgularını bilimsel ruhbilimin "gözlemlenebilir" olguları arasına yerleştiren üç tez koyar ortaya:[5]

1. Psikanalizin konusu davranıştır, diyeceğiz; psikanaliz bu açıdan diğer ruhbilim türlerinin "deneysel bakış açısı"yla temel bir farklılık göstermez; arada yalnızca, psikanalizin "gizil" davranışları ele alması gibi ikincil bir fark vardır.

2. Psikanaliz, modern ruhbilimi bütünüyle ele geçirmiş olan ve tüm davranışların bölünmez bir bütün olduğu görüşünü savunan "geştaltçı bakış açısı"nı paylaşır; "sistemler" ve "kurumlar" (id, ben, üstben) bu açıdan birer "varlık" değil, davranışların yönleridir; diyeceğiz ki, birkaç yapıyla ve birkaç analiz düzeyiyle birden bağlantılandırılabilen davranışlar, "çoklu belirlenime" tâbidir.

3. Her davranış bütünsel kişiliğin davranışıdır; atomizm ve mekanizm suçlamalarına karşın, psikanaliz, öznenin sistemleri ve kurumları arasında kurduğu tüm iç bağlantılarla, "organizmaya dayalı" bakış açısına uygundur.

4. Psikanaliz hareketi içindeki bu yöntemsel gözden geçirme işi H. Hartmann'ın önemli bir çalışmasına kadar gerilere gidiyor: "Ichpsychologie und Anpassungsproblem", *Intern. Ztschrift f. Psychoanalyse* 24, 1939; Türkçesi: *Ben Psikolojisi ve Uyum Sorunu*, çev. Banu Büyükkal, Metis, İstanbul, 2004. Bir bölümünün çevirisi, D. Rapaport, *Organization and Pathology of Thought* içinde, N.Y., Col. Univ. Press, 1951. Bugün çalışmanın bütünü İngilizceye çevrilmiş durumda: *Egopsychology and the Problem of Adaptation*, çev. D. Rapaport, N.Y., Intern. Univ. Press, 1958. Benim incelediğim çalışmalar: Hartmann, Kris, Loewenstein, "Comments on the Formation of Psychique Structure", *The Psychoanal. Study of the Child*, II, 1946, 11-38. Kris, "The Nature of Psychoanalytic Propositions and Their Validation", *Freedom and Experience* içinde, yay. haz. S. Hook ve N. R. Konvetz, Cornell Univ. Press, 1947. Kubie, L., "Problem and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progress", *Psychoanalysis as Science*, yay. haz. E. Pumpian-Mindlin, Stanford Univ. Press, 1952. Frenkel-Brunswik, Else, "Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theory", *Scientific Monthly*, 79, 293-300, 1954; ayrıca, "Psychoanalysis and the Unity of Science", *Proc. of the Ame. Acad. of Arts and Sciences*, 80, 1954. Loewenstein, "Some Thoughts on Interpretation in the Theory and Practice of Psychoanalysis", *Psychoanal. Study of the Child*. XII, 1957. Rapaport ve Gill, "The Points of View and Assumptions of Metapsychology", *Intern. f. of Psychoanal*, cilt 40, no. 1, 1959. Özellikle, Rapaport D., "The Structure of Psychoanalytic Theory (A Systematizing Attempt)", *Psychology, A Study of a Science* içinde, yay. haz. S. Koch, N.Y., McGraw Hill, 1958, cilt 3, s. 55-183.

5. H. Heinzmann, Sidney Hook içinde, *agy*, s. 3-16. Rapaport, *The Structure of Psychoanalytic Theory*, s. 82-104. Rapaport'un çalışması son derece anlamlıdır: Rapaport, Doktor Koch'un soru ağına yeniden girmek ve psikanalize yabancı olan, "bağımsız, ara ve bağımlı değişkenler"in rolü ve "psikanaliz yasaları"nın "nicelleştirilmesi" gibi sorular yöneltmek zorunda kalmıştır.

Psikanalizin bilimsel ruhbilim tarafından genellikle kabul edilmiş olan "bakış açıları"nı özümseyen bu üç tez "olgu"lar düzeyinde kabul edilirse, analitik kuramın kullandığı "modeller"i de yeniden anlatıma kavuşturup akademik ruhbilimin tanıdık "bakış açıları"yla özümseme olanağı var demektir.[6] Freudcu metapsikolojinin bir "ayrık modeller" demeti biçimine sokulması ilginçtir; "bileşik bir model" aracılığıyla yeniden birleştirilecek bile olsa.

Yerbetimsel bakış açısı böylelikle refleks arkı modeline yaklaşmaktadır; ruhsal aygıt, ayrık kısımlar halinde karşılık verir durumdadır.

İktisadi bakış açısı ise entropik modelin bir yönüdür: Gerilimden, gerilimin azalmasına doğru. Her tür güdülenmiş davranış bu modele dahil edilebilir. Bunun ilk uygulaması *Wunscherfüllung* ve haz ilkesi, dolaylı olarak da, haz ilkesinin basit bir dolambacı olma niteliğiyle, gerçeklik ilkesinin kendisidir.

"Aşamalar kuramı" ile takıntının ve gerilemenin rolü, oluşumsal bakış açısından kaynaklanmaktadır; ayrıca, Haeckel'in biyogenetik yasasından yararlanarak, *Totem ve Tabu*'da görüldüğü gibi türoluş ile bireyoluşu örtüştürmek olanaklıdır. Psikanaliz bu açıdan *learning* [öğrenme] kuramlarına benzemekle birlikte, daha çok insan deneyiminde ilkel deneyimlerin rolünü ve ağırlığını vurgulaması bakımından, hiçbir zaman o kuramlarla birleşmeyip kendine özgü bir tarzda, örneğin, nesne seçimi konusunu araştırması ve ben-üstben sistemlerinin evrimine ilişkin tarihiyle, öğrenme kuramına koşut olarak gelişir.

Son olarak: Freud'da Jackson modelinden söz edilebilir; sistemler bir tümleşme hiyerarşisi oluşturmakta ve bu hiyerarşide üst, astı gemleyip denetimi altında tutmaktadır. İkincil sistemin birincil sisteme göre üstte yer alması ve bununla ilintili sansür, savunma, bastırma kavramları elbette bu modele hizmet etmektedir. Bu anlamda modeller arasında en önemlisidir söz konusu olan; çatışma kavramı etrafında dönen tüm Freud kavramlarında yerbetimsel, iktisadi, oluşumsal yönler bu Jackson modeliyle ilişkilidir.[7]

6. *Agy*, s. 67-82.

7. Rapaport, entropik ya da iktisadi modelden yola çıkarak bir "bileşik model" geliştiriyor (s. 71 vd). Gerçekten de, Jackson modeli iktisadi modelin birincil biçimi ile ikincil biçiminin arasına bir hiyerarşi ilkesi sokulmasına olanak vermektedir. Birincil biçimin belirgin özelliği olan haz ilkesi de bu kez üç alana, eylem (itkisel eylem), algı (yarı sanrı) ve duygulanım (duygulanım boşaltımı, örn. kaygı) alanına giden bir ipucu sağlayabilmektedir. İkincil sistem bunun ardından gelip savunmalarını ve denetimlerini bunun üzerine koyar; bu durumda karşı yatırım, Jackson modelindeki tümleştirici denetimin diğer adı olmaktadır. Başlangıçtaki eşiklerin karşı yatırım yoluyla yükseltilmesi, Freud'un sistem ya da aygıt dediği bu yavaş değişimli "yapılar"a, Allport'un deyişiyle "işlevsel özerklik" sağlamaktadır. Aynı zamanda da yapısal bakış açısı entropik bakış açısı üstünde etkide bulunmaktadır, çünkü üst yapıların varlığını koruması ve özerkliği, tüm gerilimlerin sistematik ve genel azalışını değil, denetim

Bu modeller, bugün tüm ruhbilimciler tarafından kabul edilen "bakış açıları"na benzetilebilir:

1. Her davranış, diyoruz, oluşumsal bir dizinin bir parçasıdır. Lewin'in fenotipleri ve genotipleri aynı oluşumsal bakış açısından kaynaklanır. Freud'un özgül yanı ise oluşumsal bakış açısını iktisadi bakış açısına tâbi kılmış olmasıdır.

2. Her davranış, bilinçdışı "yaşamsal belirleyiciler" içerir. Her ruhbilim, dikkat edilmemiş durumlarla karşılaşır; Freud bu dikkat edilmemiş durumları konu edinmiş, bir inceleme yöntemiyle çıkarsamış, bu etmenlerin özgün yasalarını bulmuş ve böylece *dikkat edilir duruma gelebilen* ile *gelemeyeni* ayırt ederek her iki etmen grubunu da biyoloji alanında değil, ruhbilim alanında tutmuştur.

Freud bu olguları açıklamak için önce "yerbetimsel" (bilinçdışı, önbilinç, bilinç), sonra da "yapısal" (id, ben, üstben) bakış açısını geliştirmiştir. Ancak, daha birincil ve ikincil sistem kavramları bile, bu geçişin yanı sıra çatışma tekniklerini de içeriyordu. Yapısal bakış açısı ise karşı yatırımı kullanmak yoluyla bugünkü *ben ruhbilimini* haber veriyordu.[8]

3. Her davranış sonuçta dürtüler tarafından belirlenir: Bu dinamik görüş eski deneysel ruhbilimin önyargıları ve *tabula rasa* [temiz sayfa, boş beyaz kâğıt, boş levha] ilkesi karşısında zafer kazanalı çok zaman oldu Ruhbilim, Hume'a karşı Kant'ı seçti. Ancak, bu dürtüsel dinamizm içinde cinselliğin önde gelen rolünü fark etmek ve böylelikle kültürümüzden her zaman önce davranan yaban kökü bulmak Freud'un katkısıdır.

yapılarının işler durumda tutulması için gerekli gerginliklerin korunmasıyla bağdaşan boşaltımları gerektirmektedir.

Dolayısıyla, 1895 tarihli "Proje"nin, *Traumdeutung*'un VII. Bölüm'ünün, *Metapsikoloji*'nin, *Ketlenme, Semptom ve Kaygı*'nın esası korunmuş olmaktadır.

8. "*The genetic character of the psychoanalytic theory is ubiquitous in its literature. The concept of 'complementary series' is probably the clearest expression of it: each behavior is part of a historical sequence shaped both by epigenetic laws and experience; each step in the sequence contributed to the shaping of the behavior and has dynamic, economic, structural, and contextual-adaptative relationships to it. Such complementary series do not constitute an 'infinite regress'; they lead back to a historical situation in which a particular solution of a drive demand was first achieved, or a particular apparatus was first put to a certain kind of use.* [Psikanalitik kuramın oluşumsal özelliği bu kuramın tüm literatüründe vardır. Tamamlayıcı diziler' kavramı, bir olasılık, kuramın en net anlatımıdır: Her davranış hem sıralıoluş yasaları hem de deneyim tarafından biçimlendirilmiş bir tarihsel dizinin parçasıdır. Dizideki her adım o davranışın biçimlenmesine katkıda bulunmuştur ve o davranışla dinamik, iktisadi, yapısal ve bağlamsal-uyumsal ilişkiler içinde olmuştur. Bu tamamlayıcı diziler bir 'sonsuz gerileme' oluşturmayıp, itkisel taleplere ilişkin belirli bir çözüme ilk kez ulaşıldığı ya da belirli bir aygıtın ilk kez belirli bir biçimde kullanıma sokulduğu tarihsel duruma geri götürürler.]" Rapaport, s. 87.

4. Her davranışın bir ruhsal enerjisi vardır ve davranış o enerji tarafından yönetilir. Buradaki en ilginç nokta, dürtünün enerjiyle ilgili olması değil, düzenlemenin enerjiyle ilgili olmasıdır. Freud'un bağlı enerji üzerine, en düşük miktarda enerji yoluyla ruhsallık üzerine, eşiklerin yükseltilmesi yoluyla boşaltım eğiliminin azalması üzerine, nötrleşme ve cinsiyetsizleşme üzerine, enerjinin saldırısızlaşması ve yüceltilmesi üzerine söylediklerinin tümü, Lewin'de, hatta daha da ötesi, sibernetiğin enerji mühendisliği [*power engineering*] ve bilişim mühendisliği [*information engineering*] kavramlarında doğrulanan ya da koşutları bulunan noktalardır. Freud'un özgün yanı, bu düzenlemenin dürtüsel türevlerin ödünç enerjileriyle nasıl gerçekleştiğini göstermesinde yatmaktadır.

5. Her davranış gerçeklik tarafından belirlenir. Bu bakış açısı yalnızca temelinde uyarı-yanıt şeması yatan ruhbilimde değil, gerçekliğin çevre rolü oynadığı biyolojide, hatta gerçekliğin "nesnellik" adını aldığı bilgibilimde de ortaktır. Psikanaliz, art arda gelen gerçeklik kuramlarıyla bu bakış açısına katılmıştır: Gerçeklik önce nevrozlunun reddettiği şey, sonra dürtünün nesne aşaması, sonra ikincil sürecin bağlılaşığı, en son ve en önemli olarak da ben'in önuyarlanmışlık alanı olmuştur.[9]

Uyarla(n)maya dayalı bu bakış açısı Amerikan psikanalizinde ayrı bir bakış açısı oluşturmayı hak eden bir vargıya yol açtı: "Her davranış toplumsal olarak belirlenmiştir"; en klasik Freudculuk da, karşı çıkanları ve kültüralist okulun yeni-Freudcularını anmaya herhalde gerek yoktur, kendisini toplum ruhbilimine yaklaştıran bu izleği (anne bağımlılığı, Oidipus karmaşası, özdeşleşme kuramı vb) daha o zamandan içeriyordu.

Tüm bu karşılaştırmalar sayesinde psikanaliz, uyarlanma, yapılandırma ve evrim gibi egemen izlekleriyle bilimsel ruhbilimin bünyesine yeniden alınabilecektir. Psikanalizin kendine ait getirisi, entropik mode-

9. Rapaport psikanalizin gerçeklik konusunda art arda beş kuram geliştirdiğine işaret ediyor: 1900 öncesinde gerçeklik, savunmanın hedefiydi ve savunma, yinelenmesini önlemek istediği gerçek olayların anısına karşı yöneltilmişti. 1900-1923 arasında (1911 tarihli makale dışında) gerçeklik anlayışı dürtüsel nesnede odaklandı ve ikincil sürece (gecikme, dolambaç, yargı) göre tanımlanıyordu. Gerçeklikle ilgili üçüncü anlayış, 1911 tarihli "Ruhsal İşleyişin İki İlkesi Konulu Anlatımlar"daki ilk ben ruhbilimi anlatımıyla bağlantılıdır: Gerçeklik, artık yalnızca savunmacı ve çatışmacı olmayan bir yapının karşı ağırlığıdır; ben, kendine ait bir uzlaşma ve hakemlik işlevine sahiptir. Dördüncü anlayış olan Hartmann'ın anlayışına göre ben, birincil özerklik aygıtları yoluyla gerçekliğe önceden uyarlanmıştır ya da uyarlanma gizilgücünü taşır; ancak, ruhsal gerçeklikle dış gerçeklik arasındaki ikililik yine de varlığını sürdürür. Beşinci anlayış Erikson'unkidir. Buna göre insan, hem ortalama ve önceden bilinebilir bir ortama, hem de "nesnel" değil toplumsal olan geniş bir ortamlar yelpazesine önceden uyarlanmıştır (*agy*, s. 97-101).

lin ağır basmasında ve aynı zamanda, akademik ruhbilim duyusal deneyimi ve öğrenmeyi öne çıkarırken psikanalizin birincil sürece bağlanan dürtüsel nedenlere özel bir dikkat yöneltmesinde yatmaktadır. Ancak, bu rollerin değiş tokuş edildiği bir süreç yürürlüktedir. Bir yanda çağdaş güdülenme ruhbilimi, akademik ruhbilimin kapsamını psikanaliz tarafına doğru genişletmekte, diğer yanda psikanalizin oluşumsal uyarlanma ve azar azar yapılanma çerçevesinde yeniden anlatıma kavuşturulması onu genel ruhbilimin alanına yerleştirmektedir. Hartmann'ın 1939 tarihli büyük yapıtından itibaren (bkz. yukarıda 4 no.lu dipnot) ruhbilimin bir *ben ruhbilimi* yönünde gelişmesi, ben'in işlevleri esas olarak uyarlanma işlevi olduğundan, bu evrimi hızlandırmıştır.

Dolayısıyla, psikanaliz ile bilimsel ruhbilim arasındaki bağlar gitgide sıkılaşmaktadır.

c) *"İşlemselci" Yeniden Anlatımlar*

Ne yazıktır ki psikanalizin böylelikle gözlemci ruhbilime benzetilmesi ruhbilimciye doyurucu gelmemekte ve psikanalizin kendine özgü bünyesine saygı göstermemektedir.

Bilgibilime en çok eğilen ruhbilimciler, bize gerekli olan, psikanalizle ruhbilim arasında belirsiz bir ilişki olması değildir, diyorlar: Psikanalizin bilim kuramınca öngörülen temel gerekleri yerine getirmesi için, Bridgman'ın[10] "işlemsel dil" adını verdiği dilde tam bir "yeniden anlatım"a gidilmelidir.

İşin doğrusu, tam bir işlemselciliğin koşullarını davranışçılıktan başka yerine getiren yoktur; Skinner'de[11] işlemselciliğin ve davranışçılığın gerekleri sıkı bir biçimde bir araya gelmiştir.

Bu katışıksız işlemselciliğin gözünde psikanalitik kuram ve zihinsel aygıt fikri etrafında dolanan tüm kavramlar ancak flojiston* benze-

* flojiston: Simyacıların yanıcı ve uçucu maddesi, oksijen bulununca tarihe karışmıştır. (ç.n.)

10. Bridgman, P. W., "Operational Analysis", *Philosophy of Science*, 5, s. 114-31 (1938). "Some General Principles of Operational Analysis", *Psychological Review*, 52, s. 246-9 (1945).

Ayrıca bkz. Frenkel-Brunswik, Else, "Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories", *Scientific Monthly*, 79, s. 293-300 (1954).

11. Skinner, B. F., *Science and Human Behavior*, New York, Macmillan, 1953; "Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories", *Scientific Monthly* (1954), yeniden basımı *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, I, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, yay. haz. Herbert Feigl ve Michael Scriven, Univ. of Minnesota Press, 1956, s. 77-87. Bu cilt büyük bir önem taşıyor: Herbert Feigl ile Michael Scriven bu ciltte mantıksal olguculuk açısından kuramsal bilim dilinin genel bir kuramını geliştiriyorlar. Ciltte ayrıca Albert Ellis ile Antony Flew'un aşağıdaki 13 no.lu notta vd adı geçen makaleleri de yer alıyor.

ri tehlikeli eğretilemeler gibi görülebilir. Bilgibilimsel açıdan bakıldığında psikanalitik kuram canlıcılık ve icatları (şeytan, ruh, homongolos, kişilik) karşısında kesin bir ilerleme işareti değildir. Skinner'a göre "Freud'un açıklayıcı şeması, insan davranışlarının nedenini organizmanın içinde aramaya çağıran geleneksel modele uymaktadır"; Ryle'ın "makinedeki hayalet" adını verdiği bu "geleneksel zihinsel yaşam kurgusu",[12] gözlemlenebilir olmayan ve üstünde etkide bulunulamayan bir şeyi konumlandırmaya götürmektedir. Oysa, işlemselciliğe göre organizmada dikkate alınabilecek değişiklikler yalnızca doğal çevreyle bağlantılı olanlardır. Skinner, Freud'u davranışların yalnızca zihinsel süreçlerin ifadesi sayılabilecek olan yönleriyle ilgilenmek ve böylelikle gözlem alanını hatırı sayılır ölçüde daraltmakla suçlayacak kadar ileri gidebilmekte, Freud'un psikanalize dayattığı zihinsel aygıt temsili yüzünden bu disiplinin asıl bilimin bünyesine alınmasında gecikme olduğu sonucuna bile varabilmektedir. Skinner, varlığı ileri sürülen tüm güçlerin, eğer doğa güçleriyle türdeşseler, ölçüye vurulmalarını talep etmekte haklıdır kuşkusuz. Ancak, tümüyle gözden kaçırdığı nokta şudur ki, psikanalizin tüm terimlerinin işlemsel açıdan yapılan tanımı, geçici çözümlerden ibarettir; bütünüyle farklı bir düşünsel çalışma olan analitik yorum çalışmasından elde edilen sonuçları davranışçı ruhbilimin diline çeviren bir kestirme yolculuktur. Bu noktaya döneceğiz, tartışmamızın esasını bu nokta oluşturacak çünkü.

Demektir ki psikanalizin yeniden anlatıma kavuşturulması girişimi ancak işlemselciliğin değişikliğe uğratılmış ya da gözden geçirilmiş bir biçimiyle olabilecektir.[13] İşlemselciliğe göre ise "sözcelerin işlemsel açıdan anlamlı olabilmesi için gözlemlenebilir olanla bazı bağlantılarının bulunması gerekir". Dolayısıyla, indirgenemeyecek olan tek bir koşul vardır: Sözcelemenin ya da varsayımın doğrulanabilir olması, başka bir deyişle, sağlaması yapılabilecek birtakım noktalarla arasında anlamlı bir bağlantının ya da bağlılaşımın bulunması.[14] Burada dışlanan,

12. *Minnesota Studies*, s. 79-80.

13. Albert Ellis, "An Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis", *Minnesota Studies...*, s. 131-54.

14. "*Modern empiricism, in fact, seems to have only one invariant requisite: namely, that in some final analysis, albeit most indirectly and through a long network of intervening constructs, a statement or hypothesis must in some manner (or in principle) be confirmable –that is, significantly tie– able to or correlatable with some kind of observable. It thereby rules out sheer metaphysical speculation bu keeps the door widely open for all other hypotheses.* [Gerçekte modern deneyselciliğin bir tek değişmez koşulu var gibidir: *Son* bir tahlilde, yargı ya da varsayımların, son derece dolaylı ve uzun bir ara yapılar ağı yoluyla da olsa bir biçimde (ya da ilke olarak) doğrulanabilir olması; başka bir deyişle, gözlemlenebilir bir şeylerle anlamlı bir biçimde bir-

varsayımsal deneysel kavramlar ile üst düzeydeki soyutlamalar olmaktadır, alt düzeydeki soyutlamalar değil. Alt düzeydeki soyutlamaların sağlaması eksik ya da dolaylı da olabilir. "*Intervening variables or dispositional concepts*" [ara değişkenler ya da geçici kavramlar] adı verilen şeyler işin içine bu çerçevede katılabilir. Varsayımsal kavramlaştırmalar –öz, flojistik, eter, id, libido– bulgusal açıdan arzu edilebilirse de bilime iyilikten çok kötülükleri dokunmuş kavramlardır.[15]

Freudculuğun "yeniden anlatıma kavuşturulması" olanaklıysa –ve olanaklı olduğu ölçüde– bunun bütünüyle iki gözlemlenebilirden ya da "olgu"dan türetilmiş bir dille yapılması gerekmektedir: algılama ve yanıt. Bu gönderme dilini oluşturmak için, deneysel birer kavram olan "algılama" ve "yanıt"a, insan davranışının açıklanmasında yararlı ya da zorunlu olan diğer kavramların da "demir atması" yeterlidir; böylece, algılamakta olunduğu algılanmaksızın algılanana bilinçdışı adını vermek yoluyla, bilinçli algılama ile bilinçsiz olan birbirinden ayırt edilebilecektir; algılamanın ve yanıtın tüm düzenlemeleri ve yeniden düzenlemeleri *learning* [öğrenme] kapsamında sayılacaktır; değerlendirme, heyecan ve arzu etkenleri, algılamalara katılan iyi-kötü, hoşa giden-gitmeyen, yararlı-zararlı yüklemlerine verilen yanıtlar sayılacaktır.

Freudcu varsayımların yerine konan "yeni işlemsel anlatımlar"ı[16] özetleyecek değilim; kaldı ki o anlatımlar da Freud'un en bilimsel serimlemesinden (*Psikanalizin Özeti*) alınmadır. İd, ben, üstben, Eros, ölüm içgüdüsü, cinsel yaşam, anal ve oral erotizm, fallik aşama, bastırma, libido, cinsel libido, Oidipus karmaşası, ben savunması vb[17] hep bütünüyle başlangıçtaki iki gözlemlenebilirden türemiş olan bir dile çevrilmiştir.

Bu yeniden anlatımda düpedüz atlanmış olan nokta, tüm bunların içinde hiçbir şeyin, dolaylı bile olsa, uyarıcıya verilen yanıt olarak "gözlemlenmiş" olmadığıdır; tüm bunlar, "yeniden anlatılma" öncesinde analitik durum içinde, yani bir dil durumu içinde "yorumlanmış"tır.

Burada incelediğimiz "yeniden anlatım" girişimine yakın bir çalışma olarak, Madison'un bastırma ve savunma kavramı konulu önemli

birine bağlanabilmesi ya da bağlılaştırılabilmesi. Böylelikle salt metafizik spekülasyonları dışlamakta, buna karşılık kapısını diğer her tür varsayıma sonuna kadar açık tutmaktadır.]" (Ellis, s. 135)

15. *Agy*, s. 136, 150-2. 16. *Agy*, s. 140-50.

17. Freud'un başlıca kavramları arasında özellikle yenilenmeyen iki grup anlatımın bulunması ilginçtir: a) psike, ruhsal yaşam, ruhsal nitelikler grubu; b) ruhsal enerji ve enerji yatırımı grubu. Bunlar hem XIX. yüzyılın modası geçmiş deneysel kavramlarıdır, hem de "davranışsal ara değişkenler" açısından bakıldığında "gereksiz"dirler (*agy*, s. 151). Oysa bunlar, bana kalırsa, psikanalizin kendi karma söyleminde bileşik kıldığı iki söylem evrenini (yorum evreni ile açıklama evrenini) düzene sokan iki varlıksal kavramdır.

çalışmasını[18] anmak gerekir. Daha önce bu çalışmaya Freud'un bastırma kavramıyla ilgili çeşitli anlamlandırmaları düzene sokmak için bir kez başvurmuştuk. Ancak, yazarın kavramı Carnap ve Nagel'in bilgibilimsel ölçütlerine vurduğu o net sözlerini de ayraç içine almıştık. Madison tüm kuramsal terimlerin tekanlamlı ve tutarlı tanımlarını sunmakla başlıyor işe: Savunma ile bastırma arasındaki ilişki; başarılı savunma ile başarısız savunma arasındaki fark; bunlar içinde de baskıcı olan ve olmayan savunma arasındaki fark; birincil ve ikincil bastırma arasındaki eklemlenme (bastırma kavramıyla ilgili analizimizde bu ipucunu biz de izlemiştik). Madison'un başlıca çabası bu kuramsal dil ile, bu dilin denklik kuralları ve eşgüdümleyici ya da işlemsel tanımlar aracılığıyla bağlanacağı gözlem dili arasındaki bağlılaşımı oluşturmaktı: Böylelikle, belirtisi bastırma ve savunma olan dürtü ile karşı yatırımın arasındaki çatışma, gözlemlenemeyen bir fizik kavramı olan "katı maddelerdeki atomik titreşimler"e ya da belirtisi sıcaklığı olan "sıvılardaki ve gazlardaki düzensiz molekül hareketlerinin hızı"na denk düşecekti. Gözlem dili düzleminde, semptomlar, "çarpık" ve "uzaklaşmış" göstergeler (düşler, fantazmalar, sözcük oyunları vb), duygulanım ya da davranışlarda çeşitli ketlenmeler, tedavi durumunda direnç hep sıcaklığın öznel ve nesnel "işaretleri"ne benzetilebilirdi. Son olarak, fizikteki bu göstergelere özgü ölçme tekniklerinin birer dengi de, direnç davranışlarının ölçülebilir yönlerinde bulunabilirdi (serbest çağrışımlarda sessiz dönemler, düşlere ait metinlerin bir anlatıdan diğerine değişmesi). Madison'a göre, bastırma "göstergeleri" olarak benimsenen direnç biçimlerinin (bastırma direnci, aktarım direnci, ikincil hastalık sömürüsü yoluyla direnç, bilinçdışı direnç, suçluluk duygusundan ileri gelen direnç) doğru olarak altbölümlere ayırılması koşuluyla, çeşitli bastırma belirtilerinin gözlem diline çevrilmesi de sıcaklık belirtilerinin çevrilmesi kadar kolay olacaktır.

Madison'un çalışmasını diğer tüm yeniden anlatım girişimlerinden ayıran, bu bastırmanın "gösterge"lerini (direnç, çeşitli savunma süreçleri –bellek yitimi, yalnızlık vb–, duygulanım ve davranışların ketlenmesi, çeşitli derecelerde çarpıtma ya da bilinçdışından türevlerin uzaklığı) seçerek, çalışmasını gerçekten analiz düzlemine yerleştirmiş olmasıdır. Gerektiği gibi altbölümlere ayırılmış olan tüm bu "gösterge"ler için uygun nicel yordamlar önerir Madison. Son olarak da şöyle der: "Bastırma, gereken tekniklerin bulunmaması nedeniyle şimdilik gerçek olarak değilse de, ilke olarak ölçülebilir niteliktedir."[19] Alınacak

18. Peter Madison, *Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical and Observational Language*, Minnesota University Press, 1961. Bu yapıtın kısa bir özeti için, bkz. yukarıda s. 130, dipnot 58.

19. *Agy*, s. 189.

tek önlem terapi durumundan çıkmamaktır, çünkü deneysel durum hiçbir zaman eskil güdülerin ya da onlarla sıkı çağrışım bağı içindeki güdülerle ilgili bastırmanın eşdeğerini yapay olarak üretemez. Ancak, Madison, bastırma kuramındaki bazı bölümlerin gözlemlenebilir ya da ölçülebilir olmadığını teslim etmekte ve bu çerçevede çocuksu bastırmayı, hadım edilme travmasını ve düşlerdeki dürtü anlatımlarını anmaktadır; bu süreçlerin kaynağı gözlem değil varsayımlardır; örneğin, daha Freud'un Küçük Hans'ın atlar tarafından ısırılma korkusu ile hadım edilme korkusu arasında denklem kurmasından itibaren böyledir durum: "Analistin böyle bir simgesel temel üstünde yalnızca Oidipus karmaşasını çıkarsaması bakımından, bu çıkarsama gözlem çerçevesinde söze dökülemez, dolayısıyla ilke olarak ölçülebilir değildir."[20] Biraz aşağıda da şöyle der yazar: "Hadım edilme travması gözlemlenebilir değildir, çünkü, bu travmanın her zaman simgesel temelde ya da başka bir dolaylı temelde çıkarsandığı doğruysa, o temel de Freud'a ait daha sonraki çeşitli çeviri kurallarında yer bulan kuramsal varsayımlara bağımlı olacaktır."[21] Yazar burada "çeviri kuralları" derken simgeleri ve genel olarak tüm düş çalışması mekanizmalarını kastediyor. Madison'un fark ettiği bu sınır gerçekte yorum sorununa getiriyor bizi. Oysa yalnızca gözlemlemenin de, ölçmenin de olanaksız olması durumunda ortaya çıkan bir sorun değil bu; tüm sorgulama alanını kapsayan bir sorun ve bu alanın yalnızca bir kısmı gözlem diline çevrilebiliyor. Oidipus karmaşası Freud'un kuramında öylesine merkezi bir konumda ki, Madison'un sonuçta "Freud'un cinsellik konusundaki dogmatizmi"[22] adını vermek zorunda kalacağı şeyi mesele haline getirmeden bu karmaşayı bastırma kuramının gözlemlenemeyen ve ölçülemeyen bir parçası yerine koymak zor. Madison ayrıca Freud sisteminin önemli bir kısmının kurtarılabilmesi için, *gerçeklikteki*, gözleme tâbi tutulabilen cinselliği, Freudcu çeviri kuralları çerçevesinde *temel alınabilen* ve gözlem diline tâbi olmayan cinsellikten ayırmak gerekeceğini düşünmektedir. *Gözlemlenen* cinsellik ile *yorumlanan* cinsellik gibi bir ayrımın Freudculuğun yıkımı olduğunu fark etmemek olanaklı mıdır? Dolayısıyla, Madison'un girişimi ne denli ilginç, özellikle Freud yorumu ve bunun kısmen gözlem diline olan çevirisi ne denli ciddi olursa olsun, kitabında vurgulanan şudur: Olguculuktan esinlenme bir ruhbilimi, psikanalizi yorumbilimleri arasına yerleştiren gösteren-gösterilen ilişkilerinin bir eşdeğerini sunacak güçte değildir.

20. *Agy*, s. 190. 21. *Agy*, s. 192. 22. *Agy*, s. 191.

2. PSİKANALİZ BİR GÖZLEM BİLİMİ DEĞİLDİR

Psikanalizin bilgibilim açısından yargılanma aşamalarını yeniden ve bu kez ters yönde ele alalım.

a) İşlemselcilerin eleştirisi ve yeni anlatım talepleri harekete geçmek için iyi bir temel sağlıyor.

b) Psikanalizin onların talebine neden doyurucu bir karşılık veremeyeceğini keşfettikten sonra, psikanalizin kendi hareketinden doğmuş olan davranışçılıkla uzlaşma denemelerinde kendi dehasına nasıl da ustaca bir ihanetin gizlenmiş olduğunu anlayabileceğiz.

c) Son olarak da en köklü eleştiriye, bilimlerin mantığıyla ilgili eleştiriye geri döneceğiz. Talep ettiği itirafta bulunacağız ona: Psikanalizin bir gözlem bilimi olmadığını söyleyeceğiz. O bu itirafı bir karşı saldırıda kullanmak üzere konumunu koruyacak.

a) "İşlemselcilik" Bakımından

Psikanalizi işlemselci çerçevede "yeniden anlatma" hakkını yadsıyor değilim; psikanalizin ruhbilimle ve diğer insan bilimleriyle karşı karşıya gelmesi ve onun elde ettiği sonuçların diğer bilimlerde elde edilenlerle doğrulanmasına ya da çürütülmesine çalışılması kaçınılmaz ve istenir bir şeydir. Ancak, iyi bilinmesi gereken nokta, bu yeniden anlatımın yeniden anlatımdan başka bir şey olmadığı, yani Freudcu kavramların dayandığı temel üzerinde, deneyime göre yapılan ikinci bir işlem olduğudur. Yeniden anlatım, analitik deneyimden kopmuş ölü sonuçları, birbirinden soyutlanıp yorum içindeki kökenlerinden ayırılmış, bilimsel sunumların zaten gözden düşmüş basit sihirli sözcük dizilerinden alınma tanımları konu alabilir ancak.

Bu kavramların dayandığı ilk temellerin davranışçı ruhbilim kavramlarına göre özgünlüğü anlaşılamazsa bundan böyle tutulacak yolda psikanalizi benzersiz bir davranışçı ruhbilimin ayrı bir dalı olarak kurtarmanın olanağı kalmaz. İşlemselcilerin en köktencilerine derece derece hak vermek kaçınılmaz duruma gelir ve psikanalizi gözlemsel kuramın geri kalmış biçimlerinden biri, varsayımlarını da flojistik türdeki eğretilemelerden saymak gerekir. Farklılık ya daha en baştan vardır ya da hiç var olmayacaktır: Ruhbilim, davranış olgularını konu alan bir gözlem bilimidir, psikanaliz ise, ikame nesneler ile dürtünün başlangıçtaki (ve yitirilmiş) nesneleri arasındaki anlam ilişkilerini konu alan bir eleştirel yorum bilimi. İki disiplinin yolu en baştan itibaren, daha ilk olgu kavramı düzeyinde ve olgulardan çıkarsama düzeyinde ayrılmaktadır.

Psikanalitik dilin kendine özgü belirgin özelliğini ve asıl geçerlilik düzeyini fark etmeye en çok yaklaşanların, dilin çözümlenmesine meraklı Anglosakson felsefeciler olması dikkate değer bir durum.[23]

Bu felsefecilerden biri, Toulmin, psikanalitik dilin kendisinden yola çıkıyor: Analistin cümleleri, diyor, insan davranışını "belirtilen neden" ("*stated reason*") çerçevesinde (Şöyle yapıyorum, çünkü...) (Önerme A1), "aktarılan neden" ("*reported reason*") çerçevesinde (Şöyle yapıyor, çünkü, dediğine göre ...) (Önerme A2) ya da "nedensel açıklama" çerçevesinde (Kendisine bir kokain iğnesi yapıldığı için) (Önerme A3) "açıklayan" cümlelerden sayılmaya elverişli değil. A1 hatalı olamayacağı gibi, kanıtlar yoluyla sağlaması da yapılamaz. A2 hatalı olabilir, ama sağlaması yalnızca bir A1 önermesiyle yapılabilir; A3 ise hatalı olabilir ve sağlaması olgu gözlemleriyle yapılabilir. Analitik açıklama bir başka sözce biçimidir (A4) ve A1, A2, A3 sözcelerine eşit uzaklıktadır. Başka bir deyişle, psikanalitik önermeler, belirtilen ya da aktarılan nedenlerden farklı olduğu kadar, nedensel açıklamalardan da farklıdır.[24] Analitik tedavinin bitiminde A4 sözcesi özne için savunulabilirliği belirtilmiş bir güdüye dönüşmüştür. Bu sözceyi bir açıklama olarak kabul eden başka bir özne için ise, aynı sözce, savunulabilirliği aktarılmış olan bir nedene dönüşmüştür. Analist için ise bu sözce, hastanın ruhbilimsel alanıyla yeniden tümleştirilmediği sürece, savunulabilir bir nedensel öyküden ibarettir. Psikanaliz önermelerinin bilgibilimsel yerinin böylece yeniden saptanması, güdülenmeye [*motif*] baş-

23. Psikanalizin "mantıksal durumu"yla ilgili bu tartışma *Analysis* dergisinde başladı ve esas olarak *motif* [güdü, örüntü, neden, güdüm, amaç] ve *cause* [neden] kavramlarının etrafında dolandı: Stephen Toulmin, "The Logical Status of Psychoanalysis", *Analysis*, 9, no. 2, s. 148 (yeniden basımı: *Philosophy and Analysis* içinde, yay. haz. Margaret Macdonald, Blackwell, Oxford 1954, s. 132-9). Antony Flew, "Psycho-analytic explanation", *Analysis*, 10, no. 1, 1949, *Phil. and An.*, s. 139-48. Peters, "Cure, Cause and Motive", *Analysis*, 10, no. 5, 1950, *Phil. and An.*, s. 148-54. Ayrıca, Antony Flew, "Motives and the Unconscious", *Minnesota Studies*, 1, 1956, s. 155-72.

24. Toulmin büyük bir ustalık ve isabetle bu dördüncü tür A4 önermelerinin üç tür karma önermeyle (A14, A24, A34) kuşatılabileceğini gösteriyor. A14, "belirtilen neden"e en yakın olan türdür; örnek: "*I found myself wishing that I was alone with her*/ Onunla [o kadınla] yalnız kalmayı istediğimi fark ettim"; A24, "aktarılan neden"e en yakın olan türdür; örnek: "*He behaved for the moment as though he hated the sight of her*/ O an için onun [o kadının] görünüşünden nefret ediyormuş gibi davrandı"; A34 ise "nedensel açıklama"ya en yakın olan türdür: örnek: "*He behaves like that because his father used to beat him violently as a child*/ Böyle davranıyor, çünkü çocukken babası onu fena halde döverdi." Bu önermelerden hiçbiri psikanalitik önerme olmamakla birlikte, üçü de çekirdeği kuşatmaktadır: "*The kernel of Freud's discovery is the introduction of a technique in which the psycho-therapist begins by studying the* motives for *rather than the* causes of *neurotic behavior*/ Freud'un keşfinin çekirdeği, psikoterapistin, nevrotik davranışın *nedenlerinden* çok *güdüleyicilerini* incelemekle işe başlama tekniğini uygulamaya koymasıdır" (Toulmin, *agy*, s. 138).

vurmanın, herhangi bir biçimde nedene [*cause*] başvurmaya indirgenemez olarak kaldığı, güdü ile neden arasında tam anlamıyla farklılık bulunduğu varsayımına dayanmaktadır.

Bu analize bütünüyle katılıyorum: Psikanaliz cümlelerinin yeri ne doğa bilimlerinin nedensel söylemidir, ne de görüngübilimin güdüsel söylemi. Psikanaliz ruhsal gerçeklikle ilgili olduğundan, nedenlerden değil, güdülerden söz eder. Ancak, yerbetim alanı her tür bilince oranla kayma gösterdiğinden, açıklaması nedensel açıklamalara benzemekte, ama hiçbir zaman onlarla karışmamaktadır, çünkü karışırsa tüm kavramları dondurulmuş ve yorumun kendisi de gizemli kılınmış olacaktır. İsteniyorsa, "belirtilen" ya da "aktarılan" güdülenmeden söz edilebilir, ama bu güdülenmeyi fiziksel gerçeklik alanına benzer bir alana "taşımak [*déplacer*]" kaydıyla. Freudcu yerbetimin yaptığı da budur. Ancak, psikanalitik yargıların karma yapısını bilgibilimsel temel olarak almadığımız sürece, *Philosophy and Analysis* tartışmacılarının konu ettiği şu üç seçenekten birinde takılıp kalmaya yazgılıyız demektir:

Birinci seçenek, Antony Flew gibi, Freudcu "uygulama" ile Freudcu kuram arasında bir çelişki bulup bunu kınamaktır: Freudcu "uygulama" güdülere (örneğin, saplantılı vecibe güdülerine), niyetlere [*intention*] (örneğin, sonuçsuz kalan edimlere), anlamlara (semptomların, düşlerin vb anlamına) göndermede bulunurken, Freudcu "kuram" aynı görüngülere, Kristof Kolomb'un Amerika'yı keşfetmesi gibi keşfedilecek birtakım "ruhsal önbileşen"ler muamelesi yapıyor. Gerçek olguların bu "gerçeklikteki nedenleri" bu durumda bizi ancak "kuşkulu varlıkların gelişigüzel çoğaltılması"na götürür ki bunun da en azından, gözlemlenebilen ve sağlaması yapılabilen tek olgu türü olan fizyolojik olgularla rekabet anlamına gelmek gibi bir sakıncası vardır.

İkinci seçenek, analitik söylemi bütünüyle nedenin tarafına değil, güdünün tarafına geçirerek basitleştirmektir;[25] bu durumda Freud'un erdemi, güdü, arzu, kasıt kavramlarını iki yeni alana "yaymak" olmaktadır: "Öznenin bilmedikleri" alanına ve "istemsiz" olanın alanına. Ancak, bu yayılma, güdü akışının temeldeki ruhsallık ya da zihinsellik, yani kasıtlılık niteliğini değiştirmeyecektir. Durum gerçekten böyleyse, bilinçdışı sözcüğü de sıfat olarak kalmak zorundadır, çünkü ad olarak ancak "bilinçdışı güdü"nün kısaltması olacaktır. Sıfat, mantıkçıların

25. Antony Flew, "Philosophy and Analysis". Makalesinin sonuç bölümünde şöyle yazıyor Flew: "Benim iki tezimden birincisi psikanalitik açıklamanın ya da her durumda öncelikle klasik Freudcu olan açıklamaların 'neden'le değil, 'güdü'yle ilgili açıklamalar olduğudur; ikinci tezimse, bu iki tür açıklamanın, birbirinin rakibi bile olmayacak kadar köklü bir farklılık gösterdikleridir" (*agy*, s. 148). Flew 1954 tarihli önsözünde bu yoğun muhalefetini hafifletecektir (*agy*, s. 139).

onaylamayacağı bir kötüye kullanma yoluyla, zihnin bir bölgesine, gerçek etkiler yaratan gerçek bir varlığa ad verircesine verilmiştir. Oysa tersine, kasıt sözcüğünün belirgin anlamını korumak gerekir; buna göre kasıt, bir amacın güdülmesi ve en azından ilkesel açıdan, dil düzlemine taşınması olanağı olarak tanımlanır. Freudcu kavramlar, bu kasıt yönü açısından mantık çerçevesinde fizikalist terimlere indirgenemez. Freud'un dehası, daha önce fizyolojiye bırakılmış olan tuhaf görüngülerin yönelimsel fikirler çerçevesinde açıklanabileceğini savunmasında yatıyor. Güdülenme ile dil arasındaki akrabalık, bu görüngülerin ilke olarak sözcüklerle açıklanabileceği anlamına gelir. Ussal failleri, usa ne ölçüde aykırı olurlarsa olsunlar, ussal olmayan varlıklardan ayıran budur. Analitik tedavinin işlevi, öznenin ussallık alanını, güdüsel davranışların yerini denetimli davranışların alacağı biçimde genişletmektir.

Eğer durum buysa, psikanaliz ile insan eylemlerinin arkasındaki nedenleri anlamaya çalışan tarih disiplinleri arasındaki ilişki, psikanalizin davranışçı ruhbilimle olan ilişkisinden daha yakın demektir.[26]

Başka hiçbir metin benim tavrıma Antony Flew'un bu makalesi kadar yakın değil.

Yine de kendisini, analitik söylemin kendine özgü niteliğini gözden kaçırdığı için eleştiriyorum.[27] Nedensel dilden güdüsel dile, güdüsel dilden de nedensel dile çeviri olanağı yoksa, bunların birbiriyle karışmasından doğan yanlış anlamalar nasıl açıklanacak? Öyle görünüyor ki psikanalizdeki –dedektif manevrası demesek bile– saptama yordamı, etkinlik değişimine yönelik teknik uygulamalar ve kuramsal önermelerden oluşan karışım, bu tür köktenci aydınlatmaları dışlamak zorundadır.[28]

26. Flew, ikinci makalesi olan *Minnesota Studies*'deki makalesinde (bkz. yukarıda dipnot 11), güdü, proje, arzu, dilek, ihtiyaç, kasıt gibi terimlerin iflah olmaz bir biçimde ruhbilimsel nitelik taşıdığını vurguluyor. Anlam terimini ise bir yana ayırarak şunları söylüyor: "Bu kavramın önemi daha önce kaydedilmemişti, ne burada ne de analiz tartışmasında. Özel bir incelemeyi hak eden bir kavramdır bu: İçerdiği yelpaze, öyle görünüyor ki, bir uçta yer alan salt uygunluktan başlayıp genel güdüsel yorum olanağından geçerek diğer uçtaki, 'gösterilerle düşler gelişmiş bir dilin öğeleridir' savına kadar gitmektedir." *Minnesota Studies*, I, s. 159.

27. A. Flew, "Motives and Unconscious" başlıklı makalesinin girişinde Kris'in şu sözünü anıyor: "Örneğin, çeşitli önermeler arasında gereğince eşgüdüm kurabilecek ya da psikanalizdeki dil yetersizliklerini ortadan kaldırmaya çalışacak eğitimli aydınlatıcı eksikliği var." *Minnesota Studies*, I, s. 155.

28. Peters, "Cure, Cause and Motive", *Philosophy and Analysis*, s. 148-50.

Üçüncü seçenek ise, analitik söylemi deneysel önermelerden ibaret kalacak biçimde budamaya çalışmaktır. Bu, *Philosophy and Analysis*'deki tartışmada Peters'ın benimsediği tavırdır. Önce, güdü ile neden arasındaki esasa değgin olmayan derece farkını ya da genellik düzeyi farkını bir yana koyacağız:[29] "Güdü"yü, "eğer ... ise, o zaman" (böylesi durumlarda filanca birey grubu falanca türden bir karşılık verir) türü bir ilişki olarak, "neden"i de "böyledir ... çünkü" (bardak kırıldı, çünkü yere düştü) türü bir ilişki olarak tanımlarsak, güdü ile neden arasındaki fark derece farkından ibaret olur ve genel yasa ile başlangıç durumu arasındaki, kuramsal açıklama ile tarihsel açıklama arasındaki (Popper), sistemli açıklama ile tarihsel-coğrafi açıklama arasındaki (Lewin) farka indirgenir. Oysa psikanaliz, az önce belirttiğimiz karmaşık yapı nedeniyle, iki tür önerme içermektedir: Örneğin, eski bir libidinal bünyeye (anal aşamadaki bünyeye) bir kişilik özelliği (cimrilik) yüklerken genel önermeler, "dedektif gibi" iş gördüğü zaman ise tarihsel önermeler içerir.

Bu bilgibilimsel tartışmada benim ikili bir konumum var: Bir yandan Toulmin ve Antony Flew ile birlikte güdünün Aristotelesçi biçimsel neden ile başlatılıp modern bilgibilimde işlevsel bağımlılık kavramıyla örneklenen açıklama türüne indirgenmesinin "... -nın nedeni" anlamındaki güdüyle hiçbir ilgisi olmadığını savunuyorum.[30] "... -nın nedeni" anlamındaki "güdü" ile, gözlemlenebilir olgular arasındaki ilişki anlamına gelen "neden" arasındaki ayrım hiçbir biçimde önermelerin genellik derecesiyle ilgili değil. Brentano, Dilthey ve Husserl'in ruhsal ya da tarihsel olanın anlaşılması ile doğanın açıklanmasını birbirinin karşısına koyarken akıllarında tuttukları ayrımdır bu. Güdüler bu anlamda *tarihsel* olanın tarafında yer alır, doğanın bölgesinden ayrı, zamansal parçalarının genelliğine ya da tekilliğine göre ele alınabilen bir bölge olarak anlaşılır. Öte yandan, güdü ile neden arasındaki düz zıtlık, Freudcu söylemin ortaya koyduğu bilgibilimsel sorunu çözmez; bu söylemin düzeni, benim "arzunun anlambilimi" dediğim sıra dışı bir var olma türüne göre sağlanıyor; güdü-neden seçeneklerinin dışına düşen karma bir söylem bu. Tartışmada ulaşılan bir nokta, analitik söylemin kısmen güdüyle ilgili kavramların alanına denk düştüğüdür. Psikanalizle gözlem bilimleri arasındaki bölünmenin daha en baştan itibaren geçerli olması için yeterlidir bu durum. Ancak, psikanalitik "alan"la aynı düzeye, yani, farklılığın oluşma yeri ve oluşturucusu olan analitik deneyim düzeyine taşınmaması durumunda, başlangıçtan beri var olan bu farklılığın anlamı gözden kaçırılmaktadır.

29. Peters, *agy*, s. 151-4. Bkz. G. Ryle, *The Concept of Mind*, 4. Bölüm.
30. Toulmin, Postscript (1954), *Philosophy and Analysis*, s. 155-6.

b) İçeriden Gelen Yeniden Anlatım Girişimleri Bakımından

Bugün bilim kuramının gereklerini yerine getirmek için bazı analistler tarafından önerilen yeni anlatımlar neden işlemselcileri tatmin etmediği gibi bizi de tatmin etmiyor? Bunun nedeni, bize kalırsa söz konusu anlatımlarda analitik deneyimin aslına ihanet ediliyor olmasıdır.

Gerçekten de, ruhbilimcinin çevre değişkenleri dediği şey, analitik kuramda nasıl bir işlem görüyor? Analistin gözünde bunlar hiç de dış gözlemcinin tanıdığı olgular değildir. Onun gözünde önemli olan, çevrenin boyutlarıdır; öznenin "inandığı" biçimiyle olan boyutları; analistin ilgili olduğu şey, olgu değil, olgunun özneye ait öyküde kazandığı anlamdır. Dolayısıyla, "cinsel davranışların cezalandırılması organizmada değişikliklere yol açan gözlemlenebilir bir olgudur"[31] dememek gerekir; analistin inceleme konusu, ruhbilimcinin gözlemci olarak ele alıp çevre değişkenleri olarak ortaya koyduğu olayların, özne için taşıdığı anlamdır.

Dolayısıyla, analistin gözünde davranış da dışarıdan gözlemlenen bağımlı bir değişken değil, özneye ait öyküdeki anlam değişikliklerinin, analizde ortaya çıktıkları biçimde dile getirilmesidir. Kuşkusuz, yine de "eylem olasılığındaki değişmeler"den söz edilebilir; bu açıdan Freud'un hastası da davranışçı ruhbilim çerçevesinde tedavi edilebilir; ancak, davranış olguları, analiz için bu açıdan önem taşımaz. Gözlemlenebilir olmalarıyla değil, arzunun öyküsü açısından "gösteren" olmalarıyla değer taşır analizde bu olgular.[32] Skinner'ın yeniden dış karan-

31. Skinner, *agy*, *Minnesota Studies*, I, s. 81.

32. H. Hartmann bu farkın bilincindedir: "*The data gathered in the psychoanalytic situation with the help of the psychoanalytic method are primarily behavioral data; and the aim is clearly the exploration of human behavior. The data are mostly the patient's verbal behavior, but include other kinds of action. They include his silences, his postures and his movements in general, more specifically his expressive movements. While analysis aims at an explanation of human behavior, those data, however, are interpreted in analysis in terms of mental processes, of motivation, of 'meaning'; there is, then, a clear-cut difference between this approach and the one usually called 'behavioristic', and this difference is even more marked if we consider the beginnings of behaviorism, rather than its more recent formulation* [Psikanaliz yönteminin yardımıyla psikanalitik durum içinde derlenen veriler öncelikle davranış verileridir; amaç da açık bir biçimde insan davranışının keşfedilmesidir. Verilerin çoğu hastanın sözel davranışları olmakla birlikte, diğer eylem türlerini, hastanın sessizliklerini, tavırlarını ve genel olarak hareketlerini, daha özgül olarak da anlatımsal hareketlerini içerir. Analiz insan davranışını açıklamayı hedeflemekle birlikte bu veriler analizde zihinsel süreç, güdülenme süreci, 'anlam' süreci çerçevesinde yorumlanır. Demek ki bu yaklaşım ile, genellikle 'davranışçı' adı verilen yaklaşım arasında kesin bir fark var ve davranışçılığın yeni anlatımlarından çok başlangıç dönemlerini dikkate aldığımızda bu farklılık daha da belirginleşiyor]" (*Psychoanalysis* içinde, yay. haz.

lıkların içine, zihinsel yaşamla ilgili kuramlar ve bilim öncesi eğretilemeler yığınına attığı da tam tamına bu anlamlamadır.[33] Ancak, öykünün bu anlamı, davranışçılığın tek yolu üstündeki daha az ileri bir aşamayla ilgili değildir. Mutlak terimlerle söyleyecek olursak, psikanalizde "olgu" yoktur, çünkü orada gözlem yapılmaz, yorum yapılır.

Bana göre analistin davranışçıya vereceği tek yanıt budur. Davranışçılığın ilksavları üstüne önceden kurulmuş olan yöntembilimi kabul eder, araştırmasını "bazı yanıtların olasılığı" çerçevesinde formülleştirmeye başlarsa, ya bilimsel değil[34] diye yeniden suçlanmaya ya da Skinner'ın "terimlerin işlemsel tanımının kestirmeciliği" dediği şey aracılığıyla kısmi bir rehabilitasyon dilenmeye yazgılıdır. Savunma hattı ileri karakollardadır, konunun karara bağlanması da şu temel sorunun yanıtına göre olacaktır: Psikanalizin meselesi nedir? Bu soruya işlemsel "gözlemlenebilir davranış" terimleriyle dile getirildiği biçimiyle insan

Sidney Hook, s. 21). Ancak, Hartmann yoluna devam edip gerekli sonuçları çıkaramayacak kadar psikanalizin genel ruhbilimle tümleştirilmesi ve bilimsel ruhbilim biçimlerinden onay alınması işine dalmış durumda. Oysa sorun, psikanalizin bir "ruhbilimsel gözlem" bilimi olup olmadığıdır. Gözlemin "*in a real-life situation* [bir gerçek yaşam durumu içinde]" (*agy*, s. 25) yürütülmesi, "ruhbilimsel konu"nun "*in a clinical setting* [klinik ortamında]" incelenmesi (*agy*, s. 26), temel bir farklılık doğurmamaktadır; psikanalizin bu yolla "insan güdülerini, insan ihtiyaç ve çatışmalarını" (*agy*) keşfetmesi bile. Daha da önemlisi, Freud'un "*case histories* [vaka öyküleri]" içerisinde gözlem işleriyle kuramsal geliştirme işlerinin ayırt edilmesi olanaksız bir biçimde yan yana yürümesidir (*agy*, s. 259). Hartmann, klinik çalışmaya "göstergeler"in kılavuzluk ettiğini kaydederken bu durumun asıl nedenini söylemeye çok yaklaşıyor: "*A considerable part of psychoanalytic work can be described as the use of signs... In this sense one speaks of the psychoanalytic method as a method of interpretation* [Psikanalitik çalışmanın hatırı sayılır bir bölümü göstergelerin kullanılması olarak betimlenebilir... Bu anlamda psikanalitik yöntemden bir yorum yöntemi olarak söz edilebilir]" (*agy*, s. 28). Bu durumda kendi kendimize gösterge, sinyal, anlatımsal işaret, simge kavramlarını araştırmanın, deneysel doğa bilimlerinden alınma bilgibilimsel çerçeveden ayrılmak anlamına gelip gelmediğini sorabiliriz.

33. Bu anlamlama işlevi, davranışı veri olarak ve "yanıt olasılığı"nı davranışın başlıca ölçülebilir özelliği olarak ele almak, öğrenmeyi de diğer tüm süreçler gibi "olasılık değişikliği" çerçevesinde söze dökmek gibi Skinner tarafından ortaya konulan gerekliliklerin dışında kalıyor (*Minnesota Studies*, I, s. 84). "Kendi kendini gözlemleme ediminin fizik bilimi içinde temsil edilmesi"ni (*agy*, s. 85) yasaklayan da bu işlev.

34. Skinner'a psikanalizi bilimden dışlamak için belirleyici bir tez sunan ölçme sorunu (*agy*, s. 86), yukarıda belirttiğimiz nedenlerle (5 no.lu dipnot) bilgibilimsel yapıtında Skinner'a bir paragraf ve bir bölüm (s. 38-43, 117-32) ayırmak zorunda kalan Rapaport'un canını epey sıkmıştır. Rapaport, ortadaki engelin rastlantısal olmayıp "ruh içi değişkenlere uygulanabilecek nicel yöntem yokluğu"ndan (s. 40) ileri geldiğini gayet iyi görmüştür. Ancak, bu yokluğu psikanalizin diğer bilimlere göre gecikmiş olması gibi basit bir nedenle açıklar (s. 43). Gerçi daha sonra (s. 117 vd), matematikleştirme "ölçü değildir, Lewin ve Piaget ruhbilimde yerbetimi ve grup kuramını, yani metrik olmayan bir matematiği işin içine sokmuştur" da der. Ama bu yolu terk edip yatırımların yarı nicellik özelliğine döner; yatırım kuramı, serbest, bağlı ya da nötralize edilmiş enerjiyle ilgili olarak, eşitsizlikler biçimi altında (s. 123) yarı nicel

gerçekliği diye yanıt verilirse, hüküm giymekten kaçınılamaz.[35] Anlam ve çiftanlam sorunlarının özgüllüğü kabul edilip bu sorun kendisini açığa çıkaran yorum yöntemiyle bağlantılandırılmazsa, psikanalizin sözünü ettiği "ruhsal gerçeklik", davranışçılığın davranış olarak betimlediği şeye göre ortalıkta gereksiz kalabalık yaratan bir "dava"dan başka bir şey olamayacaktır. Scriven'ın ağır sözleriyle, sonuçta bir "*ritual form of mental alchemy* [zihin simyasının ritüel biçimi]"[36] olarak kalacaktır. Şimdi bizim, psikanalizi deneysel bir bilime benzetmeye çalışırken kullanılmış olan modellerden yararlanarak, söz konusu özgüllüğü açığa çıkarmamız gerekiyor.

Üstünde durduğumuz girişim işin aslını gözden kaçırmaktadır: Analitik deneyim söz içerisinde olup biter ve bu alan içerisinde gün yüzüne çıkan, bir başka dildir; ortak dilden ayrılan ve semptomlar, düşler, çeşitli oluşumlar vb anlamsal sonuçlarıyla çözülebilen bir dil.[37] Anali-

önermeler içermektedir, diye yazar. "Boyutsal ölçüm"e (s. 125-32) gelince, o ancak süreçten yapıya geçişin ve genel olarak yapı oluşumunun anlaşılmasıyla birlikte olanaklı duruma gelebilecektir: "*This clarification seems to be the prerequisite for dimensional quantification in particular, and perhaps even in psychology at large* [Öyle görünüyor ki bu biçimde açıklığa kavuşmak özellikle psikanalizde boyutsal ölçüm için ve belki de ruhbilim genelinde bir ön gerekliliktir]" (s. 130). Ne var ki bu yönde ilerlenmesi, sorun olanı, yani Freudcu önermeleri deneysel nitelikli bir sağlama işlemine tâbi tutmanın olanaklılığını ve zorunluluğunu, önceden kabul etmek demektir.

35. Bu nedenle, Michael Scriven'ın yanıtları zayıf kalıyor (*Minnesota Studies*, I, s. 105, 111, 115): Davranışçılığın da kendi gereklerini karşılamıyor olması, psikanalizin de deneysel bir içeriğinin bulunması, "zihinsel durumlar"la ilgili önermelerden uygulamada yararlanılması pek fazla önem taşımıyor. Psikanalizin yazgısını ruhbilimin bilimsel dilinde olağan dilden kalma ne varsa ona bağlamakla yetiniliyor. Scriven bir başka makalesinde de psikanalizin bilimsellik savları konusunda çok daha katı ve kuşkulu: "The Experimental Investigation of Psychoanalysis", *Psychoanalysis* içinde, yay. haz. Sidney Hook, s. 252-68.

36. H. Hartmann, *Psychoanalysis* içinde, yay. haz. Sidney Hook, s. 18-9; 24-5. Deneysel açıdan bakıldığında "kuram"ı haklı çıkaran, bulgulayıcılık, sentezcilik niteliği ya da ruhbilimin bu dalı ile tıbbı, çocuk ruhbilimini, insanbilimi ve diğer insan bilimlerini ilişkiye geçirme gücüdür.

37. J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse", Rapport du Congrès de Rome, 1953. *La Psychanalyse*, I, s. 81-166. Benim psikanalizin davranışçı "yeniden anlatım"larına ilişkin eleştirilerim, Lacan'ın bu makalesinden çıkarılabilecek olan eleştirilere çok yakındır. Buna karşılık, okumakta olduğunuz bölümün devamında, enerjibilimi saf dışı edip yerine dilbilimi koyan bir anlayışa yönelttiğim eleştirilerle bu makaledeki tezlerden uzaklaşıyorum. Freudculuğun bilgibilimiyle ilgili Fransızca literatür hâlâ pek bol değil: bkz. D. Lagache, *L'Unité de la psychologie*, P.U.F., 1949; "Définition et aspects de la psychanalyse", *Rev. fr. de psychan.*, XIV, s. 384-423; "Fascination de la conscience par le moi", *La Psychanalyse*, III, 1957, s. 33-47; J. Lacan, "Propos sur la causalité psychique", *Évolution Psychiatrique*, 1947, fasikül 1; "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", *La Psychanalyse*, III, 1957, s. 47-81; M. Gressot, "Psychanalyse et connaissance", *La Psychanalyse*, XX, 1/2, 1956, s. 9-150; S. Nacht, *De la pratique à la theorie psychanalytique*, P.U.F., 1950; A. Green, "L'Inconscient Freudien et la psycha-

tik kuramda yorumbilgisi ile enerjibilimin iç ilişkisinin bir anomali olarak saf dışı edilmesine yol açan, bu özgüllüğün tanınmamasıdır.

Psikanalizde Rapaport'un deneysel, geştaltçı ve organizmaya dayalı bakış açıları dediği şeyi bulmak olanaklıdır kuşkusuz, ancak, asıl anlamını değişikliğe uğratacak bir çevriyazı pahasına. Denek taşı olarak, "çoklu belirlenim" kavramını alacağım; bu kavram, davranışçı ve nedenselci dile çevrilirse, davranışların aynı zamanda "id davranışı", "ben davranışı" vb olarak açıklanabileceği anlamına gelir. Davranışların "çoklu belirlenim"i budur.[38] Çiftanlam sorunu el çabukluğuyla saf dışı edilmiş ve çoklu nedensel belirlenimlere çevrilmiş olmaktadır.

Dolayısıyla, psikanalitik "modeller" ile ruhbilimsel "bakış açıları" arasındaki yaklaşma (bilimsel ruhbilimin "önceden geçerli" üç "bakış açısı"nın benimsenmesinin ardından gelen yaklaşma), bir ön sakatlanmadan, bir anlam sorunundan mustariptir.

"Yerbetimsel" bakış açısı, görünürdeki anlama göre merkezden uzaklaşmış olan anlamın "yeri"ni araştırmak dışında ne demek olabilir? Arzunun yerine getirilmesiyle (*Wunscherfüllung*) ortaya çıkan sorun bu açıdan örnek bir sorun, çünkü birincil süreçle ilgili her tür kuram bu sorun temelinde yükseliyor; oysa bu "gerçekleştirme"de esas olan, fantazmanın *yitik* arzu nesnesiyle bir ikame ilişkisi içinde olmasıdır; fantazma, yitik gibi duran bir şeyle anlam ilişkisi içinde olmasa "türev" de ol-

nalyse française contemporaine", *Les Temps Modernes*, XVIII, 195, s. 365-79; W. Huber, H. Piron, A. Vergote, *La Psychanalyse science de l'homme*, Brüksel, Dessart, 1964, I. ve IV. bölümler.

38. "*Every behavior has conscious, unconscious, ego, id, superego, reality, etc., components. In other words, all behavior is multiply determined (overdetermination). Since behavior is always multifaceted (and even the apparent absence of certain facets of it requires explanation), the conception of multiple (or over-) determination may be regarded as a purely formal consequence of this method of conceptualisation... Overdetermination, to my mind, implies precisely such a lack of independance and sufficiency of causes, and is inseparably connected with the multiple levels of analysis necessitated by this state of affaires.* [Her davranışın bilinç, bilinçdışı, ben, id, üstben, gerçeklik vb bileşenleri vardır. Başka bir deyişle, her davranışın birkaç belirleyicisi bulunur (çoklu belirlenim). Davranış her zaman çokyüzlü olduğundan (hatta bazı yüzlerin görünürde olmaması açıklama gerektirdiğinden), çoklu belirlenim (ya da üstbelirlenim) bu kavramlaştırma yönteminin salt biçimsel bir sonucu olarak görülebilir... Bana göre çoklu belirlenim tam olarak, nedenlerin böylesi bir bağımsızlıktan ve yeterlikten yoksun olduğunu içerimlemektedir ve işlerin şu durumunda gerekli olan çoklu analiz düzeyleriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır]" (D. Rapaport, *agy*, s. 83-4). Çoklu belirlenim bu karmaşık nedensellik terimleriyle yorumlandığında, özgüllüğünü yitiriyor. "*Academic psychologies did not develop such a concept, probably because their methods of investigation tend to exclude rather than to reveal multiple determination* [Akademik ruhbilim, büyük olasılıkla soruşturma-yöntemleri çoklu belirlenimi açığa vurmaktan çok dışlamak eğiliminde olduğundan, geliştiremedi bu kavramı]" (s. 84) diye yazmak yeterli midir? Aynı doğrultuda, bkz. H. Hartmann'ın yazısı, *Psychoanalysis* içinde, s. 22; *agy*, s. 43.

mayacağı gibi, bu türevin "uzaklaşmış"lığı ya da "çarpık"lığı da söz konusu olmazdı. O zaman, düşler, semptomlar, kuruntular, yanılsamalar da bir anlamsaldan ve bir retorikten (başka bir deyişle, modellerin ve yukarıda sıraladığımız bakış açıklarının açıklamadığı bir anlam ve çiftanlam işlevinden) kaynaklanırdı. İktisadi bakış açısının bilişsel görüngüleri kapsayacak biçimde genişlemesinden söz etmek (Rapaport[39]), analitik yorum içindeki anlam ilişkileri sorununu, söz açmaz görünerek ele almak demektir; bu anlam sorunu, her adımda, ister yerini sanrısal fikrin aldığı yitik dürtüsel nesne söz konusu olsun ister birincil süreçteki duygulanımsal boşaltımlar, esas olarak nesnenin yokluğu yoluyla kendini göstermektedir. İkincil sürece gelince, Jackson modeli, yapılanma, özerkleşme ve karşı yatırım yoluyla denetim olgularını gayet iyi açıklamakta, ama şunu açıklamamaktadır: Yok olan nesne üstündeki egemenlik, hatta o nesnenin varlığı ile yokluğunun ayırt edilmesi, dilin doğumunda bile kendini göstermekte, çünkü dil, hazır bulunuş ile yok oluş durumlarını birbirinden ayırmakta ve bildirmektedir. Demek ki psikanaliz, yokluk durumunu bilimsel ruhbilimin Hunter ve Köhler'den bu yana dolambacı ve gecikmeyi kullandığı gibi kullanmamaktadır.[40] Psikanalize göre yokluk, davranışın ikincil bir görünüşü değil, psikanalizin yerleştiği yerin ta kendisidir.

Neden? Çünkü psikanalizin kendisi de, bilimsel ruhbilimin hiç olmadığı bir biçimde hastayla birlikte yapılan bir söz çalışmasıdır. Hastanın "öykü"sü bir söz alanında dile gelir; bu durumda psikanalizin kendine özgü nesnesi de, deneysel ruhbilimin ancak birer davranış parçası olarak ele alabildiği bu anlam etkileri, semptomlar, kuruntular, düşler, yanılsamalardır. Analistin gözünde davranış, anlamın parçasıdır. Yitik nesnenin, ikame edilen nesnenin, psikanaliz için her günkü iş olmasının nedeni budur. Davranışçı ruhbilim, nesnenin yokluğunu ancak "bağımsız değişken"in bir görünüşü olarak izlekleştirebilir; uyarıcı tarafındaki bir şeyler nesnel olarak eksiktir. Analiste göre ise bu eksik olan şey, gözlemlenen bir değişkenler zincirinin parçası değil, analizin bizzat kendisi olan bir *talking cure* [konuşarak tedavi] olarak sözün kapalı alanında gelişen simge dünyasının bir parçasıdır. Bu nedenledir ki, eksik nesne, yitik olan nesne, ikame edilmiş olan nesne, analitik diyalog içinde belirenden yola çıkmayan metapsikolojinin her yeni-

39. D. Rapaport, bileşik modelini oluştururken bu yokluk işlevine hep yakın duruyor. Dürtüsel nesnenin yokluğu, sanrısal fikrin ya da duygulanımsal boşalımın üretilmesinde daha birincil model düzeyinden itibaren temel önemdedir (bkz. Rapaport, *agy*, s. 71-3).

40. "*Here the psychological absence of the object plays the same role as its real absence does in the primary model* [Burada nesnenin ruhbilimsel yokluğu, birincil modelde gerçeklikteki yokluğunun oynadığı rolle aynı rolü oynamaktadır]" (*agy*, s. 74).

den anlatımında anlaşılmadan kalmaktadır.

Diğer "modeller"in ve onlarla akademik ruhbilim tarafından tanınan "bakış açıları" arasındaki denkliklerin devamı da aynı biçimde ustalıklı ve bir o kadar da ağır anlaşmazlıklara zemin oluşturuyor.

Freud'daki "oluşumsal bakış açısı" en bilimsel ya da bilimci anlatımlarında bile hiçbir zaman fantazmaların yorumundan gelen özgüllüğünden yoksun olmuyor. "Her davranış tarihsel bir kesitin bir parçasıdır" denebilir kuşkusuz; analitik dil ile oluşumsal bilimlerin dilini türdeş kılmak için böyle konuşmak olanaklıdır. Bir koşulla: Analizde, gerçeklikteki tarih de öznenin kendi kendisini anlamasına aracılık eden değişmeceli öykünün bir işaretinden başka bir şey değildir; analist için önem taşıyan yalnızca bu değişmeceli öyküdür.

Freud'un bilinçdışında saptadığı "davranışın yaşamsal belirleyicileri"ne gelince, bunlar ister sözcüğün tam anlamıyla birer temsil olsunlar isterse birer duygulanım, psikanaliz bunlarla ancak dürtülerin "temsilcileri", yani az ya da çok çarpılmış türevleri yoluyla deşifre edilebilen gösterenleri olarak karşılaşmaktadır.[41] Bu yaşamsal belirleyicilerden "gösteren" boyutunu kaldırıp atarsak, haz ilkesi ile gerçeklik ilkesinin nasıl olup da birbirine karışabildiği hiçbir zaman anlaşılamaz; bu ikisinin karşı karşıya gelmesi fantazma düzeyinde olup bitmektedir. Haz ilkesi, türevlerini gerçekliğin bölgelerinde seferber etmesi bakımından, Spinoza'daki birinci tür bilme rolünü, "yanlış bilinç" rolünü oynamaktadır. Çarpıtma ve yanılsama olanaklıdır, çünkü haz sorunu baştan itibaren hakikat olanla olmayan sorunudur.

"Yapısal bakış açısı"nın "yerbetimsel bakış açısı"na eklenebilmesinin nedeni budur, Rapaport da saptamıştır bunu. Ancak, id, ben ve üstben arasındaki yapısal çatışmalar, önceleri "işitilen şeyler", "sesler" olan yasak, tabu, "baba [Oidipus] karmaşası"nın oluşturduğu anlam taşıyıcılarının merkezine taşınmadığı sürece nasıl açıklayacağız biz bu durumu? Sansür, daha *Düşlerin Yorumu*'ndan itibaren, anlamı silmekten, resmi bilinç metninde tutulması yasak olanı bilinçdışı bölgesine atmaktan başka bir şey değildir.

Psikanalize özgü "dinamik hareket noktası"nı belirleyen de bu "gösteren" rolüdür. İhtiyaç ile arzu arasında *Düşlerin Yorumu*'ndan itibaren gözetilen farkın üzerinde ne kadar dursak azdır. Bu fark ile *Me-*

41. D. Rapaport, psikanalizde *unnoticeables* [fark edilemez] olandan söz ederken şöyle diyor: "*While other psychologies treat the unnoticeable in non psychological terms (brain-fields, neural connections, etc.) psychoanalysis consistently treats it in the psychological terms of motivations, affects, thoughts, etc.* [Diğer ruhbilimler fark edilemez olanı ruhbilimsel olmayan terimlerlerle (beyin alanları, sinir bağlantıları vb) ele alırken, psikanaliz tutarlı bir biçimde, güdülenme, duygulanım, düşünce vb ruhbilim terimleriyle ele alıyor]" (*Agy*, s. 89).

tapsikoloji Yazıları'nın dürtü ile dürtünün temsilleri arasında saptadığı fark birbirinin aynısıdır. Eğer dürtü davranışın sonul kökeniyse, psikanalizi ilgilendiren o sonulluk değil, onun, analiz sürecinde dile getirilen anlamlı ve anlamsız öyküye nasıl "yazılmış" olduğudur.

Bu nedenle, "iktisadi bakış açısı" göstergesi altında yer alan tüm enerji alışverişleri, tüm yatırımlar, yatırımın geri çekilmesi, hep dürtülerin temsilleri üstünde etkide bulunur ve analizde onlara erişmek ancak anlamın çarpıklığı içinde olanaklıdır. *Düşlerin Yorumu* güvenilir bir kılavuzdur burada: İş gördüğü alan, *Traumentstellung* adını verdiği şeydir, yani, düşlerin dokusunda, tam tamına arzunun yerine getirilmesi olarak kendini gösteren aktarım ve çarpıtma etkisi. Çarpıtma etkisi, kurgusal gerçekleşmedir. Çarpıtma kendi "işini" anlam etkisi içinde görür; yer değiştirme, yoğunlaşma ve temsil türlerinde olmak üzere. İktisadi olanı sözel anlatımlarından ayırdığımız anda, metapsikoloji de analiz diyaloğu içinde ortaya çıkandan başka bir şeyi sistemleştiriyor demektir; ürettiği şey, eğer saçma bir subilim (hidroloji) değilse, fantastik bir demonolojidir.

Demek ki en büyük ayrılık "uyarla(n)maya dayalı bakış açısı" kavramı düzeyindedir. Psikanalizin gerçeklik ilkesi, benzer kavramlar olan "uyarıcılar" ve "çevre"den köklü bir biçimde ayrılmaktadır, çünkü söz konusu olan gerçeklik temelde somut bir durum içinde kişisel bir tarihin hakikatidir. Ruhbilimdeki gibi deneyimleyenin tanıdığı biçimiyle uyarıcıların düzeni değil, hastanın karanlık fantazma labirentlerinden geçerek ulaşması gereken gerçek anlamdır. Gerçekliktekinin anlam kazanması, fantastik olandaki anlam dönüşümü içinde olup bitmektedir. Fantazmayla olan bu ilişki, analitik sözün kapalı alanı içinde anlaşılmaya elverdiği biçimiyle, analitik gerçeklik kavramının özgüllüğünü oluşturuyor. Gerçeklik her zaman, dürtüsel nesnenin yönelmişliği yoluyla yorumlanacaktır, o nesnenin bir gösterip bir gizlediği biçimiyle. Freud'un, hakikat karşısındaki başlıca direnci açığa çıkarıp netleştirdiği, narsizmle ilgili 1917 tarihli bilgibilimsel uygulamasını anımsayalım. İkincil sürecin belirgin özelliği olan gerçeklik sınamasının ruhbilimde uyarla(n)ma adı verilen şeyle tam olarak örtüşmemesinin nedeni budur. Bu süreci yeniden analiz durumu çerçevesine yerleştirmek gerekiyor. Gerçeklik sınaması, bu bağlamda, bir eşi ancak Freud'un da bizzat anımsattığı üzere[42] Oidipus tragedyasını oluşturan kendi kendini tanıma mücadelesinde bulunabilecek olan bir "gerçek anlam"a ulaşma

42. "Bu oyundaki eylem, Oidipus'un bizzat Laios'un katili, ama aynı zamanda da kurban ve İokaste'nin oğlu olması gerçeğinin azar azar ve –psikanaliz çalışmasına benzeyen bir biçimde– ustalıkla açığa çıkarılmasından başka bir şey değildir." GW II-III, s. 268; SE IV, s. 262. Fr. çev. s. 238 (144).

çalışmasının, *Working through*'nun, *Durcharbeiten*'in eşdeğeridir.

Denecektir ki gerçeklik ilkesi günümüzün "ben ruhbilimi"nde daha sağlam bir temel buluyor. Ancak, Freud'un şu sözünün içerimleri üzerine düşünmeyi hiçbir zaman elden bırakmamak gerekiyor: "Ben, terk edilmiş nesne yatırımlarının tortusudur." Terk edilmiş nesneye, yani yas çalışmasına olan bu gönderme, yokluğu ben'in bünyesine katıyor. Gerçeklik, katı gerçeklik, bu içselleştirilmiş yokluğun dengidir. Tutarlılık, ben'in yapısal özerkliği, bu yas çalışmasından ayırılamaz, ayırılırsa psikanalizin kendine özgü söz çalışmasını yaptığı alandan da çıkılmış olur.

Son olarak, "uyarla(n)maya dayalı bakış açısı"ndan ayırt ettiğimiz "ruhsal-toplumsal bakış açısı"nın yerbetimsel ve iktisadi bakış açısından başka ya da farklı bir şey olmadığını anımsatmak da temel önemde görünüyor. Neden? Çünkü her şey sözün ikil ilişkisi içinde söylenmektedir. Analitik durumdan başlamak üzere analitik alan ve analitik durumda sözü edilen geçmiş dramlar da özneler arası nitelik taşır; çözülmeyi bekleyen dramın aktarım yoluyla analizin ikil ilişkisine dönüşebilmesinin nedeni de budur. Aktarım olanağı, arzunun ve söz konusu durumda ortaya çıkarılan arzuların özneler arası dokusunda yatmaktadır. Kuşkusuz, başkasına olan bu göndermeyi ruhsal olan ile biyolojik olan arasındaki farklılığı oluşturan şeye, yani dürtüsel temsilciye kadar götürmek gerekir. İstek bir başkasına yöneltilen talep ve söz olduğu, bir demeç niteliği taşıdığı içindir ki, retlerin, yasakların, tabuların, yani engellenmiş taleplerin bulunduğu bir "ruhsal-toplumsal" alana girebilecektir. Simgesel olana geçiş, arzunun talep olduğu, talebin ise bilinmediği bu kavşakta olup bitmektedir. Bütün bir Oidipus, talep, ret ve yaralı arzu üçgeni içinde yaşanır ve oynanır. Formül dışı bir dil, oynanan bir dil, ama analizde fallus, baba, anne, ölüm adları verilerek belki de mitikleştirilen o büyük varoluş gösterilenlerinin belirginleştiği bir küçük dram gösterileni; ama bunlar tam da, her tür "uyarla(n)ma" sorunsalından uzakta, eklemlenmesi psikanalizin asıl görevi olan yapılandırıcı mitoslardır. Bu uslamlamalı mitos yoluyla söz konusu edilen sorun, gerçek söyleme erişmektir; psikanaliz skandalını bir an önce yerle bir edip toplumsal açıdan kabul edilebilir duruma getirmenin aracı kılınmış olan "uyarla(n)ma"dan çok başka bir şey. Çünkü, tek bir gerçek söylemin, kurulu düzen açısından, yani kurulu düzensizliğin idealize edilmiş söylemi açısından işi nerelere götürebileceğini kim bilebilir? Uyarla(n)ma sorunu, var olan toplumun kendi şeyleşmiş idealleri temelinde ortaya koyduğu sorundur; idealize edilmiş inanç vaazları ile uygulamadaki ilişkilerinin fiili gerçekliği arasındaki yalana dayalı ilişki temelinde ortaya koyduğu sorun. Psikanaliz bu sorunu ayraç içine alma kararlılığındadır.

Bu açıdan, ortodoks psikanalistlerin kültüralizme karşı gösterdikleri direnç sağlam temellere dayanıyor. Dürtü sorunsalının fiili toplumsal uyarla(n)ma etmenleri lehine terk edilmesinin, sansürü ve üstbeni pekiştirmekle eşdeğer olduğunu söylüyor psikanalistler, güçlü bir tonda. Ancak, bu karşı çıkıştan varılacak tüm sonuçlara varılması da gerekiyor. Psikanalistin toplumsal talep ile dürtüsel talep arasındaki yansızlığı biliniyor. Peki, psikanalistin ne toplumdan ne de hastanın çocuksu talebinden yana çıkmasının nedeni, kendi sorununun uyarla(n)ma değil, gerçek söylem olması değil de nedir? Ben'in özerkliği, gerçek anlamda bir sorunsal içinde kök salmamışsa, kültüralizmin düştüğü yanılgılara onun da düşmemesi nasıl olanaklı olabilir?

c) Bilgibilim Bakımından

Şimdi başlangıç noktamıza, psikanalize Ernest Nagel gibi bilgibilimcilerden gelen saldırılara dönebiliriz.

Artık açıktır ki psikanalizin bir gözlem bilimi olduğu kabul edilir ve analitik ilişkinin kendine özgü niteliği göz ardı edilirse bu saldırı yanıtlanamaz bir saldırıdır. Nagel'in iki görüşünü ters yönden giderek yeniden ele alalım: Kanıt mantığı açısından sözcelerin doğrulanması sorunu ve kuramsal önermelerin sağlaması yapılabilirlik açısından nitelikleri.

Analitik durumun, bu niteliğiyle, gözlemlenebilir olanın tanımlamasına indirgenemeyeceği kabul edildiğinde, psikanaliz tezlerinin geçerlilik sorununu doğalcı türden olguları konu alan bilimlerin bağlamından farklı bir bağlamda yeniden ele almak gerekir. Analitik deneyimin tarihsel anlayışla olan benzerliği, doğal açıklamayla olandan çok daha fazladır. Standartlaşmış klinik olgulara ait bir malzemeyi belirli sayıda bağımsız araştırmacının çalışmasına sunmak biçimindeki bilgibilim talebini denek taşı olarak alabiliriz. Bu talep, "vaka"nın öyküden farklı bir şey olduğunu, çok sayıda gözlemci tarafından gözlemlenmeye elverir bir dizi olgudan oluştuğunu kabul eder. Elbette, bir vakadan diğerine benzerlikler bulunmasa ve bu benzerlikler üzerinden tipleri ayırt etme olanağı olmasa, herhangi bir yorum sanatı da olanaksızlaşırdı. Sorun, bu tiplerin, bilgibilimsel açıdan bakıldığında Max Weber tiplerine, tarihsel anlayışa anlaşılırlık kazandırma olanağı sağlayan, onlarsız tarihin bilim olmaktan çıkacağı tiplere daha yakın olup olmadığı sorunudur. Tekilliğe odaklanmış bir anlayışın düşünsel araçlarıdır bu tipler; gördükleri işlevi, kendi düzeni içinde, gözlem bilimlerinde yasaların gördüğü işleve benzetmek olanaklıysa da, o işlevlere indirgemek olanaksızdır. Doğa bilimlerinde düzenli oluşun anlamayı sağlaması gibi, tarihte de tipik oluş anlamayı sağlar; tarihe bilim denebilmesinin ne-

deni budur. Ancak, tarih bilimlerinin sorunsalı doğa bilimlerininkiyle örtüşmez. Tarih yorumlarının ya da eleştirel yorumların geçerliliği hangi tür soruları gerektiriyorsa, psikanalizdeki yorumların geçerliliği de aynı tür soruları gerektirir. Freud'a sorulacak sorular, Dilthey'e, Max Weber'e, Bultmann'a sorulacak soruların aynısıdır; fizikçilere ya da biyologlara sorulacak soruların değil.

Bu nedenle, analistten kendi iyileştirme oranlarını başka yöntemlerinkiyle, hatta kendiliğinden olan iyileşmelerin oranıyla karşılaştırmasını istemek bütünüyle meşrudur. Ancak, burada iyice anlaşılması gereken nokta, aynı zamanda da bir "tarihsel tip"in "doğal tür"e dönüştürülmesinin talep edilmekte olduğudur; bu talepte bulunulurken, "tip"in bir "vaka öyküsü" zemininde ve her seferinde özgün bir analitik durum içinde kurulan bir yorumun aracılığıyla oluştuğu unutulmaktadır. Bir kez daha söyleyelim, psikanaliz de tıpkı eleştirel yorum gibi kendi yorumlarının, hatta belirli bir kestiriminin geçerliliği sorununu görmezden gelemez (örneğin, bir hastanın tedaviye kabul edilme ve daha sonra fiilen iyileştirilme olasılığı nedir?). Karşılaştırmada analistin düşünme alanına girilmesi gerekmektedir, ama bu sorun, analizde doğa bilimi sorunu olarak değil, tarih bilimi sorunu olarak konacaktır ortaya.

Yorumun sağlamasının yapılmasıyla ilgili bu değinmeler bize psikanalizde daha önce gördüğümüz kuram sorununu yeni bir çerçevede yeniden ele alma olanağını sağlıyor. Sorun bir olgu ya da gözlem bilimi çerçevesinde ortaya konulursa tümüyle yoldan çıkılmış olacaktır. Genel olarak kuramın, sağlama yordamlarından bağımsız olarak belirli tümdengelim kurallarına ve herhangi bir sağlama alanına girme olanağını verecek dönüşüm kurallarına uyması gerektiği doğrudur. Ne var ki, deneysel doğrulamaya elverişlilik başkadır, tarihsel bir yorumu olanaklı kılmak başka. Analiz kavramları, analizin sözün alanında konumlanması bakımından, analitik deneyimin olanaklılık koşulları bakımından yargılanmalıdır. Dolayısıyla, analiz kuramını genler ya da gazlar kuramıyla değil, tarihsel güdülenme kuramlarıyla karşılaştırmak gerekir. Psikanalizi diğer tarihsel güdülenme türlerinden ayıran özellik ise, soruşturma alanını arzunun anlambilimiyle sınırlamasıdır. Bu anlamda, kuram, insana olan psikanalitik bakış açısını belirler, yani aynı zamanda hem açar bu açıyı, hem de sınırlarını saptar. Demek istediğim, psikanalitik kuramın yorum çalışmasını arzunun bölgesine yerleştirmek gibi bir işlevi vardır. Bu anlamda, söz konusu alanda ortaya çıkan tüm belirlenmiş kavramları hem temellendirir, hem de sınırlandırır. Demektir ki, istenirse, "tümdengelim"den söz edilebilir, ama "biçimsel" anlamda değil, "aşkınsal" anlamda. Buradaki tümdengelim, Kant'ın *quaestio juris* [yargısal sorgulama] adını verdiği şeyle ilgilidir. Analitik kuramın kavramları, analitik deneyimi düzenleyip sistemleştirebilmek için gelişti-

rilmesi gereken kavramlardır. Ben bu kavramlara *bir arzu anlambiliminin olanaklılık koşulları* adını veriyorum. Söz konusu kavramların elestirilmesi, geliştirilmesi, hatta reddedilmesi ancak bu sıfatlarıyla olanaklıdır; bir gözlem bilimine ait kuramsal kavramlar sıfatıyla değil.

3. PSİKANALİZ ALANINA GÖRÜNGÜBİLİMSEL YAKLAŞIM

Yukarıdaki tartışma bizi gözlem bilimlerinin mantığından elde edemediğimiz görüngübilimsel desteği Husserl'ci görüngübilim tarafında aramaya itiyor. Bu yeni eleştiri artık analitik deneyimin sonuçlarıyla değil, olanaklılık koşullarıyla, "psikanalitik alan"ın oluşumuyla ilgili. Bizim yukarıda söylediğimiz anlamıyla tümdengelimle elde etmeye çalıştığımız şey, onlarsız analiz deneyiminin düşünülemeyeceği kavramlardır. Dolayısıyla, kuramın yeni bir anlatıma kavuşturulmasıdır söz konusu olan, başka bir gönderge sistemine aktarmak değil, analitik deneyimin temel kavramlarına bilerek felsefi ve dönüşlü kılınmış olan başka bir deneyimin aracılığıyla yaklaşmak. Freud'un kavramlarını, Husserl'in görüngübiliminin kaynaklarıyla karşı karşıya getireceğiz. Başka hiçbir dönüşlü felsefe Freud'un "bilinçdışı" kavramına Husserl'in görüngübilimi ve onun tilmizlerinden bazıları, özellikle Merleau-Ponty ve [D]e Waelhens kadar yaklaşamamıştır gerçekten de. Şimdiden söyleyelim ki bu girişim de başarısızlığa yazgılıdır. Ancak, bu başarısızlık bir öncekiyle aynı anlamı taşımamaktadır. Bu kez, yapılmış bir yanlış ya da bir yanlış anlama değil, gerçek bir yaklaşım söz konusudur ve Freudcu bilinçdışının iyice yakınına gelmiş, ama sonuçta yaklaşık bir kavrayıştan ötesine ulaşamayarak ıskalamıştır onu. Freudcu kavramların özgüllüğünü, "görüngübilime göre bilinçdışı" ile "Freudcu bilinçdışı" arasındaki uzaklığın bilincine varmak yoluyla, bir yaklaşma ve farklılık yöntemi kullanarak yakalayacağız. Dönüşlü düşünce kendi arkeolojisinin kavrayışına kendi başına ulaşamazsa, bu arkeolojiden söz etmek için başka bir söyleme gerek duyacaktır.

1. Görüngübilimi herhangi bir belirli izleği geliştirmeden önce hemen psikanalize doğru döndüren şey, bu bilimin açılışını yapan felsefi edimdir; Husserl'in "indirgeme" başlığı altına yerleştirdiği edim. Görüngübilim bir yöntembilimsel yer değiştirmeyle başlar: Anlam odağının bilince oranla kaymış olduğunu, yer değiştirdiğini en baştan itibaren az çok anlama olanağını veren bir durumdur bu.

Gerçekten de, indirgeme, anlamın kökeni ve yeri olarak dolaysız bilincin elden çıkarılmasıyla ilgilidir. Görüngübilimde söz konusu olan köşeli ayraca alma, askıya alma işlemi, yalnızca şeylerin görünüşünde-

ki o "çok doğal", "elbette ki öyle" (*Selbstverständlichkeit*) olanla ilgili değildir; şeyler birdenbire, blok halinde hazır, orada el altında, kararlaştırılmış ve bizim bulmamızı bekleyen bir anlam sahibi olmaktan, kendi kendisi olmaktan çıkar. Bilinç, dünyanın orada oluşunu bildiğine inandığı ölçüde, kendi kendisini bildiğine de inanır. Üstüne üstlük, dolaysız bilincin bu sözümona "bilmesi" dahilinde, bir de bilinçdışının sözde bilgisi vardır; Freud'un "Bilinçdışı" konulu denemesinin başlangıcında işaret ettiği ve bizim gönül rahatlığıyla uyku ya da bayılma deneyimine, anıların yok olmasına ve yeniden belirmesine ya da tersine, tutkuların ani şiddetine bağladığımız o sözde bilgi. Bu dolaysız bilinç, doğal tavırla birlikte tahtından indiriliyor. Demektir ki görüngübilim, dolaysız bilince ait bilginin hor görülmesiyle, yaralanmasıyla başlıyor. Üstelik, insanın kendi kendisiyle ilgili olan ve görüngübilimin eklemlediği, zor elde edilmiş bilgiler de gösteriyor ki ilk hakikat aynı zamanda, bilinen en son hakikattir; başlangıç noktası *cogito* ise de, başlangıç noktasına ulaşma çabası bitip tükenmek bilmiyor; oradan gidilmiyor, geliniyor oraya; tüm görüngübilim, başlangıç noktasına yönelmiş bir yürüyüş. Asıl başlangıcı reel başlangıçtan ya da doğal tavırdan ayıran görüngübilim böylelikle dolaysız bilinçte içkin olan kendini tanımazlığı açığa çıkarıyor.

Husserl'in *Descartes'çı Derindüşünmeler* adlı yapıtındaki 9. paragrafta yer alan bir saptama, bu kendini tanımazlığa göndermede bulunuyor: "Kanıtlamada, uygunluk ile zorunluluğun [*apodicticité*] ille de el ele yürümesi gerekmez." Kuşkusuz, önce bir çekirdek, bir başlangıç deneyimi varsayar görüngübilim; onu dönüşlü bir disiplin kılan da budur. Böyle bir çekirdek –"kendi gözünde kendi canlı var oluşu" (*die lebendige Selbstgegenwart*)– önceden varsayılıyor olmasa görüngübilim de olmaz; yine bu nedenle, görüngübilim psikanaliz değildir. Ancak, bu çekirdeğin ötesinde "sözcüğün tam anlamıyla deneyim dışı" (*eingentlich nicht erfahren*) olan bir ufuk vardır, "zorunlu olarak ortaklaşa yönelinmişin (*notwendig mitgemeint*)" ufku. Daha önce nesnelere uygulanmış olan kanıtlarla ilgili eleştiriyi *cogito*'nun bizzat kendisine uygulama olanağını veren de bu örtük olandır.[43] *Cogito* da varsayılmış bir

43. "Aşkınsal deneyimin kendi aşkın '*ben -im*'ini yakaladığı zorunlu kesinlikte de aynı şey (*ähnlich also*) geçerlidir; bu kesinlik de açık bir ufkun belirlenmemiş genelliğini taşır. Demek ki bilginin ilk zemini olacak zeminin gerçekliği mutlak bir biçimde saptanmakta, ancak, bu mutlaklık, kendi belirleyicisini (ve '*ben -im*'in canlı olarak kanıtlandığı süre içinde henüz verili olmayıp yalnızca varsayılanı) otomatik olarak kapsamamaktadır. Demek ki zorunlu kanıtlarda birlikte içerimlenen söz konusu ipucu, yerine getirilebilme olanağı açısından çapına uygun ve onu zorunluluk açısından sınırlandırabilecek bir eleştiri gerektirmektedir. Aşkın ben kendi kendisiyle ilgili olarak ne derece yanılsamaya düşebilir (*sich über sich selbst täuschen*) ve bu olası yanıl-

kesinliktir; o da kendi kendisiyle ilgili olarak yanılsamaya düşebilir; hangi noktaya kadar düşebileceğini de kimse bilemez.

"Ben -im"in kararlı kesinliği, kendi kendisiyle ilgili yanılsamanın olası kapsamı gibi kararsız bir soruyu da içine alır. Belirli bir bilinçdışı sorunsalı da ancak "ben -im"in kesinliği ile kendi kendisi konusunda yanılsamaya düşme olasılığı arasındaki bu yarığa, bu örtüşmezliğe sığışabilir. Ama bu sorunsalın özgün biçemini tanıyoruz zaten biz. Görüngübilimin açığa çıkardığı ilk bilinçdışılık, örtük olanın, ortaklaşa yönelinenin bilinçdışılığıdır. Bu örtük olanın –daha doğru bir deyimle bu "ortaklaşa içerimlenen"in– modelini, bir algı görüngübiliminde aramak gerekir.

2. Freudcu bilinçdışı yönündeki ikinci adım, yönelmişlik fikrinin, bu bazen sıradan, bazen ise anlaşılmaz fikrin bizzat kendisiyle temsil ediliyor. Yönelmişliğin bilinçdışıyla ilgili düşüncelerimizi ilgilendiren yanı, bilincin önce kendi kendisinin gözünde var olma, kendi kendine sahip olma değil, başkasına yönelme olmasıdır. Başkasına adanmış olduğundan, işaret etme konumunda olduğunu bilmez önce. Bu kendi dışına doğru patlamayla bağlı olan bilinçdışılık, düşünülmemiş olanın bilinçdışılığıdır; *cogito*, *Ideen* I ile birlikte, "yaşam"[44] olarak ortaya çıkmaktadır: söze dökülmeden önce işlemsel, dönüşlü olarak düşünülmeden önce düşünülmemiş olan. Dahası, *Krisis* döneminde edim halindeki yönelmişlik (*die fungierende Intentionalität*), kendi nesnesini bilen ve nesnesini bildiğini bilen izleksel yönelmişliğin sınırlarını aşar; bu ikincisi hiçbir zaman birinciye yetişemez; edim halindeki anlam her zaman dönüşlü hareketin önüne geçer, dönüşlü hareket hiçbir zaman yakalayamaz onu. Eksiksiz dönüşlülüğün olanaksızlığı, dolayısıyla Hegel'deki anlamıyla mutlak bilginin olanaksızlığı ve dolayısıyla Fink'in ve Waelhens'in vargılarıyla[45] dönüşlü düşüncenin sonluluğu, düşünülmemiş olanın düşünülmüş olan karşısındaki, işlemsel olanın sözcele-

samaya karşın kesinlikle kuşku duyulamayacak olan bileşenler nereye kadar uzanmaktadır?" *Descartes'çı Derindüşünmeler*, 9. paragraf.

44. "Doğal yaşam kipine bağlı olduğum sürece (*im natürlichen Dahinleben*), söze dökebilsem de dökemesem de (*aussagen*), "dönüşlü olarak" "ben"e ve "*cogitare*" olana yönelebilsem de yönelemesem de, yaşamım durmadan, her "*fiili*" yaşamın temel biçimini alır. Bilincim böyleyse, canlı bir doğası olan, üstünde düşünülmemiş, dolayısıyla benim için nesne niteliğinde olmayan yeni bir *cogito* ile karşı karşıyayız demektir." *Ideen*, I, 28. paragraf.

45. E. Fink, *Krisis*'in 46. paragrafına Ek XXI (*Husserliana VI*, s. 473-5). "İzleksel" olanla "işlemsel" olan ve "sonlu felsefi etkinlik" arasındaki fark için, bkz. E. Fink, "Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl", *Husserl*, "Cahier de Royaumont" içinde, Ed. de Minuit, 1959, s. 214-41. Ayrıca, A. de Waelhens, "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel", *Edmund Husserl, 1859-1959*, *Phaenomenologica* içinde, Nijhoff, La Haye, 1959, s. 221-38.

nen karşısındaki, fiili olanın izleksel olan karşısındaki bu önceliğine dahildir. Düşünülmemiş olana özgü bu bilmezlik, Freudcu bilinçdışına doğru atılmış yeni bir adımın işaretidir; bilinç ediminin dokusu nedeniyle, yani edimdeki yönelmişliğin belirgin niteliği olan o başa çıkılmaz bilmezlik nedeniyle, "ortaklaşa içerimlenen"in ya da "ortaklaşa yönelinen"in, bilinç saydamlığına bütünüyle ulaşamayacağı anlamına gelmektedir bu bilmezlik.

Bu ikinci teoremin vargıları şunlardır: Birincisi, ruhsallığı kendilik bilincine başvurmaksızın, bir şeylere ya da bir anlama işaret etmek yoluyla doğrudan tanımlamak olanaklıdır. Daha önce de söylendiği üzere Freud'un tüm keşfi de burada yatıyor: "Ruhsal olanın tanımı anlamla yapılmaktadır, bu anlam ise dinamik ve tarihseldir."[46] Husserl ile Freud'un, her ikisine de hocalık etmiş olan Brentano'nun kalıtçıları olduğu böylece ortaya çıkıyor.

İkinci vargı, fiilen yaşanmış olan ilişkiyi temsildeki kırılmasından [*réfraction*] ayırt etmenin olanaklılığıdır; dolaysız bilinç felsefesinde özne önce bilen öznedir, yani, sonuçta bir seyire yönelmiş olan bakış; gerçekten de o seyir aynı zamanda kendinin şeylerden oluşan aynada yansımasıdır; kendilik bilincinin önceliği ile temsilin önceliği birbirini destekler; dünyayla olan ilişki, temsil durumuna gelerek kendini bilmeye dönüşür. Dolayısıyla, görüngübilim, Husserl'in (her ne kadar Husserl kişi olarak, dünyadaki şeylere ilişkin duygulanımsal ve uygulamayla ya da değerbilgisiyle ilgili yüklemlerin kavranması karşısında nesneleştirici edimlerin önceliğini koruduysa da) o saygın "bilen özne" geleneğinde açtığı yarığı genişletmek zorundadır. Ruhsal olanın bilinçle, fiilen yaşanan ilişkinin de temsille tanımlanmadığı anda, insanın öncelikle "nesne endişesi", "istek", arzu ve doyum talebi olması olasılığı yeniden doğmuş demektir.

Yönelmişliğin dönüşlülük karşısındaki önceliğinden doğan bir başka sonuç: İşlemsel anlamın (edim ya da işleyiş halindeki anlamın) dinamikleri, söylenen ya da temsil konusu olanın statiğinden daha kökenseldir. Husserl *Descartes'çı Derindüşünmeler*'in dördüncüsünde anlamın "edilgen oluşumu" sorununu işin içine katarak burada da Fransız dilindeki haleflerinin yolunu açıyor. Bu yepyeni soruna önceden sorduğu bir soru yoluyla erişiyor Husserl: Aynı ben içinde yaşanmış olan çeşitli deneyimler nasıl "bir arada olanaklı [*compossible*]" olmaktadır? Ben alanındaki tüm oluşum sorunlarını düzene sokan, "temel tutarlılık yasaları"dır[47]; ben için, tutarlılığın biçimi gerçekten de zamandır; dün-

46. Vergote, "L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne", *Archives de philosophie*, Ocak-Şubat 1958, s. 38.

47. *Descartes'çı Derindüşünmeler*, *agy*, 37. paragraf.

ya zamanı değil, düşünme edimlerinin bir süreklilik, bir zincir oluşturduğu zamansallık. Demek ki görüngübilimde oluşum, zamansal akışın –geçmiş, şimdi, gelecek– çeşitli boyutları arasındaki bağlantıyı çalıştırmanın bir yoluna işaret etmektedir: "Ben, kendi kendisi için, bir anlamda bir öykü birliği içinde oluşur."

Yeni bir tarzda Freudcu bilinçdışına "doğru işaret" eden "edilgen oluşum" fikri de burada ortaya çıkıyor. Etkin oluşum içinde "ben, ben'in özgül edimleri yardımıyla, doğuran, yaratan ve oluşturan olarak işin içine girer". Bu praksis, mantıksal akılda işbaşındadır; şu anlamda ki, mantıksal nesneler aynı zamanda sayma, yükleme [*prédiquer*], sonuç çıkarma gibi işlemlerin "ürünü"dür (*Erzeugnisse*); bu da bu nesnelerin "kendiliği"ni "alışılmış" bir işleyişin karşılığı sayma olanağını sağlar; "kendilik", sürekli kılınıp elde tutulan, ama aynı zamanda yeni bir işlemle "yeniden üretilebilen" bir "edinim"dir. Ancak, Husserl, "etkinlik yoluyla inşa etmek, her zaman ve zorunlu olarak altkatmanda nesneyi hazır bularak alan bir edilgenlik varsayar"[48] diyor. Başka bir deyişle, etkin bir üretimin yeniden inşası, edilgen oluşumdaki önceden inşaya çarpmaktadır (*stossen wir*). Nedir edilgen oluşum? Husserl bundan pek az, ancak algı düzleminde söz ediyor; edilgen sentez, "hazır durumdaki" şeyin ta kendisidir, çocukluğun algısal çıraklık dönemlerinin kalıntısı gibi. Bu algılar ben'in "etkilenmiş varlığını" oluşturur ve şeyin kendisi de bizim algı alanımızda iyi bildiğimiz şey olarak bulunur. Ancak, öykünün izi o kadar da silinmiş değildir; dönüşlü düşünce anlamlama katmanlarını belirtikleştirebilir ve "orada [önceki] bir 'öykü'ye götüren yönelimsel 'gönderme'ler bulabilir." Söz konusu göndermeler "ilk temel"e, "*Urstiftung*"a kadar gitmeyi olanaklı kılar.

Bu temelde, semptomlarla ilgili Freudcu eleştirel yorumla karşı karşıya gelinmesi olasıdır. Gerçekten de her zaman kendi oluşumu yoluyla kendi temeline göndermede bulunan bir "sonul biçim" (*Zielform*) vardır. Bilinen her şey "başlangıçtaki bir öğrenme"ye işaret eder.[49] Demek ki Husserlci açıklama ve Freudcu eleştirel yorum, geriye yönelmek açısından, yadsınmaz bir akrabalık içindedir. Husserl ayrıca, "edilgen oluşumun evrensel ilkesi olarak çağrışım" koyutlamasıyla, mantıksal nesnelerin oluşum tarzına indirgenmesi olanaksız (hem mantıksal olmayan, hem de başka, ama temel nitelikteki yasalara tâbi) bir oluşum tarzı keşfetmiştir. Bu ünlü "çağrışım"ın eski ruhbilime ait terimlerle tanımlanmış olması pek az önem taşıyor; bu eski kavramın "kendisine denk düşen sahici, yönelimsel kavramların doğalcı bir biçimde bozulması"[50] olduğunu Husserl'in kendisi de kabul ediyor. Dolayısıyla Husserl de algı alanının ötesine giden bir genelleme öngörmüş

48. *Agy*, 38. paragraf. 49. *Agy*. 50. *Agy*.

oluyor. Gerçekten de bu kavrayış, kaba olgu (*factum*) niteliği ve akıldışılığıyla (*irrational*), tam olarak varoluşumuzla ilgilidir: "Ancak, bu (kaba) olgunun kendisinin de, tüm *akıldışılığıyla somut önselin oluşturduğu sistemin içindeki yapısal bir kavram* olduğu gözden uzak tutulmamalıdır" (39. paragrafın sonu).

Psikanalizin hareket noktası olan açıklama da böyle, anlam dolu bir olumsallığa dayalı değil midir? Anlam katmanlarıyla ilgili bu açıklamayı, bu "kökensel temel" arayışını arzuya ve onun nesnelerine yaymak yeterli değil mi? Libidonun aşamalarına yayılan libidinal nesne öyküsü böyle geriye doğru giden göndermeler yoluyla oluşan bir açıklama değil mi? Arzunun anlambilimi adını verdiğimiz anlambilimi içinde gösterenlerin oluşturduğu zincir, Husserl'in "şu eski çağrışım" başlığı altında gördüğü ama yönelimsel anlamının da pekâlâ farkında olduğu şeyi gerçekleştiriyor. Kısacası, görüngübilim, edilgen oluşumdan, ben'siz tamamlanan anlamdan söz etmiş, ama bunları gösteren psikanaliz olmuştur.[51]

Yönelmişlik teoreminin son vargısı: Görüngübilimdeki "kişinin kendi bedeni" kavramı ya da Merleau-Ponty'nin son yazılarındaki dille söyleyecek olursak, ten kavramı. Anlamın bilinçli olmaksızın nasıl var olabileceği sorulduğunda görüngübilimin verdiği yanıt şudur: Anlamın var olma tarzı, ne "ben", ne de dünyaya ait bir şey olan bedenin var olma tarzıdır. Görüngübilim, Freudcu bilinçdışının beden olduğunu söylemiyor; yalnızca, bedenin var olma tarzı, ne ben'deki temsil ne de ben dışı bir şey olması bakımından, düşünülebilecek her tür bilinçdışı için varlıksal modeldir diyor. Buradaki modellik, bedenin yaşamsal kararlılığından değil, var olma tarzındaki belirsizlikten ileri geliyor. Var olan anlam demek, bedene alınan anlam, gösteren davranış demek.

Eğer durum buysa, anlamın oluşumu, ruhsal niteliği ve son olarak da yönelmişlik kavramının kendisi üzerine söylediklerimizi, anlamlı davranış çerçevesinde azar azar yaklaşarak yeniden ele almamız olanaklı demektir. Bedenin "bizi kendimiz dışındaymış gibi kılan"[52] olduğu doğruysa, etken olan her anlam bedenden alınmış, anlama adanmış her praksis ise bir anlamlama, tenden yapılma bir kasıt demektir.

51. Vergote, *agy*, s. 47.

52. De Waelhens, "Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse", *Existence et Signification*, Nauwelaerts, 1958, s. 191-213: "Beden, bizi kendimiz dışındaymış gibi kılan yanımızdır, kökensel olarak dışarıya doğru dönmüş olan boyutumuz", s. 200. "Şeylerle biz arasındaki bu köklü yakınlık bir ortamın içinde, ne 'ben' ne 'şey' olan (ya da her ikisi birden olan) aracı bir öğeden, bedenden hareketle gelişip biçimlenir. Bu tez, açıkça dile getirilmiş olsun olmasın aynı zamanda her tür psikanalizin de temelinde yatar ve görüngübilimin psikanalizle yüzleşmesi zorunludur", *agy*, s. 192.

Görüngübilim bu teziyle yüzünü Freudcu bilinçdışına dönüyor; dahası var: Bedenin ete kemiğe bürünmüş anlam olarak yorumlanmasından hareketle cinselliğin –en azından edim halindeki cinselliğin– insansal anlamını açıklamak olanaklıdır; edim halindeki cinsellik bizi beden olarak var etmekten ibarettir; algılamanın ve konuşmaya dayalı iletişimin eksikli oluşuna karşı, tam olma deneyimi içinde, kendi kendimize mesafe almadan.[53] Bedenin bütünüyle belirgin bir duruma gelerek dünyadaki her tür eyleme olan göndermeyi ortadan kaldırması anlamında, bir tam olma deneyimidir cinsellik. Burada görüngübilim yalnızca psikanalize doğru yol almıyor, aynı zamanda ona belirli bir kip olarak cinsellik ile, bölünmez bütünlük olarak insan varlığı arasındaki ilişkiyi açıklamak için tatmin edici bir şema da sunuyor. Parçadan bütüne yönelme ilişkisi değildir bu; cinsellik diğer işlevler arasındaki bir başına bir işlev olmayıp her tür davranışı etkileyen işlevdir. Bir neden-sonuç ilişkisi de değildir buradaki, çünkü anlam anlamın nedeni olamaz; cinsel davranış ile toplam davranış arasında ancak biçem özdeşliği ya da deyim yerindeyse benzerlik ilişkisi olabilir. Cinsellik, yaşamanın belirli bir tarzı, gerçekliğin bütünüyle üstlenilmesidir. Bu belirli tarz, tam olarak çiftin birbirini beden olarak, yalnızca beden olarak var kılmaya çalışma tarzıdır.

3. İndirgeme, görüngübilimin *tavrını* tanımlayan yöntemsel yer değiştirmedir, yönelmişlik ise görüngübilimin *izleği*. Bu izleğin pek çok içerimi bulunmakla birlikte biz bunlardan yalnızca psikanalizle ilgili olarak en çok önem taşıyanları aldık. İki yeni önerme var, ayrıca ele alınmayı hak eden; görüngübilimsel nitelik taşıyan "yönelimsel anlam" kavramının basit vargılarının çok daha fazlasını anlatan önermeler. Bunlardan birincisi dilin *diyalektik* yönleriyle, ikincisi ise özneler arasılıkla ilgili.

İlk bakışta, dilin görüngübilimi algının görüngübiliminin uzantısından ibaretmiş gibi duruyor. Burada da önemli olan, sözcelenen anlamdan, işleyiş içindeki anlama doğru gitmek. İnsan dilyetisidir [*langage*]. Görüngübilim bu inancında Von Humboldt ve Cassier ile aynı görüştedir. Ancak, görüngübilimsel dil sorununun başladığı asıl uğrak, "söyleme"nin, bir anlam kurduğu düzlemde ele alındığı, her tür belirtik "apofantik"in dışında (yani sözcenin ya da söze dökülen anlamın ötesinde) bir anlam sağladığı uğraktır; algılamanın ortaya çıkardığı sorun, temsilden hareket edip fiilen yaşanmış ilişkiye doğru geri gitme sorunu, dil düzleminde yeniden ortaya çıkıyor. Hegel'le birlikte şunu

53. De Waelhens'in cinsellik konulu hayran olunası metni: *Existence et Signification*, s. 204-11.

bulgulamak gerekiyor: Dil zihnin "orada olması"dır; psikanalizdeki gibi görüngübilimde de bu "dil gerçekliği", davranışın sağladığı anlamdan başka bir şey değildir.

Ancak, algılama analizinin böylece "işleyiş halindeki anlam olarak dil"e de uzanması basit bir anlam çıkarma işlemi değil; geri tepme yoluyla, yalnızca konuşmanın göstergeleri düzleminde açıklığa kavuşturulabilen algı özellikleri de çıkarılıyor ortaya. Freudcu bilinçdışına dolaylı yoldan ışık tutan özellikler bunlar. Ben bu özellikleri "yokluğun ve hazır bulunuşun diyalektiği" başlığı altında topluyorum.

Bu diyalektiğin en az üç yönü var. Birincisi, dile giriş insan için genel olarak şeyler açısından kendini yok kılmak, şeyleri "boşlukta" [*à vide*] işaret etmek ve bununla bağlılaşık olarak da şeyleri göstergenin boşluğu ile var kılmaktır.

Tüm göstergelere özgü olan bu "hazır bulunmak-yokluk" diyalektiği, sözün konuşan özneye ait edim mi, yoksa dilin bilinçten başka, hatta konuşan öznelerden her birinin kastından başka bir düzeyde örgütlenmiş iletişimin aracı mı sayıldığına bağlı olarak iki biçimde belirleniyor. Dilin kendine özgü bir diyalektik olma tarzı var; her gösterge, gerçekliğe ait bir şeylere ancak göstergeler bütünü içindeki konumuyla işaret edebiliyor; hiçbir gösterge, kendisine denk düşen bir şeyle terim terime ilişki içinde olmuyor; her gösterge diğerlerinin tümünden olan farklılığıyla tanımlanıyor; daha net bir biçimde söylersek, biz dünyadan söz ederken, sesbirimsel ve sözlüksel farklılıklar bütününü bileştirmek [*en composant*], dolayısıyla sesbirimlerle anlambirimlerin çift eklemlenmesi yoluyla söz ediyoruz.

Dilin konuşan öznelerin sözü yoluyla kullanıma sokulması da tüm göstergelerdeki belirsizliği ortaya çıkarıyor. Olağan dilde her gösterge belirsiz bir anlam gizilgücü taşır; sözlüğe bir göz atmak, yaklaştıkça artan bir tür kayma çıkarır ortaya, diğer tüm göstergelerin anlam alanının bitmek tükenmek bilmez bir biçimde çiğnendiği kaymalar. Konuşmak, her sözcük için bir bağlam işlevi gören bir metin kurmaktır. En çok anlam yüklü olan sözcüklerin gizilgücü bile bağlamla sınırlanır böylece, ama anlam yükünün geriye kalan kısmı hiç de iptal olmadan. Böylelikle anlamın geriye kalmış olabilecek kısmı karartılarak yalnızca bir bölümü var kılınır.

Dilin görüngübilimi, hazır bulunma ile yokluk arasındaki diyalektiğin üç türü yoluyla yüzünü psikanalize ve onun bilinçdışına dönüyor.

Birincisi, yokluk ile hazır bulunma arasındaki, göstergelere özgü işleyişin olağanüstü bir örneğini psikanalizde konuşma göstergeleri için önerilen oluşumda buluyoruz. Görüngübilimciler Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki gösterge oluşumu şemasını *fort-da* oyunundaki "yoksunluk durumuna egemen olmak"tan hareketle çizdiği sayfalara

özel bir yakınlık duyuyor. Çocuk, *fort* sözcüğünün o'su ile *da*'nın a'sını art arda seslendirerek, yokluğu ve hazır bulunuşu anlamlı bir zıtlık içinde eklemlemektedir. Böylece, yokluğu, ağır ve doyurucu bir hazır bulunuşun yerini alan yoğun bir panik halinde yaşamamaktadır artık; yoksunluk –dolayısıyla aynı zamanda hazır bulunma– dilin egemenliği altına alınmış ve yönelmişliğe dönüştürülmüştür; anneden yoksunluk, anne yönelimine dönüşmüştür.[54]

Fort-da örneği tekil bir örnek değildir; "Yas ve Melankoli" bize, yitik eskil nesnelerin ötesinde, nesne ile eskil durumun basit bir yinelemesinden ibaret olmayan bir ilişki kurmanın olanaklılığını gösterir. Nesneyle ilgili yasın böyle tutulması, bize, evrensel niteliği "kaba [*brute*] hazır bulunuştan vazgeçip yoklukta-hazır-bulunuş'a yönelme" olan gösterge kurumunu anımsatır.

Dile başvurma, görüngübilimle psikanaliz arasındaki koşutluğu güçlendiriyor. Dilin harekete geçirdiği o "hazır bulunuş-yokluk" diyalektiği sonuçta her tür insan deneyiminde ve tüm düzeylerde, örtük olanın ve ortaklaşa yönelinenin tüm biçimlerinde bulunuyor. Dil böylelikle bilinçdışının algılama modelini genelleştirme olanağı sağlıyor. "Şey" in belirsizliği, genel olarak öznelliğin her tür belirsizliği için ve yönelmişliğin tüm biçimleri için model durumuna geliyor.

Bu hazır bulunuş-yokluk diyalektiği, ayrıca, dolaysız bilincin başlangıçtaki sahte bilgisinin ikircimini tamamlıyor; Platon'un varlık/olmak ve yokluk/olmamak [*être et le non-être*] konulu ünlü metnini açarak söylersek, bilinç sorunu da bilinçdışı sorunu kadar karanlık bir duruma geliyor. Görüngübilim böylelikle kendi kendini dolaysız olarak bilme yanılsaması konusunda psikanaliz kadar köktenci bir itiraz durumuna geliyor. Öznellik açısından, bilinçli olmanın tüm tarzları birer bilinçsiz olma tarzıdır; tıpkı her "görünme" tarzının, "şey" karinesinde birlikte gösterildiği "görünmeme"yle, hatta "gözden yitme"yle bağlılaşık olması gibi. Örtük olanın böylece aynı zamanda yokluk olarak gösterilmesi hiç kuşkusuz dil tarafından, suskun algı görüngübiliminin açığa vurduğundan daha iyi açığa vurulmakta, dil böylelikle görüngübilim açısından bilinçdışı algılama modelinin tam anlamını açığa çıkarmaktadır.

4. "Hazır bulunuş-yokluk diyalektiği olarak tasavvur edilen dil" teoreminin, özneler arasılık kuramıyla tamamlanması gerekiyor: Dünyayla olan *tüm* ilişkilerimizin özneler arası bir boyutu vardır.

54. De Waelhens, "Sur l'Inconscient et la pensée philosophique", *Journées de Bonneval sur L'Inconscient*, 1960, s. 16-21 (daktilo edilmiş nüsha). "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'Inconscient: Husserl et Hegel", *agy*, s. 232.

Algılanan şeyin başka özneler tarafından algılanabilir olması, başkalarına olan göndermeyi, varsayılan şey olarak o şeyin bünyesine katar. Burada başkalarına işaret eden tam da algılanabilirlik ufkudur; görünenin o görünmeyen ters yüzü. "Algılayan olarak başkası"nın konumu ile şeylerin bu görünmeyen ters yüzünü kabul etme arasında çift yönlü bir ilişki bulunur. Sonuçta her anlamın özneler arası boyutları vardır. Örtük olanın başkası tarafından açık edilebilirliği nedeniyle, her "nesnellik" özneler arasıdır.

Özneler arasılığa olan bu ilk başvurunun psikanalizle ilgisi yok gibi görünüyor; yine de, görüngübilimin örtük olana özgü bilinçdışı ile özneler arasılık arasında bulduğu ilksel bağ bizi kökensel olarak özneler arası ilişkilere karışmamış bir bilinçdışı tanımlamanın boşuna olacağı konusunda yeterince uyarıyor; bu uyarı, psikanalize ait bilgibilimin dayandığı yerbetim olan birinci yerbetimin temelde tekbenci kalması ölçüsünde, psikanalitik kuramı da ilgilendiriyor. Etkenlerle rollerin yalnızca özneler arası alanda kurulduğu ikinci yerbetim ise, görüngübilimin bu gereğini temelde yerine getirmektedir. Bununla birlikte, en önemlisi, özneler arasılığın bu temel ve kesinlikle ilksel olan rolünün tüm anlamını ancak ikinci teoremimiz uyarınca temsil dışındaki bölgeleri kapsayacak biçimde genişletildiğinde kazanmasıdır. Görüngübilimin söz ettiği anlam, söylenmekten çok işletilen, temsil edilmekten çok yaşanan bir anlamsa, bu dokunun en açık olduğu yer arzunun anlambilimidir. Öyle görünüyor ki, "varlıkların yanında var olma kipi" olarak arzu ancak, yalnızca başkasına değil, başkasının arzusuna da yöneldiği, yani talep niteliğinde olduğu ölçüde insan arzusudur. Değinilen tüm izleklerin –anlam, beden, söz, özneler arasılık– düğümlendiği yerdir burası.

Arzunun özneler arası yapısı Freudcu libido kuramının derin hakikatidir. Freud hiçbir zaman, "Proje" ve *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölümü dönemlerinde bile, özneler arası bağlam dışında dürtü tanımı yapmadı. Arzu insanlar arası durumda yer almasa, ne bastırma olurdu, ne sansür, ne de arzunun fantazma kipinde yerine getirilmesi. Başkasının ve başkalarının önce yasak taşıyıcısı olduklarını söylemek de, arzu bir başka arzuyla –reddedilen arzu kılığında bile olsa– karşılaşır demek oluyor. İkinci yerbetim içindeki bütün bir roller diyalektiği, insan arzusunun bir bileşeni olan çatışma [*affrontement*] ilişkisinin içselleştirilmesini dile getirir. Oidipus karmaşası temelde insan arzusunun bir tarih olduğu, bu tarihin reddedilme ve horlanmadan geçtiği, arzu eğitiminin gerçeklik yoluyla, kendi kendisini yoksun bırakan bir başka arzunun dayattığı özgül hoşnutsuzluk yoluyla gerçekleştiği anlamına gelir.

Bu noktada, Husserl ve Freud adlarına indirgenmiş olan karşılaşmanın üç köşeli bir ilişkiye dönüştürülmesi gerekiyor: Hegel, Husserl,

Freud. Önce Hegel'in Freud'la karşılaştırılmaya daha elverişli olduğu söylenmiştir[55]: Arzunun arzu içinde ikiye katlanarak kendilik bilincine geçmesi, arzunun tanınma mücadelesi içinde eğitilmesi, bu mücadelenin eşitsizlik koşullarında başlaması: Tüm bu Hegelci izleklerin psikanalitik izleklere olan benzerliği, Husserl'in o çok emek verilmiş "algının özneler arasılığı" kuramında olamayacak bir zenginlik gösteriyor. Hegel'deki efendi-köle savaşı ile Freudcu Oidipus arasındaki benzerlik çok açık.

Ancak, bu notlar ilk yaklaşım için doğru olsa ve Hegel'le olan karşılaştırma eğitbilimsel açıdan yadsınmaz bir üstünlük taşısa da, daha ince ve daha sıkı bir karşılaştırma daha gizli ve belki daha anlamlı bir yakınlık çıkarıyor ortaya. De Waelhens, Husserl'in iki temel noktaya Hegel'den daha yakın olduğu gözleminde bulunuyor: Freudcu izleksele değilse bile, en azından, analizin sonul yönelimine. Husserl'den sonra, mutlak bir anlam oluşturma sürecinin süreç olma özelliğine son verecek bir mutlak söylem içinde anlam oluşumunun tamamlanması savında bulunamayız; anlam, kişilerden her biri için tamamlanmamış olarak kaldığı gibi, herkes için de tamamlanmamış olarak kalmaktadır. Oysa, diyor De Waelhens, "analiz açısından 'mutlak bilgi' anlamsızlıktır [*non-sens*]".[56] Analitik deneyim ayrıca, Hegelci düşünürün –o her şeyi bilen yorumcunun– tinin örnek tarihindeki gidişata göre daha önde olmasını da dışlamıştır: Bu açıdan görüngübilimsel düşüncenin doğurtucusuna daha yakın olan analist, tanınma girişimine yardımcı olduğu öznelliğin ilerlemesinde çok az bir şey önde gider. Görüngübilimci de analist de bilirler ki diyaloğun sonu yoktur.

Görüngübilim ile psikanalizin bu düzeyde karşılaşması şaşırtıcı değil. Bilimsel ruhbilimle olan tartışmada söylediğimiz üzere, tüm tartışmanın çıkış noktası, bir dil ilişkisi olarak analiz durumunun kendisi olmalıdır. Bilinçdışının söylemi ancak analizin konuşmaya dayalı söyleminde anlam kazanıyor. Vazgeçme yoluyla arzudan dile geçiş üzerine söyleyebildiğimiz her şey, bir *talking cure*, konuşma terapisi olarak psikanalitik tedavi içinde açıklığa kavuşuyor; öznenin konuşma içinde oluşması ile arzunun özneler arasılık içinde oluşması tek ve aynı bir görüngüdür; arzunun insanlığa ait anlamlı bir tarihe girmesi ancak "ötekine yöneltilen söz tarafından oluşturulması"[57] ölçüsünde olanaklıdır. Ay-

55. Jean Hyppolite, "Phénoménologie de Hegel et Psychanalyse", *La Psychanalyse*, no. 3, s. 17 vd ve s. 225 vd. De Waelhens, "Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient: Husserl et Hegel", s. 225 vd.

56. De Waelhens, "Réflexions...", s. 226.

57. Bilinçdışı sorununa ilişkin tartışmanın dil tartışmasına, sonra da özneler arasılık tartışmasına taşınması, A. de Waelhens'in makalelerinin devamında son derece duyarlı bir nokta oluşturuyor; psikanalizle ilgili, *La Philosophie et les Expériences na-*

nı biçimde, analitik diyaloğu olanaklı kılan da arzunun arzu arzusu, yani talep olması, ötekine yöneltilen söz tarafından oluşturulmasıdır; çünkü analitik diyaloğun yaptığı, arzunun dramını, konuşulmuş dram –talep– olarak, gerçeklikten arındırılmış bir söylem alanına aktarmaktan ibarettir. Dolayısıyla, analitik ilişki içinde arzunun tüm oluşum sorunlarını bulmamız şaşırtıcı değildir. İlişki karşılıklıdır: Bir yandan, arzunun özneler arası durumu arzuyu aktarım ilişkisi içinde soruşturma olanağını sağlamakta, bunun tersine olarak da, analiz ilişkisi arzunun tarihini yineleyebilmektedir, çünkü gerçeklikten arındırılmış söylem alanında söze dökülen şey arzudur, kökeni itibariyle ötekine yöneltilmiş talep olan arzu.

Ulaştığımız noktada görüngübilim ile psikanaliz arasındaki fark uçucu gibi görünmektedir; ikisinin hedefi de aynı, yani arzu varlığı olarak öznenin sahici bir özneler arası söylem içinde kurulması değil midir?

Hareket noktamıza, ulaştığımız noktanın ışığında yeniden baktığımızda, iki yöntemin neden birbirine koşut olduğunu daha iyi anlıyoruz: Görüngübilimsel indirgeme ile Freudcu analiz birbirine benzemektedir, çünkü ikisi de aynı şeyi hedef almaktadır; *indirgeme analiz gibidir*, çünkü doğal davranışın öznesinin yerine başka bir öznenin konması değildir hedeflenen; onu harekete geçiren de başka yere kaçış değildir; dönüşlü düşünce, itiraf edilen, söze dökülen anlam olarak, düşünülmemiş olanın anlamıdır; dahası, indirgemeyi gerçekleştiren özne, doğal özneden başka bir özne olmayıp, aynı öznedir; tanınmayan biriyken, tanınan durumuna gelmekte olan özne. İndirgeme bu anlamda, "id'in bulunduğu yere ben'in geçmesi gerekir" diye vaaz eden analize benzer. Ne var ki yöntemler arasında başlangıçta var olan bu benzerlik ancak en sonda anlaşılmaktadır: Görüngübilim, arzunun gerçeklikteki tarihine bir anlamda *yan yollardan* yaklaşmaya çalışır; bir bilinçdışı algı modelinden hareket ederek, azar azar, tüm yaşanmış, ete kemiğe bürünmüş ve aynı zamanda dil öğesi olarak iş görmüş anlamları kapsayacak biçimde genelleştirir bu modeli. Psikanaliz gerçeklikten arındırılmış aktarım alanındaki kısmi anlatımı sayesinde bu arzu tarihine *doğrudan* dalar. Ama ikisinin de hedefi aynıdır: "gerçek [*vrai*] söyleme dönmek."[58]

turelles (Nijhoff, La Haye, 1961) içinde yayımlanan son incelemesi, bilerek "Autrui" [Başkaları] başlıklı bölüme konulmuş (s. 135-67). Yinelemeyi ve anımsamayı olanaklı kılacak bir "bağımlılıktan kurtulma", gerçeklikten yalıtılma durumunun, gerçeklikten arındırılmış bir durumun oluşmasına katkıda bulunan muhatap olarak analist rolünün tasarlanmasıyla ilgili sayfalara özellikle dikkat edilmeli.

58. De Waelhens, *La Philosophie et les Expériences naturelles*, s. 154.

4. PSİKANALİZ GÖRÜNGÜBİLİM DEĞİLDİR

Ama öte yandan...

Öte yandan, görüngübilim de psikanaliz değil. Aradaki fark ne denli küçük olursa olsun sıfıra inmiyor. Görüngübilim psikanalizi yakalamıyor, psikanaliz hakkında yalnızca uçucu bir farklılık yoluyla, sonuçta kendi kendisine ilişkin olan bir kavrayış sunuyor.

Freudcu bilinçdışına görüngübilim açısından yaklaşımımıza ait görüşleri tek tek ele alalım.

1. Görüngübilim, dönüşlü bir disiplindir; uygulamaya soktuğu yöntembilimsel yer değiştirme, dönüşlü düşüncenin dolaysız bilince göre olan yer değiştirmesinin ta kendisidir. Psikanaliz dönüşlü bir disiplin değildir; onun uyguladığı merkez kayması, Freud'un "analitik *teknik*" adını verdiği şey açısından "indirgeme"den temel bir farklılık gösterir. Freud söz konusu analitik tekniği iki başlık altına yerleştirir: İnceleme yöntemi ve sözcüğün tam anlamıyla tedavi tekniği.[59] Burada rahatlıkla şunu söyleyeceğim: Freudcu bilinçdışı, psikanalitik tekniğin erişilebilir kıldığıdır. Oysa görüngübilimde buna koşut bir arkeolojik kazı[60] bulmak olanaksızdır. Bu nedenledir ki görüngübilimin bilincin yanılsamaları konusunda vaaz ettiği kuşku, doğal davranışın askıya alınmasından farklı bir nitelik taşır.[61] Görüngübilim, varoluşla ilgili Descartes'çı kuşkunun değişikliğe uğratılmış biçimiyse, psikanaliz de özgür istence yönelik Spinoza'cı eleştirinin değişikliğe uğratılmış biçimidir; analiz, derin güdülerini tanımayan bilincin görünürdeki keyfiliğini yadsımakla başlar. Bu nedenle, görüngübilim bir "askıya alma" edimiyle, öznenin serbestçe kullandığı bir *epokhe* ile başlarken, psikanaliz, bilincin denetimini askıya alarak başlar ve böylelikle özne, Spinoza'cı terimlerle söylersek, asıl köleliğine eşit bir köle kılınır; o köleliğin düzeyinden yola çıkarak, yani derin güdülerin dayatıcı akımına kendini sakınımsız bir biçimde teslim ederek bilincin gerçek durumu bulgulanır. Bilincin kendi kendini çekip çevirdiği yanılsamasına temel

59. S. Freud: *Psychoanalyse und Libidotheorie*, GW XIII, s. 211: "Psikanaliz sözcüğünün anlamı: 1) Farklı koşullarda erişilmez kalacak ruhsal süreçleri inceleme yordamı (*Verfahren*); 2) bu inceleme temeline dayalı nevrotik hastalıkların tedavisinde bir yöntem (*Behandlungsmethode*); 3) bu iki yoldan edinilmiş ve azar azar yeni bir bilimsel disiplin içinde bütünleşen bir dizi ruhbilimsel anlayış (*Einsichten*)."

60. Vergote, *agy*, s. 28-9.

61. Vergote, *agy*: "Özgürlük, bilincin keyfiliğinin bağlılaşığıdır" (s. 29). Biraz ötede de: "Özgürlük sorunsalının kendine özgü yasası, ilk ve yoksun kılıcı kavramdan, aynı zamanda yaratıcı olan bir tamlığın tanınmasına geçilmesidir. Ancak, bu tamlık, belirlenmenin ve güdülenmenin özgürlükle bütünleştirilmesini gerektirir" (s. 30).

kıldığı güdü yokluğu kurmacası, kurmaca olarak alıkonur; bilincin boşluğunun ve keyfiliğinin bulunduğu yerde, güdünün bütünüyle ortaya çıktığı gösterilir.

İleride bu yanılsama sürecinin, Spinoza'daki gibi, artık keyfiliğe değil de üzerinde anlaşılmış olan belirlenime bağlı, özgürlükle ilgili yeni bir sorunsal başlattığını yeterince konuşacağız. Bakış açısı farklılıklarını tüm gücüyle, o açığa çıkarılan benzerlik temelinde saptamak önem taşıyordu.[62]

2. Görüngübilimde bilinçdışına ilişkin algısal modelin –içeriği olabilen bir kap değil, niyetlerin, yönelimlerin, kısacası anlamın yuvası olan– analitik bilinçdışına işaret ettiği yadsınamaz. Bu anlam taşıma özelliği, birincil temsil türevleriyle ve bu türevlerin gerek kendi aralarında gerekse kendi kökenleriyle olan "anlamdan anlama" ilişkileriyle doğrulanır. Bunlar doğru; ancak, analiz açısından önemli olan, söz konusu anlamın bilinçlenme sürecinden bir engelle *ayırılmış* olmasıdır. Bastırma fikrinin aslı budur. Yerbetimin yardımcı şemalar yoluyla temsil ettiği temel noktadır bu: Başlıca engelin, önbilinç ile bilinci değil, bilinçdışı ile önbilinci ayırdığı anlaşıldığında, görüngübilimden psikanalize geçilir; *B./Öb.,Bd.* [bilinç/önbilinç, bilinçdışı] formülünün yerine *B.,Öb./Bd.* (bilinç, önbilinç/bilinçdışı) formülünü koymak, görüngübilimsel bakış açısından yerbetimsel bakış açısına geçmek anlamına gelir. Görüngübilimdeki bilinçdışı, psikanalizdeki önbilinçtir, yani, henüz yerbetimsel olmayıp, betimleyici olan bir bilinçdışı. Aradaki çizginin anlamı ise, bilinçdışının, uygun bir teknikten başka bir yolla erişilemez

62. Laplanche ve Leclaire, ileride üzerinde yeniden ve uzun uzun duracağımız önemli ve aydınlatıcı bir metin olan "L'Inconscient, une étude psychanalytique"te (Journées de Bonneval, 1960), psikanalizdeki "bilinçlenme"yi bilinçle ilgili her tür görüngübilimsel yorumun karşısına çıkarıyorlar: "[Tedavideki bilinçlenmede] bilinçdışını bulgulama görüngüsünün, bilinç uğrağında ve alanında yer alması enderdir, hatta olağandışıdır. – Genellikle sabır isteyen, bireyden bireye giden bir çalışmadır söz konusu olan; bakış açılarında yapılan değişikliklerin kesintili, yalıtık ve sık sık da birbirinden hayli uzak bilinç uğrakları boyunca sürdüğü bir çalışmadır; bu uğrakların hiçbirinde, 'örtüyü kaldırma' sözünün gösterebileceği tüm anlamların birdenbire dönüşmesi gibi bir belirgin özellik bulunmaz" (s. 10). Bilinçlenme süreci, yerbetimsellik niteliği nedeniyle her tür anımsama ya da ani canlanmadan ayrılır; sistemlerde yapılacak ve "hiçbir zaman bütün olarak güncelleşmemiş tutarlı bir söylem bütününü, kendi kendini kavramaya yönelik çok sayıda uğrak içeren ve kapsayan bir örgütlü yapı"yı bünyeye almayı hedefleyen bir değişikliktir söz konusu olan (*agy*, s. 11). Bu nedenledir ki "bilinçlenme"den daha ileride "derinlemesine çalışma" [*Durcharbeiten; working through; translaboration*] olarak söz edeceğiz. Görüngübilim yalnızca, algısal bir "alan görüngüsü"yle ilintili görüngülerin (örtüklüğün sınırları, algılanabilir olanın ufku, görünenin görünmeyen ters yüzü), yani önbilinç ile bilinç arasındaki, Freud'un, doğrudur, "betimlemeye ancak başlayabildiği" (*agy*, s. 12) o sınırdaki görüngülerin açıklamasını yapmaktadır.

olmasıdır. Dürtülerin tüm gelgitleri dışsallık ilişkilerine göre temsil edilir. Tüm bu değişmeler içinde yerbetimin göstermeyi özellikle istediği, bastırmadır. Oysa, bastırma, örtük olana, ortaklaşa yönelinmiş olana ilişkin hiçbir görüngübilimin ulaşamayacağı, gerçeklikteki bir dışlamadır. Bu gelgitler, ruhsal olanın, güdüsel olanın, anlamsal olanın düzenine yabancı değildir kuşkusuz; görüngübilimsel yaklaşımın boşa gitmemesinin nedeni budur. Psikanalizin çözdüğü metin başkadır; bilince ait metnin altında yatan bir metindir. Görüngübilim bunun başka bir *metin* olduğunu gayet iyi anlatır; bunun *başka* metin olduğunu değil. Yerbetimin gerçekçiliği bu metnin başkalığını, onu bir metin olarak açığa çıkaran yaklaşımın sonunda dile getirmektedir.

İkinci noktaya ait vargıların devamına dönersek, sınır yaklaşımı daha belirgin bir duruma geliyor: Başlarken demiştik ki ruhsallık ille de bilinçle değil, anlamla tanımlanır. Bu önermeyi anlamak Freudcu bilindışına yaklaşmak demek; ancak, sözünü ettiğimiz anlamın ayırılması, Freud'un "sistemik yasalar" adını verdiği şeyin yalnızca bir yönüdür; sistemlerin kendilerine özgü yasallıkları olduğu, Freud'un, yeri geldiğinde yorumladığımız bilinçdışıyla ilgili özellikler listesinde (birincil süreç, yadsıma bilmezlik, zaman ile ilişkisizlik vb) dile getirdiği bir olgudur. Bu yasallık görüngübilim açısından yeniden kurulamaz, ancak analiz tekniğinin olanak verdiği yakınlık yoluyla kurulabilir. Burada söz konusu olan, düşünceyle kavranabilecek bir başka bilinç değil, ancak "pratikle avlanabilecek"[63] bir anlamdır.

Ayrıca diyorduk ki görüngübilim, bir davranışın fiilen yaşanmış olan anlamının, bilinçteki temsilini aştığının anlaşılmasını sağlar. Görüngübilim böylelikle bizi dürtülerin sunumları ile türevleri arasındaki anlam ilişkilerini anlamaya hazırlar. Ancak, bu türevleri köklerinden ayıran uzaklık ve sapma ile iki türev türü arasındaki ayrım (temsil nitelikli türevler ve duygulanımsal türevler), görüngübilimin sağlayamayacağı bir inceleme aracı gerektiriyor. Temsili temsil kavramına anlam, kasıt, hedef olarak yaklaşılıyor; görüngübilim bu noktayı gayet açık olarak ortaya koyuyor. Ancak, bilincin metnini anlaşılmaz duruma getiren çarpıtma ile ikamenin temelindeki bu uzaklaşma ve ayrımı anlamak için başka bir teknik gereklidir.

Husserl'deki anlamıyla "edilgen oluşum" ile Freud'un analiz tekniği aracılığıyla gizini çözdüğü dürtülerin dinamiği arasındaki açıklık için de aynı şey söylenebilir. Burada söz konusu olan artık yalnızca yerbetimsel bakış açısı değil, iktisadi bakış açısıdır. Yatırım kavramı, hiçbir hedef görüngübiliminin yeniden kuramayacağı türden bir yapışıklık ve tutarlılığı dile getirmektedir. Bu noktada enerji eğretilemele-

63. Vergote, "L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne".

ri, yetersiz kalan kasıt ve anlam dilinin yerini almaktadır. Gerçekten de, yalnızca anlamdan anlama ilişkiler, hele hele Politzer'deki gibi sözden anlam'a giden ilişkiler içeren bir göndergeler sisteminde, ne çatışmalar söze dökülebilir, ne uzlaşma oluşumları, ne de çarpıtma olguları. Sözü anlamdan ayıran çarpıtmanın gerektirdiği "düş çalışması", yer değiştirme, yoğunlaştırma gibi, daha önce hem yorumbilgisel hem de enerjibilimsel anlam taşıdıklarını saptadığımız kavramlar var. Enerjibilim eğretilemesinin işlevi, anlamla anlam arasındaki ayrılmayı açıklamak.[64]

Freud bu gereği yerine getirmek için her sistemde temsiller için yatırılan bir özgül enerji bulunduğu fikrini geliştirdi. Kavramla ilgili güçlüklerin çok sayıda ve belki de aşılamaz nitelikte olduğu yadsınamaz. Bu tutarlılık gücüne yüklenen rollerin eşgüdümü kolay değil: Söz konusu enerji bazen tek tek öğeleri sistemin bütünlüğü içinde tutuyor, bazen daha önce oluşmuş bilinçdışı sistemin uyguladığı çekim gücü yoluyla üst sistemlerin bastırmasında işbirliği yapıyor, bazen de sansürün uyanıklığına karşı bilinçlenmeye itiyor. Ayrıca, her sisteme özgü olan bu yatırım enerjisinin –organik kökeni açısından sistemler karşısında yansız durumda bulunan ve şu ya da bu sistem içinde yer alması bağlandığı temsillerin yerine göre değişen– libido ile sürdürdüğü ilişkileri tasarlamak kolay değil.[65] Düşünülmesi en zor olan ise bir "anlam'a dönüşen enerji"[66] fikridir.

Dolayısıyla, hiçbir şey verili değil bu alanda ve her şeyin belki de Freud'unkilerden çok farklı enerji şemalarıyla yeni baştan yapılması gerekiyor. Felsefi bir eleştiri için esas olan, bu enerji söyleminin yeri adını verdiğim şeydir. Bana öyle geliyor ki bu yer arzu ile dilin kesiş-

64. G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, I, *La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, 1928. Laphlanche ve Leclaire, *agy*: "a) Bilinçdışı, 'açık/belirgin'le [*manifest*] anlamı açısından kaplamdaş değildir; açık metnin *boşluklarına* eklenmesi gerekir; b) Bilinçdışı, açık olanla, anlamın söz ile olan ilişkisi gibi değil, aynı gerçeklik düzeyindeki bir ilişki içindedir. Açık metin ile orada olmayan arasında dinamik bir ilişki tasarlama olanağını veren ve orada araya sokulması gerekendir bilinçdışı; söylemin söylem içindeki yerini yeniden bulması gereken bir parçasıdır" (s. 9). Daha ilerde: "Freud, ruhsal çatışmayı anlamasını olanaklı kılacak, aynı gerçeklik düzeyinde yer alan iki alan arasında köklü bir bölünmeye gerek duyuyor... boşluk görüngüleri burada da *Bd.* varsayımının kökenine yerleştirilmiş durumda: Ancak, *Bd.*, bu tür görüngüleri metnin geriye kalan bölümüyle bağlantılandırma olanağını veren daha kapsamlı bir anlamdan oluşmuyor; tam tersine, *Bd.*, bu boşluk görüngülerinin metinden bağımsız olarak birliğe ulaştığı *ikinci bir yapıdır*" (*agy*, s. 14).

65. Laplanche ve Leclaire, her sistemin kendine özgü enerji yatırımı olduğu biçimindeki geştaltçı yoruma başvuruyor: Onlara göre söz konusu olan, her sistemdeki iyi biçimlerin bir tür kesinliğidir (*agy*, s. 17-8 ve 19-20).

66. Vergote, derinlik psikanalizinin kendine özgü konusunu şöyle tanımlıyor: "Özgürlük olmadan, dürtülerin kendiliğindenliğiyle oluşturulan anlam... Freud'a göre dinamik olan, anlamlamaya dönüşen bir enerjidir... Çatışma halindeki dürtülerin gücü, anlamlı bir öyküye kaynaklık eder" (*agy*, s. 53-4).

tiği noktadır; öznenin arkeolojisi fikri ile anlamaya çalışacağımız, bu yerdir. Dürtü baskısının duygulanım ve fikir tarafından "temsil" edildiği yer, "doğal" ile "anlamlı"nın kaynaşma yeridir. Demektir ki iktisadi dil ile yönelimsel dil arasındaki eşgüdüm bu bilgibilimin büyük sorusunu oluşturuyor ve ne birine indirgenerek aydınlanabiliyor bu soru, ne de diğerine.

Kendimize bilinçdışının dilsel yönlerini kılavuz alarak söz konusu eşgüdümü daha yakından inceleyeceğiz. Gerçekten de, görüngübilim ile psikanaliz başka hiçbir yerde böyle birbirine karışacak kadar yakınlaşmıyor, dolayısıyla iki disiplin arasındaki açıklık burada her yerdekinden daha çok önem taşıyor.

3. Lacan ile tilmizleri bilinçdışının dil gibi yapılandığını söylüyor. Bilinçdışına ilişkin bu "dilsel" anlayış, Merleau-Ponty ile [D]e Waelhens'in sunduğu dil yorumundan ayırt edilemez bir nitelik taşımıyor mu? Bu iki yazar, dili her tür kesin [*expresse*] sözcelemeden daha ilksel bir anlamın kurulması olarak tasarlarken bilinçdışına ilişkin dilsel anlayışın savunucularıyla aynı şeyi söylemiyorlar mı? İşin doğrusu şu ki bilinçdışına ilişkin dilsel anlayış ancak Freudculuğun iktisadi kavramlarıyla çift oluşturduğunda anlaşılabilir; Freudcu yerbetimsel ve iktisadi bakış açılarının yerini almaktan çok, tüm noktalarda koşut gitmektedir bu anlayış onlara; böylelikle bilinçdışının, gerek bastırma tarafından gerekse sistem biçimini almasına neden olan diğer mekanizmalar tarafından ayırılmakla birlikte, olağan dille yine de bağlılaşık olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, dilsel yorum, iktisadi açıklamaya almaşık oluşturmuyor; yalnızca, iktisadi açıklamaya ait gerekçelendirilebilir nitelikteki mekanizmalara yalnızca yorumbilgisiyle olan ilişkileri içinde erişilebileceğini göstermek yoluyla, şeyleşmesini önlüyor onun. "Bastırma"nın eğretileme olduğunu söylemek iktisadi varsayımın yerine başkasını koymak değil, ona koşut olarak dilsel bir yorum getirmek ve böylelikle onu anlam'a indirgemeksizin anlam evrenine bağlamaktır.

Ancak, dilsel olanla iktisadi olan arasındaki bu ilişkileri netleştirmeden önce, belki de, şimdiye değin ne zaman anlam ile semptomlar, fantazmalar, düşler, idealler ve bilinçdışı izlekler arasındaki ilişkilere işaret etmek gerekse kullanmakta ikircime düştüğümüz "dilsel" sözcüğü konusunda anlaşmak gerekiyordur. Bu sözcük, geniş anlamıyla anlaşılmak kaydıyla, analiz alanına uygulanabilir; geniş anlamıyla "dilsel" sözcüğü, analiz durumunun birbirine dayanak olmakla birlikte farklı da olan iki yönüne işaret ediyor. Birincisi, analiz tekniğinin bütünüyle dil öğesi içinde hareket ettiğidir. Benveniste şunları yazıyor:

Analist öznenin kendisine anlattığıyla iş görür, onu kendi söylemleri içinde görür, sözleri ve "öyküleyici" davranışları içinde inceler ve bu söylemler yoluyla yavaş yavaş analiste göre bir başka, açıklığa kavuşturması gereken söylem biçimlenir: bilinçdışına gömülmüş olan karmaşanın söylemi. Bu nedenle, analist bu söylemi, kendi kuralları, simgeleri ve sözdizimi olan ve altta yatan ruhsal yapılara göndermede bulunan başka bir "dil"in aracısı olarak ele alır.[67]

Demektir ki bir yanda söz olayları var, bir sözcük, bir konuşma var, diğer yanda ise bunlar aracılığıyla, bilinçdışına ait güdülenmeler arasında ikame ve simgeleştirme ilişkileriyle oluşan bir "başka söylem"in gün ışığına çıkarılması. Peki bu diğer söylemin yasaları sözcüğün tam anlamıyla dilbilimsel yasalar mıdır?

Bu diğer söylemleri, Saussure'den bu yana "dil" [*la langue*] adını vererek sessel ve anlamsal eklemlenmesine ve sözdizimine göre "söz"ün [*la parole*] karşısına koyduğumuz şeyle örtüştürmek hayli zordur.

Birincisi, düşlerdeki mantık yokluğunun, "hayır" bilmezliğin, gerçeklikteki bir dil durumuyla denk sayılması olanaksızdır. Freud bunu bir kez "İlksel sözcüklerin zıt anlamları" başlıklı denemesinde denedi, başaramadı.[68] Çarpıtma ve resmetme yordamlarının eskilliği ile dilin ilksel bir biçimini ya da genel olarak herhangi bir zamansal gerçekliği örtüştürmenin olanağı yoktur; Benveniste bunu gayet iyi söylemiştir: Freudcu eskil, "yalnızca kendisini biçimsizleştirene ya da bastırana oranla eskildir".

Evetleme ve değilleme zıtlığı, daha yukarıda tartışılan gözde "değilleme" (*Verneinung*) olgusunda bile sözcüğün tam anlamıyla libidinal olan kabul ve ret diyalektiğine kadar gitmez, çünkü söze dökülen değilleme ancak söze dökülmüş bir evetlemeye göndermede bulunabilir. Bastırmayı oluşturan "daha önceki kabulün reddi" ise başka bir şeydir: *Verneinung*'daki kendine özgü bastırma tarzı, düşünsel olarak bir içeriği bilinç içinde kabul etmek, aynı zamanda da o içeriği bilincin dışın-

67. Benveniste, "Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne", *La Psychanalyse*, no. 1, s. 3-16; *agy*, s. 6.

68. Öyle görünüyor ki Freud düşlerin *gerileyicilik* özelliğini, çelişkileri yadsıyan yanını ilksel bir dil durumu ile örtüştürme girişimi yüzünden incelemesini bir çıkmaza sokmuştur. "*Über den Gegensinn der Urworte*" ("İlksel sözcüklerin zıt anlamları"; GW VIII, s. 214-21; SE XI, s. 155-61; Fr. çev. *Essai de psychanal. appl.*, s. 59-67) başlıklı makalesinde, düşlerin gerileyici ve eskil niteliğini ilksel dillerin bir özelliğiyle, zıt anlamların aynı sözcüklerle dile getirilmesi özelliğiyle doğrulamak için Karl Abel'in (1884) otoritesini yardıma çağırmaktadır. Benveniste, akla yakın bir biçimde, dilde farklı işaretlerle ayırt edilmeyenin, birbirine zıt olarak da düşünülmediğini belirtiyor: "Her dil özgüldür ve dünyayı kendine özgü bir tarzda biçimlendirir" (*agy*, s. 10). "Bir dile iki kavramı birbirinin zıddı kabul etme ve bu ikisini aynı biçimde ifade etme özelliğini atfetmek elbette çelişkili bir tavırdır." Benveniste şöyle bağlıyor sözünü: "Öyle görünüyor ki her şey bizi düşlerin mantığı ile gerçeklikteki dilin mantığı arasında deneyimsel bir bağlılaşım kurmaktan uzaklaştırmaktadır" (*agy*, s. 11).

da tutmaktan oluşur; ancak, bu mekanizma içerikle özdeşleşmekten tiksinti duymayı da katar işin içine, bu ise dilsel bir görüngü değildir.

Freud'un, bilinçdışını ele alırken dili [*le langage*; dilyetisi] işin içine katmayıp dilin rolünü önbilinç ve bilinçle sınırlı tutmasının nedeni var. Bilinçdışında bulduğu ve "dürtünün sunumu" (temsille ilgili ya da duygulanımsal) dediği gösteren, fantazma aşamasında düş düşüncesinin gerilemesiyle de doğrulandığı üzere, "imge" kapsamındadır. Freud' da ayrı kalan birkaç dizi halindeki değinmeleri birbirine yaklaştırmak gerekiyor burada: dürtünün ruhsallığa ulaşma biçiminin adı "temsilci"dir (*Repräsentant*); bu etmen gösteren niteliğinde olmakla birlikte henüz dilsel değildir. Sözcüğün tam anlamıyla "temsil"e (*Vorstellung*) gelince, kendi özgül dokusu içinde dil kapsamına girmez o; "sözcüklerin temsili" değil, "şeylerin temsili"dir. İkincisi, düşsel gerilemede düş düşüncesinin içinde eridiği biçim Freud'un "'resimli temsile [*figuration*] gerileme" adını verdiği mekanizmaya denk düşmektedir. Son olarak da, Freud birbirinin ve dürtü temsillerinin yerine konan "türev"leri ele alıp uzaklaşmayı ve çarpıtmayı açıklarken bunları hep söz kapsamına değil, fantazma, *imago* [imge, resim] kapsamına bağlamaktadır. Freud bu üç farklı koşulda da dilin berisinde yer alan bir gösterme gücüne işaret ediyor: Birincil süreç dil olgularıyla yalnızca "sözcükler"in "şey" olarak ele alındığı durumlarda karşılaşmaktadır. Şizofrenide ve en "şizofrenik" yönleriyle düşlerde durum budur.[69]

69. *Düşlerin Yorumu*'nda, Irma'ya yapılan iğne düşüyle ilgili yoğunlaşma çalışmasının ve yorumun incelenmesi dolayımıyla şu savın ileri sürüldüğünü görüyoruz: "Yoğunlaşma çalışması, sözcükleri ve adları konu aldığında, yakalanması en kolay olandır. Sözcükler genel olarak düşlerde sık sık cisim muamelesi görür ve şeylerin temsilleriyle (*Dingvorstellungen*) aynı bileşimler içinde yer alabilir" (GW II/III, s. 301-2; SE IV, s. 295-6; Fr. çev. s. 266-7 [163]); bunun ardından birkaç sözcük oyunu örneği geliyor. "Bilinçdışı" başlıklı denemenin VII. Bölüm'ündeki şizofreniyle ilgili tartışma (Tausk'un hastası), sorunun daha eksiksiz bir biçimde ele alınması için fırsat oluşturuyor: "Şizofrenide sözcükler, düş resimlerinde (*Traumbilder*) gizli düşüncelerden yola çıkılarak geliştirilen ve bizim *birincil süreç* adını verdiğimiz sürecin aynısı olan bir sürece tâbidir: Yoğunlaştırmaya uğrar ve yatırımlarını yer değiştirme yoluyla bütünüyle birbirlerine aktarırlar. Süreç öyle bir noktaya ulaşabilir ki, tek bir sözcük çok sayıdaki bağlantısı nedeniyle uygun durumdaysa, bütün bir düşünceler zincirinin temsilciliğini (*Vertretung*) üstlenir" (GW XIII, s. 297-8; SE XIV, s. 199; Fr. çev. s. 151-2). Not olarak da şunu ekliyor Freud: "Düş çalışması bazen sözcüklere şey muamelesi yapıyor ve böylelikle 'şizofren' deyimler ya da çok benzer uydurma sözcükler üretiyor" (*agy*). Dolayısıyla söz konusu olan, Freud'un "sözel ilişkinin (*Wortbeziehung*) şeyler ilişkisine (*Sachbeziehung*) göre ağır basması" adını verdiği duruma yol açan çok özel bir süreçtir; şu anlamda ki, sözcüklerin benzerliği burada şeylerin benzerliğinin yerini almakta, aktarım nevrozlarında ise, tersine, şeylerin benzerliği üstün gelmektedir. Freud'un bu süreçle ilgili olarak önerdiği iktisadi açıklama şöyledir: Nesnelere olan yatırım terk edildiğinden, nesnelerin sözel temsillerine olan yatırım alıkonulmuştur yalnızca. Buradaki varsayım, daha önce "nesnenin temsili" adı verilen şe-

"Dilbilimsel" kavramını dar anlamıyla, bir dilin içinde, dolayısıyla düzenlenmiş [*organisée*] bir dilde gerçekleşen dilyetisi görüngülerinin bilimi olarak alacak olursak, bilinçdışının simgeciliği tam anlamıyla dil[bilim]sel bir görüngü değildir. Dilleri ne olursa olsun çeşitli kültürlerde ortaktır bu görüngü; sessel ya da anlamsal eklemlenme düzeyinde değil, imge düzeyinde iş gören yer değiştirme ve yoğunlaşma gibi görüngüler sunar. Benveniste'in terimleriyle söyleyecek olursak, düş mekanizmaları, bazen dilötesi, bazen dillerüstü gibi görünecektir. Kendi payıma diyeceğim şu ki, düş mekanizmalarında dilötesi-dillerüstü karışıklığı görülüyor. Eğitimin ayırt edici bir dil rejimi yerleştirdiği düzeyin altında yer almaları bakımından, dilötesi kapsamındadır bu mekanizmalar; Freud'un bir değinisine göre düşlerin asıl akrabalarını atasözü, özdeyiş, folklor ve mitos gibi büyük söylem birimlerinde bulduğu düşünülürse, düş mekanizmaları dillerüstüne de aittir. Bu açıdan bakınca, karşılaştırmayı dilbilim düzeyinden çok sözbilim düzeyinde yapmak gerekir. Sözbilim ise, bütün o eğretilemeleri, düzdeğişmeceleri, kapsamlayışları, örtmeceleri, anıştırmaları, karşıtlamaları, arıksayışlarıyla, dil görüngülerini değil, söylem içinde açığa vurulan öznelliğin yordamlarını ilgilendirmektedir.[70]

Düş mekanizmalarına dilötesi ya da dillerüstü demek, kuşkusuz, yine dile göndermeyle yapılan bir adlandırmadır. Dilbilimsel yorumun haklılığı buradan geliyor; dil gibi yapılandırılmış görüngülerle karşı karşıyayız. Ama burada önemli olan, "gibi" sözcüğüne uygun bir anlam vermektir.

Buradaki "anlamın yerine konması" *gibi*, görüngübilim açısından da tanıdık olan bir başka şeyi, dilötesi ile dillerüstünün işleyişinde ve birbirlerine karışmalarında bulacağız.

Bu noktayı açıklamak için, yorum yoluyla ortaya çıkarılan arzunun ya da belki daha doğrusu isteğin hiçbir zaman katışıksız ihtiyaç olmayıp bir çağrı ve talep olmasından yola çıkılabilir; bu çağrı bir jestle res-

yin şimdi ikiye bölündüğüdür: "sözcüğün temsili" ve "şeyin temsili": "Şeyin temsili burada yatırımın içindeki kendi doğrudan anımsatıcı imgesinden değilse bile, en azından daha öncekilerin daha uzak ve türemiş anımsatıcı izlerinden oluşmaktadır" (GW XIII, s. 300; SE XIV, s. 201; Fr. çev. s. 156). Freud buradan önemli bir sonuç çıkarıyor: "Bilinçdışı temsil yalnızca şeyin temsilinden (*Sachvorstellung*)" oluşurken, bilinçli temsil ayrıca sözel temsili de kapsar; "*Bd.* sistem, nesnelere yapılan ilk ve asıl yatırım (*Objektbesetzungen*) olan 'nesnelerin şey yatırımını' (*Sachbesetzungen*) içerir; *Öb.* sistemi, kendilerine denk düşen sözel temsil uyarınca, söz konusu şey temsillerine nazla enerji yatırılması olgusundan doğar" (*agy*). Dolayısıyla, iki farklı temsil düzeninin birbirine bağlanması *Öb.*'nin belirgin özelliğini oluşturuyor; böylece bilinçli olmaya doğru bir miktar yol alınmış oluyor ama, yalnızca bir "olanak" olarak.

70. "Freud'un 'düş dili'ne işaret saydığı özelliklerle karşılaştırılabilecek terim, bizce, dilin içinde olmaktan çok, biçemin içindedir" (Benveniste, *agy*, s. 15).

mediliyor olsa bile.[71] Bu çağrı, taşıdığı söylem özelliği dolayısıyla bir dil gibidir. İstek ile ihtiyaç arasındaki açıklığı oluşturan, isteğin söylemeye daha elverir olmasıdır; bu elverişlilik tam olarak *Rücksicht auf Darstellbarkeit* [temsile elverişliliğin dikkate alınması] ile kaplamdaştır. Demek ki dile benzer bir şeyi gerçekten de dürtülerin "temsilcisi" düzeyinde aramak gerekmektedir. Düşlerin kendilerini bir anlatı içinde bildirmeleri ve öğelerinin "kavşak sözcükler" dolayında dağılması olgusu bile şunu doğruluyor: "Dürtünün gösterene ait ağlara tutsak olması" ile, düzenlenmiş dilin gözlemleri yoluyla açığa çıkan arasında, dil kapsamına girmek açısından fark vardır. Analizin erişip kavradığı, metin gibi bir şeydir. "Resmetmeye başvurma" da dil gibi bir şeydir aynı zamanda, "sözcük temsili" değil, "şey temsili" düzeyinde olsa da.

Peki, dil nedir bu arada?

Freud'un iki yapıtı arasındaki koşutluğa daha önce de işaret etmiştik: *Düşlerin Yorumu* ve *Şakalar*; bu koşutluğun tam olarak netleştiği nokta, düş mekanizmalarının –yoğunlaşma ve yer değiştirme– belirli klasik söz sanatlarına benzediği yerdir. Ama bu genel benzerliği saptamaktan öteye gitmemiştik. Düşlerin bilinçdışı metnindeki "kavşak sözcükler"in rolünden hareketle, yoğunlaşmanın yorumunu eğretileme olarak, yer değiştirmenin yorumunu da düzdeğişmece olarak ayrıntılandırabiliriz.[72]

Laplanche ve Leclaire ile birlikte, eğretilemenin gittiği yolu izleyelim.

Eğretilemesiz bir dilde elbette ki gösteren ile gösterilen arasında ilişki bulunacaktır. Bu ilişkiyi $\frac{G}{g}$ ile simgeleştirebiliriz; ama böyle bir dilde ne çokanlamlılık olacaktır, ne de gizi çözülecek bilinçdışı. Eğre-

71. Laplanche ile Leclaire'in "L'Inconscient, une étude psychanalytique"te (Journées de Bonneval, 1960) önerdikleri "Philippe'in düşü" denen analiz parçasında içme arzusu bu çağrının resmedildiği bir dizi eşdeğer resimle anlatılmıştır. Çeşmeden fışkıran suyu tas gibi birleştirilmiş avuçlardan içmek, avuçları kıvırıp kupa gibi ağıza tutmak; ellerin bu çifte hareketi ve "Lili, susadım" ifadesi hep dürtünün "temsilci"leridir; "bu nitelikleriyle yorum metninde düşün canlı temeline işaret ederler" (s. 56).

72. Philippe'in düşünde, çeşmenin bulunduğu köy meydanının, ayaklarını acıtan kumların bulunduğu deniz kıyısının yerine konulması, eğretileme kapsamına giriyor; tekboynuzlunun bütün bir söylenceye ve bütün bir gösterenler çevrimine göndermede bulunduğu hareket ise düzdeğişmece işlevi görüyor.

Düzdeğişmece üzerine: "Tekboynuzlunun düzdeğişmeceli işlevinden söz ettiğimizde, bunun nedeni gösterenin susuzluk giderecek bir nesneye işaret etmesi değil, düzdeğişmece olarak tekboynuzlunun bizzat varlığın baş döndürücü gediğine ya da belki daha iyisi, 'kökensel hadım edilme edimi'ne işaret eden, onu örtüp maskeleyen temsil olmasıdır. Dolayısıyla, düzdeğişmece, taşıdığı o tükenmez yer değiştirme olanağıyla, arzunun doğduğu ve sürekli kavuşmaya çalıştığı aralığı işaretlemek ve maskelemek için gereken yapıdadır" (*agy*, s. 29).

tileme durumunda ise yeni bir gösteren G´ gelip öncekini kovacaktır (bunu da $\frac{G'}{g}$ biçiminde yazabiliriz); ancak, eski gösteren olan G, ortadan kalkmak yerine, gösterilen konumuna inecektir (bunu $\frac{G'}{G}$ biçiminde yazarız); ama G, gizli gösteren olarak varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla ulaştığımız formül, $\frac{G}{g}$ yerine $\frac{G'}{g}$ değil, daha karmaşık bir formül olacaktır; $\frac{G'}{g}$, asıl formülün sadeleştirilmiş biçimidir. Yazarlar bu sadeleştirme işlemini anlatmak için formülü şöyle yazmayı öneriyorlar: $\frac{G'}{G} \times \frac{G}{g}$ (1. formül). Bunun sadeleştirilmiş biçimi $\frac{G'}{g}$ olur gerçekten de. Ancak, yazarlar bu sade biçimi yalnızca cebir açısından şuna dönüştürebilmek için yazıyorlar: $\frac{G'/G}{G/g}$ (2. formül).

Salt cebirsel olan bu işlemlerle ilgili olarak hangi çekinceler konulursa konulsun (1. formülün 2.sine dönüştürülmesine olanak veren $\frac{G'/G}{G/g}$ çarpımı ne anlama gelebilir?), son formül, gerçek bir formül olarak değilse bile uslamlamada yardımcı bir veri olarak alıkonmayı hak ediyor. Formülün önemi, iki ilişkiyi birbirinden ayıran *çizgi* üzerine düşünmemize yol açmasında yatıyor. Yazarlar bu çizgiden yararlanarak, bastırmanın belirgin özelliği olan çifte olguyu dile getiriyorlar: Söz konusu olan, sistemleri birbirinden ayıran bir çizgi ile, gösterenle gösterilenin ilişkilerini birbirine bağlayan bir ilişkidir. Bölüm çizgisinin iki kez kullanılması bu çizginin burada yalnızca dilsel bir görüngünün simgesi, gösterenlerle gösterilenleri işleyişe sokan bir ilişkiler ilişkisi olmayıp aynı zamanda dinamik bir görüngü olduğunu söylememize olanak tanıyor; üstünden aşılmasını önleyen bastırmayı ifade eden bir çizgi bu.

Çizgi düzeni, hiç değilse bastırma ile eğretilemenin tam olarak nerede birbirine koşut olduğunu gösteren bir şema yapmamızı sağlıyor. Eğretileme bastırmadan, bastırma da eğretilemeden başka bir şey değildir. Ancak, tam da bu ikisinin örtüştüğü noktada, iktisadi bakış açısının dilsel bakış açısına indirgenemeyeceği çarpıcı bir biçimde yeniden ortaya çıkıyor.[73] Bu okuma ne kazandırdı peki bize? Her şeyi ve hiçbir şe-

73. Sistemlerin birbirine tutunmasını sağlayan şey ancak enerji diliyle anlatılabilir: "*Sonsal* bastırma" (*Nachverdrängung*) ya da "asıl bastırma" söz konusu olduğunda bu tutuş gücü daha önce oluşturulmuş bir zincirin "çekimi"yle kendini ortaya koymaktadır; aynı güce, bağlantıyı koparan üst sistemdeki yatırımın geri çekilmesini ve zincirden terim atılmasına yol açan fazla yatırımın yerine bir başkasının konmasını da eklemek gerekir. Yeniden inşa edilebilen "birincil bastırma"nın durumu ise daha zordur. Bu kez söz konusu olan, herhangi bir kurulu sistemin "çekimi"nden önce, bizzat

yi. Her şeyi kazandırdı, çünkü dilsel bir yönle bağlılaşık sayamayacağımız iktisadi süreç yoktur. Aynı biçimde, enerji yönü de bilinçdışı ile bilinç arasındaki bağlılaşımı sağlayan dilsel yönle bir uçtan bir uca koşut gider. Hiçbir şey kazandıramadı, çünkü sistemlerin ayrılmasını sağlayan yalnızca iktisadi açıklamadır; yatırımın geri çekilmesi, karşı yatırım, ikincil bastırma ya da asıl bastırma içinde bilinçdışının çekimi, birincil bastırmada karşı yatırım açıklamalarıdır. Bir söylem parçasının böylece gösterenler zincirine düzen verebilmesi için, Freud'un diliyle söylersek, "dürtünün ruhsal sunumuna (temsiline), bilince çıkr a izni verilmemesi gerekir"[74]; tam tamına birincil bastırmayı [*Urverdrängung*] oluşturan söz konusu ret, bir dil görüngüsü değildir.

Bastırmanın eğretileme olarak yorumlanması gösteriyor ki, bilinçdışı, olağan söylemin özel bir türü olarak bilince bağlı kalmakta, ancak, iki söylemin ayrılması iktisadi çerçevede açıklanmaktadır. İkincil bastırmayı gösteren dört katlı şemada bastırma ile eğretileme kesinlikle kaplamdaştır; yalnızca, aradaki çizgi bazen gösteren ya da gösterilen etmenlerinin arasındaki ilişki işlevini, bazen dinamik sistemler arasındaki dışlayıcı güç işlevini görmektedir.

Bana göre, bu söylemin gerçek anlamıyla dilsel olmayan tuhaf özelliklerini açıklayan da enerjiyle ilgili yönün bu indirgenemezliğidir. Eğretileme şemasında, yerini alan gösteren tarafından dışlanıp gizli gösteren konumuna yerleştirilen ilksel gösterenin çifte terim (G/G) olarak işlenmiş olması çarpıcıdır; G öğesi hem gösteren hem de gösterilen konumundadır: Dilsel açıdan hiçbir karşılığı olmayan bir durum. Bununla yapılmak istenen, Freud'un yukarıda "şeylerin temsili" ya da "re-

sistemler arası bölünmenin doğuşudur; Freud, birincil bastırmanın tek mekanizması karşı yatırımdır diyerek dile getirmiştir bunu. İki sistem doğuran bu kökensel bölünme ile dil arasında bir tür bağlılaşım kurmak olanaklıysa da bu bağlılaşım en az bilinçdışının "kökeni" kadar ve her "köken" kadar mitiktir. Freud'un birincil bastırma üzerine yazdıkları böyle bir bağlılaşım kurulmasına elveriyor, çünkü temsilin dürtüde "sabitlenmesi"ni karşı yatırımın etkisine bağlıyor; bu da, daha önce de gördüğümüz üzere dürtünün ruhsal anlatımda su yüzüne çıkması, gösteren kapsamına ulaşması olarak anlaşılıyor. Eğretileme şemasının yardımıyla bu yorum yaygınlaştırılırsa görülecektir ki, "eğretileme yaratan bir konuma yerleştirilmiş anahtar niteliğindeki ve özel ağırlıkları nedeniyle insan dilinin tüm sistemini düzene sokma özelliğinin atfedildiği bazı gösterenler vardır. Anlaşılmış olacağı üzere burada özellikle J. Lacan'ın baba eğretilemesi dediği şeyi kastediyoruz" (*agy*, s. 39). Philippe'in düşü örneğinde, çağrı ve talep olarak içme ihtiyacı ile susuzluk arasındaki bağlantıda ilk gösteren zincirinin oluşumu fark edilebiliyor. Bir temsilde "sabitlenme", birinin açıkça "Philippe hep susuzdur" demesi ve ona "Susuz Philippe" adını takmasıyla olmuştur. "Artık bilinçdışının köken mitini şöyle ifade edebiliriz: Gösterenler arzunun düzdeğişmecesini sağlayan varlıktaki temel açığı durmadan bir biçimde saklamaya yöneldiğindendir ki, *bilinçdışı, dürtü enerjisinin gösteren ağlarına yakalanması sonucunda doğmaktadır*" (*agy*, s. 46).

74. "Bastırma", GW X, s. 250; SE XIV, s. 148; Fr. çev. s. 71.

simli temsile başvurmak" dediği şeyi açıklamaktır. Peki ama, aynı zamanda hem gösteren hem de gösterilen konumunda olan bir imgeyi dilsel öğe olarak ele alabilir miyiz?[75] *Imago* [imge] ayrımsız bir biçimde hem gösteren hem de gösterilen olarak iş görecekse ne tür bir dilsel özelliği kalır ki? İmgenin hem kendi kendine göndermede bulunduğunu hem de her tür anlama açık kaldığını nasıl söyleyebiliriz?

Demektir ki bilinçdışının dil gibi yapılandığı savını bu çekincelerle birlikte alıkoyacağız; burada *gibi* sözcüğünü de en az *dil* sözcüğü kadar vurgulamamız gerekiyor; kısacası bu sözcükleri Benveniste'in Freudcu mekanizmalar aynı zamanda dilötesi ve dillerüstüdür biçimindeki değinisinden ayırmamak gerekir. Bilinçdışının mekanizmaları özel dilsel görüngüler olmaktan çok, olağan dilin ötesindeki çarpıtmalardır.

Kendi payıma bu çarpıtmayı dilötesi ile dillerüstünün birbirine karıştırılması olarak niteliyorum.

Bir yandan, düş mekanizması, masal, söylence, mitos gibi büyük anlamlama birimlerinde budunbilimin keşfettiklerine koşut, stereotipleşmiş simgeleri seferber ettiğinden, dillerüstüne yakın; düşlerdeki "resimli temsil"in önemli bir kısmı, dilin sessel ve anlamsal çifteklemlilik düzeyi olmaktan çıkan bu düzeyde yer alıyor.

Öte yandan, yer değiştirme ve yoğunlaşma, ayrık bir ilişkilendirmeden çok bir ilişkiler kargaşası olarak iş görmeleri bakımından, dilötesi kapsamına giriyor. Düşlerin dilötesi ile dillerüstünün kısa devre yapmasından doğduğu söylenebilir.[76] Dilötesi ile dillerüstü arasındaki

75. "Bir anlamda, gösteren zinciri saf anlamdır denebilir, ama aynı biçimde, gösteren zinciri saf gösterendir, saf anlamsızlıktır ya da tüm anlamlara açıktır da denebilir" (s. 40). Böyle denerek, söz konusu olanın dilsel bir görüngü olmadığı itiraf edilmiş olmuyor mu? Laplanche ile Leclaire tartışmanın bu kaçınılmaz kısmını bir miktar maskeleyerek bilinçdışı zincirin iki formülü üzerinde oynuyorlar; sırasıyla G/g, sonra 2. formülde eğretileme çizgisinin altına atılan ya da G/G biçimindeki basit göstermenin eşdeğeri olan, tekanlamlı, dolayısıyla eğretilemesiz, bilinçdışını içermeyen ve indirgenmiş bir dil modelinde olmak üzere: "*Bd.* zincir, birincil sürecin belirgin özelliklerini, bizim mitik bir biçimde kökeninde tek boyuta indirgenmiş bir gösteren zincirinin özellikleri olarak sunduğumuz halleriyle, deyim yerindeyse kendi üzerine aldı" (s. 41). G/G bir dil öğesi muamelesi gördüğünde bu benzetme güçlenmiş olmuyor mu? Buradaki güçlüğü yazarlar da açıkyüreklilikle kabul ediyor: "Ancak, birincil sürecin bizim 'kökensel kurgu'muzdaki işleyiş tarzıyla bilinçdışı zincir içindeki işleyişi birbirinden ayırmakta yarar var; birinci durumda her şeye karşın gösteren düzeyi ile gösterilen düzeyi ayrımı ve bunlardan birinden diğerine önlenemez kaymalar vardı; ikinci durumda 'tüm anlamlar'ın olanaklılığı gösteren ile gösterilenin gerçekten özdeş olduğu noktadan itibaren ortaya çıkıyor. Bunun anlamı burada artık kayma olanağının bulunmadığı mıdır? Tam tersine. Burada kayan, yer değiştiren, dürtüsel enerjidir, katışıksız, özgülleşmemiş durumdaki enerji" (*agy*, s. 41).

76. Philippe'in düşüyle ilgili bölüm bu karışıklığı açık bir biçimde doğruluyor. Bir yandan, "tekboynuzlu" göstereninin desteklediği arzu düzdeğişmecesi, gösterenle gösterilenin temel eklemlenme düzleminde değil, söylence düzleminde gelişiyor; ama

bu karışıklık belki de Freudcu bilinçdışının dil alanındaki en dikkate değer başarısıdır.

Sonuç olarak, dilsel yorumun her tür birincil süreç ve bastırma görüngüsünü dilsel düzeye yükseltmek gibi bir erdemi bulunuyor. Analitik tedavinin kendisinin de dil olması, bilinçdışının yarı dili ile olağan dilin karışıklığına tanıklık ediyor. Ancak, bu söylemi bir yarı dil yapan çarpıtmanın (*Entstellung*) kendisi de bir dil olgusu değildir artık. Psikanalizi görüngübilimden dışlayan, dilin berisinde ya da ötesinde kalmasıdır. Tüm ivediliği ve tüm tuhaflığıyla öznenin arkeolojisi sorununu ortaya koyan da bu dil karışıklığıdır.

4. Özneler arasılık izleği hiç kuşkusuz görüngübilim ile psikanalizin birbirine en çok yaklaştığı, ama aynı zamanda aralarındaki en temel farklılığın ortaya çıktığı nokta. En ince farklılık, aynı zamanda en belirleyici olanı.

Demiştik ki, analiz ilişkisinde özneler arası ilişkinin ayrıcalıklı bir örneği görülebiliyorsa ve bu ilişki aktarım gibi özgül bir biçim alıyorsa, bunun nedeni analitik diyaloğun özel bir bağlantısızlaşma, yalıtılma, gerçeklikten arındırılma bağlamında sonul olarak arzuyu oluşturan talebi ortaya çıkarmasıdır.

Analitik durumun tüm düğümlerini ilke olarak özneler arası arzu oluşumuna bağlamamıza olanak veren bu analizde söylediklerimin hiçbirini geri almıyorum. Bununla birlikte, psikanalizin görüngübilimde yalnızca dönüşlü düşüncenin kaynaklarıyla anlaşılabilecek ve üretilebilecek olan her şeyden köklü bir biçimde ayrıldığı yer tam da burası. Bu farklılığı tek bir sözle özetliyorum ben: Psikanaliz, alıştırmalar ve titiz uygulamalar yoluyla öğrenilen çetin bir *tekniktir*. Bu cüretli buluşa, özneler arası ilişkiye bir *teknik* muamelesi yapma buluşuna, ne kadar şaşılsa azdır.

aynı zamanda düş de "plaj"daki [*plage*] ve "susadım"daki [*j'ai soif*] J eşsesliliğine oynuyor; sessel öğeler düzeyindeki bir ufalanmadan ve çarpıtmadan yararlanılarak sözcük oyunu yapılıyor; J/J eşsesliliği düzdeğişmeceye dayalı bir yer değiştirmeye neden oluyor, bu yolla içme ihtiyacı da tekboynuzlu amblemi altında "... susuzluğu"na dönüşüyor. Tekboynuzlu burada hem kendi söylencesini temsil ediyor (ve bu açıdan, arzu düzdeğişmecesi adını verdiğimiz şeyi sağlıyor), hem de, sessel düzlemde *li-corne* biçiminde ayrışan "*licorne*" [tekboynuzlu] sözcüğünü. Bilinçli metinde araya giren bilinçdışı metnin, *LI* ile *CORNE* (nasır) arasındaki bir gösteren zincir olarak işin içine katılması gerekiyor. Bu durumda "bilinçdışı zincir" adı verilen şey son derece kuralsızdır, çünkü olağan dilin gösterenlerini içerirken (Lili-plaj-kum-cilt-nasır), yoğunlaşma da li-corne biçiminde yerinden edilmiş sözcükler düzeyinde olup bitmektedir. Dolayısıyla, tekboynuzlu imgesi hem masal hayvanının mitik gizilgücüdür, hem de li-corne biçimindeki sözcük oyunu. Dilötesi-dillerüstü karışıklığı adını verdiğimiz şey budur.

Sözcüğün hangi anlamıyla *teknik*? Freud'un daha önce de andığımız bir metni,[77] inceleme yöntemini, tedavi tekniğini ve bir kuramlar bütününün geliştirilmesini ayrılmaz biçimde bir araya getiriyor. "Teknik" burada dar anlamıyla kullanılmıştır: Sağlıklı duruma getirmeyi amaçlayan tedavi anlamında; araştırma yöntemi bundan yorum sanatı olarak ayırılmıştır. Bununla birlikte, "Psikanaliz Tekniği" başlığı altında toplanan metinlerin de olanak verdiği üzere bu sözcük, tedavi yordamı ile araştırma yöntemini kapsayan bir anlamda kullanılabilir. Buradaki anlam genişlemesi, analiz manevrasının niteliğine dayanıyor; araştırma yöntemini tekniğin "zihinsel" kısmı durumuna getiren de analitik manevradır. Teknik sözcüğünün bu geniş anlamı üç fikirde ortaya konulabilir: Analist tarafından bakıldığında, analitik yordam başlı başına bir "çalışma"dır. Bu çalışma, analizden geçende de bir başka çalışmaya, kendi analizi sırasında işbirliği yapmasını sağlayan bilinçlenme çalışmasına denk düşer. Bilinçlenme çalışması da üçüncü tür bir çalışmayı açığa çıkarmaktadır; hastanın o zamana değin bilmediği, kendi nevrozunun mekanizmasını oluşturan çalışma. Bu üçü arasında analiz tekniği kavramının içeriğini oluşturan sıkı bir bağ vardır.

77. Bkz. yukarıda 59 no.lu not; GW XIII, s. 221. Daha başka metinlerde de psikanalitik *yöntemden*, inceleme *yöntemini* ve tedavi *tekniğini* kapsayan bir anlamda söz edilir: "Freud'un uyguladığı ve adını psikanaliz koyduğu özel psikoterapi yöntemi, Freud'un J. Breuer'le birlikte 1895'te yayımladığı *Histeri Üzerine Çalışmalar*'da açıkladığı ve duygusal boşalmayla ilgili dediği yordamdan kaynaklanmıştır" ("Die Freud' sche Psychoanalytische Methode" [1904], GW V, s. 3-10; "Freud's Psycho-analytic Procedure", SE VII, s. 249-54; Fr. çev. "La méthode psychanalytique de Freud", *De la technique psychanalytique* içinde, s. 304). Metin şöyle devam eder: "Breuer'in, duygusal boşalmayla ilgili olarak getirdiği yordamlarda Freud'un yaptığı değişiklikler önceleri teknik değişikliklerden ibaretti" (s. 2): hipnozun reddi, uyanık durumda söyleşi, istençli ruhsal denetimin terk edilmesi, serbest çağrışım, yararsız, ilgisiz, aptalca, ayıp ve ıstırap verici gibi görünenler dahil her şeyi söyleme "kuralı". Aynı döneme ait bir makale; "Psikoterapi Üzerine" (GW V, s. 13-26; SE VII, s. 257-68; Fr. çev. s. 9-22 [1905]), Breuer'e karşı yazılmış olan bir önceki makaleyle aynı bağlamda olmak üzere "tedavi nitelikli yordam"dan, "tedavi tekniği"nden, "tedavi yöntemi"nden söz eder. 1914 yılında, "Anımsama, Yineleme ve Derinlemesine Çalışma" (*Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, GW X, s. 126-36; SE XII, s. 146-56; Fr. çev. s. 101); "psikanalitik teknik", Breuer'in duygusal boşalma kavramına yine karşıdır.

Analitik ilişki ve aktarım konusunda bkz. J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique", *Rev. fr. de psychan.* XIII, 4, s. 449-55; "La direction de la cure et les principes de son pouvoir", *La Psychan.*, 1959, V, s. 1-20; D. Lagache, "Le problème du transfert", *Rev. fr. de psychan.* XVI, I, s. 5-115; B. Grunberger, "Essai sur la situation analytique et le processus de guérison", *Rev. fr. de psychan.* XXIII, 3, 1959, s. 367-79; E. Amado Lévy-Valensi, *Les Rapports intersubjectifs en Psychanalyse*, P.U.F., 1962; J. P. Valabrega, *La Relation thérapeutique*, Flammarion, 1962; S. Nacht, *La Présence du psychanalyste*, P.U.F., 1963. C. Stein, "La Situation analytique...", *Rev. fr. de psychan.* XXVIII, 2, 1964, s. 235-49.

Analiz neden çalışma oluyor? Birincisi ve en önemlisi, analizin hastadaki dirence karşı verilen bir mücadele olmasından.[78] Bu açıdan bakıldığında, analizi dirençlere karşı mücadele olarak tanımladığımız andan itibaren yorum sanatı analiz tekniğine tâbi olacaktır; gerçekten de, yorumlanacak bir şey varsa, bunun nedeni bilinçdışı duruma gelmiş fikirlerin bozulmasıdır; ama bozulma olmasının nedeni de o fikirlerin bilinçli olarak yeniden üretilmesine karşı bir direnç olmasıdır.[79] Nevrozun kökeninde yatan dirençler, bilinçlenmeye ve her tür analitik manevraya karşı duran dirençlerdir; bu nedenledir ki yorum sanatının kuralları, dirençlerle uğraşma sanatının bir bölümünü oluşturuyor.

Yorumbilgisi ile enerjibilim arasındaki, bizi bu bölümde durmadan meşgul eden bağlılaşım böylelikle belirleyici bir biçimde praksis düzeyinde, yorum sanatı ve dirençlerle çalışma arasındaki bir bağlılaşım olarak ortaya çıkıyor: Bilinçdışını bilince "tercüme etmek" ile dirençlerden doğan "zorlamayı ortadan kaldırmak" bir bütün oluşturuyor. Yorum yapmak ile çalışmak örtüşüyor. Dahası kimi vakalarda, yorum sanatını direnç karşıtı stratejiye, dolayısıyla tekniğe kurban etmek gibi açık bir gereklilikle karşı karşıya kalmıyor. Freud bu nedenle, yeni başlayanlara salt düşlerin yorumunu kendi başına bir amaca dönüştürmeme önerisinde bulunuyor, yoksa yorumun yavaşlığını tedavide gecikme bahanesi olarak kullanan dirençlerin tuzağına düşülebilecektir.[80] Bu

78. Freud dirençlere karşı verilen bu mücadele nedeniyledir ki Breuer'in duygusal boşalma yöntemini ve hipnoza başvurmasını reddetmiştir: "Hipnoza yönelttiğimiz eleştiri, dirençleri gizlemesi ve bu yolla tıbbın ruhsal güçlerin işleyişini görmesini engellemesidir" (Fr. çev. s. 5). 1905 tarihli makaleden: "Bu yönteme yönelik olarak dile getirmem gereken bir eleştiri daha var, o da ruhsal güçlerin işleyişini tanımamıza engel olması. Örneğin, hastanın hastalığına sarılmasına ve bu yolla kendi iyileşmesine karşı mücadele etmesine neden olan *direnci* tanımamıza olanak vermiyor bu yöntem; oysa hastanın tavrını anlamamıza olanak veren yalnızca direnç görüngüsüdür" (Fr. çev. s. 14). Freud 1910 yılında da "Analitik tedavinin gelecekle ilgili beklentileri"nden söz ederken (GW VIII, s. 104-15; SE XI, s. 141-51; Fr. çev. s. 23-35) kendi "teknik buluşlar"ını şu sözlerle niteliyor (s. 26): "Günümüzdeki psikanaliz tekniği iki amaç güdüyor: Tıbbın aşırı çaba harcamasını önlemek ve hastanın kendi bilinçdışına giden yolu bütünüyle açmak. Bildiğiniz üzere bizim tekniğimiz temel bir değişime uğradı. Duygusal boşalma döneminde amacımız semptomları açıklamaktı; daha sonra semptomlardan yüz çevirerek, Jung'un vazgeçilmez terimiyle 'karmaşalar'ı [*complexes*] keşfetmeye çalıştık. Şu sıralar çabalarımız doğrudan doğruya 'dirençler'i bulup yenmeye yöneliyor ve haklı olarak, dirençler bulunup saf dışı edilince karmaşaların kolaylıkla kendilerini açığa vuracağını düşünüyoruz" (s. 26-7).

79. Andığımız metinlerden en eski olanı, analiz tekniğini, direnci, bozulmayı, yorum sanatını hep ve açık bir biçimde birbirine bağlıyor (*agy*, s. 4-5).

80. *Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse* (1911), GW VIII, s. 350-7; *The Handling of Dream-Interpretation in Psychoanalysis*, SE XII, s. 91-6; *Le Maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse*, *agy*, s. 43-50: "Bu nedenle, düş yorumlarının analiz tedavisi sırasında kendi başına bir sanat olarak uygulanmaması, tedavinin bütünü tarafından uyulması gereken kurallara onların da bağım-

sınır durum, yorum kurallarının da hangi anlamda teknik kurallar olduğunu açıkça göstermektedir.

Tekniğin yorum karşısındaki bu önceliği Freud'un yinelenen bir izleğinin anlamını da açık ediyor bize: "Ruhsal enstrümanı çalmak kolay iş değil"; bu söz Hamlet'teki bir dizeyi anıştırıyor: "Hey yarabbim! Sanıyor musunuz ki benimle oynamak flüt çalmaktan daha kolaydır?"; analitik tedavinin hastaya maliyeti içtenlik, zaman ve para, hekime maliyeti ise inceleme çalışması ve ustalıktır.[81] Ve bu iki "çalışma" birbirine karşılık veren türdendir; analistin çalışması hastanınkine benzer: Cinselliğin korkunç güçleriyle oynamak istiyorsa, "kendi ruhsallığında, ne yazık ki pek çok kimsenin cinsel sorunları ele aldığı o açık saçık sözler ile utangaçlık karışımını gemlemiş olma"sı gerekir; pratisyen adayları için getirilen eğitim analizinden geçme zorunluluğunun en önemli gerekçelerinden biri burada yatmaktadır.[82]

Sahici psikanalizi, bilimsel cehaletle teknik hataların biriktiği "yaban" psikanalizden ayıran da teknik kurallar üstündeki bu denetimdir: Cinselliğin ruhsal etmenlerini ve nevrozlunun doyuma ulaşma yetmezliğinde bastırmanın rolünü bilmeyen "yaban" psikanaliz, hastalığı öznenin işleyiş halindeki ruhsal güçleri bilmemesine bağlamak gibi büyük bir teknik hata yapar:

lı kılınması gerektiğini savunuyorum" (*De la technique psychanalytique*, s. 47). Buradaki soru tipik bir "teknik" soru oluyor: "[Y]orumların analiz tedavisi sırasında nasıl kullanılacağı" (*agy*, s. 43). Freud analistin "çalışma"sından bu dolayımla söz ediyor (*agy*, s. 44). Deyim tam yerinde: Analist eğer düşlerin bereketi içinde bir direnç kurnazlığı olduğunu fark edemezse, iyi yapılmış, kusursuz bir yorumun zevkiyle bütünün oluşturduğu manevraya ters düşebileceği nokta burasıdır; bu nedenlerle, yorumun ve gerektirdiği kuralların (*agy*, s. 45 ve 49) iyi kullanılması analiz "tekniği"nin bir parçasını oluşturuyor. Dolayısıyla, yazının başlığı tümüyle yerindedir: *Handhabung*... [Çekip Çevirme...]

81. 1912 tarihini taşıyan o özenli kısa deneme okunmalıdır: "Psikanaliz Uygulayan Hekimlere Öneriler", (GW VIII, s. 376-87; SE XII, s. 111-20; Fr. çev. s. 61-72); Freud burada söz konusu ustalığın kurallarını ayrıntılarıyla açıklar: Adları, tarihleri, çağrışımları ve patolojik ürünleri akılda tutacak bir bellek çabası –analistin, işittikleri arasında hiçbir şeye özel bir ayrıcalık tanımamasını sağlayan değişmeyen dikkat düzeyi vb–, analizden geçene dayatılan temel kuralın karşı ağırlığını oluşturan bu türden tüm kurallar. Analistin "her şeyi işitme"si, analizden geçenin "her şeyi söyleme"sinin karşılığıdır. Ama bu "her şeyi işitme", bir kez daha söyleyelim, hekimin kendisinin de arınması zorunluluğuna, dolayısıyla dirençlerin azaltılmasına göndermede bulunuyor. Diğer teknik kurallar, bilinç ruhbiliminin *önsel olarak* tasarlama olanağını vermediği bu duygulanımsal disiplinin devamıdır: Sözgelimi, hasta karşısında renk vermemek, tedaviyle ilgili her tür gurur gibi, her tür eğitimci gururunu da bir yana bırakmak vb.

82. "De la technique psychanalytique", s. 21. Freud 1910 yılında, öğretici eğitimi açık bir biçimde "karşı aktarım"ın fark edilmesi ve denetim altına alınması zorunluluğuyla bağlantılandırıyordu (*agy*, s. 27).

Patolojiyi oluşturan etmen, bilmezliğin kendisi değildir; bilmezliğin temelinde *iç dirençler* yatar; bilmezliği önce başlatıp sonra da sürdüren dirençler. Demektir ki bu dirençlere karşı mücadele etmek tedavinin işidir. Hastaya, bastırmış olduğu için bilmediği şeyi açık etmek tedavinin vazgeçilmez temel koşullarından yalnızca biridir... hastalara kendi bilinçdışlarını açık etmek onlarda her zaman çatışmaların şiddetlenmesi ve semptomların ağırlaşması sonucunu doğurur.[83]

Bu metin, tartışmamızın bu aşaması açısından son derece aydınlatıcıdır: Sıradan bir bilinçlenmedeki hiçbir kusursuzlaşmanın analiz tekniğinin yerini alamayacağını doğruluyor bu metin, çünkü sorun, bilmezliğin yerine bilgiyi koymak değil, dirençleri yenmektir.

Metin aynı zamanda analistin çalışması ile analizden geçenin çalışması arasındaki bağlılaşımı da açıkça gösteriyor. Burada düş mekanizmasını ve nevrozu işaret etmek için "çalışma" kavramının kullanılması konusuna dönmeyeceğim; bu "çalışma" kavramını ileride, içerisinde ruhsal dinamiğin nesneleştiği tüm süreçlere uygulanan, harekete geçirilmiş enerjilerin gerçekliği ile, gizi çözülen anlamın idealliğini bağdaştıran bir anahtar kavram olarak ele alacağım.[84] Burada ise analiz çalışması içinde ruhsal çalışma olarak bilinçlenmeyi ele almakla yetineceğim.[85]

Analistin çalışması ile analizden geçenin çalışmasının birleştiği yer, dirence karşı verilen mücadeledir.[86] Hasta için, "o zamana değin

83. "'Yaban' Denilen Psikanaliz Üzerine", GW VIII, s. 118-25; SE XI, s. 221-7; Fr. çev. *agy*, s. 40. Bu makalede sözü edilen vaka Freud'un insan cinselliğinde ruhsal doyum ile fiziksel ihtiyaç arasındaki ayrıma ayırdığı en önemli tartışmalardan birinin dolayımı olmuştur: "Psikanalizde 'cinsellik' terimi çok daha geniş bir anlam taşır; yaygın anlamından bütünüyle ayrılır; bu anlam genişlemesinin gerekçesi, oluşumsal bakış açısıdır. Bize göre ilksel cinsel heyecanların kaynağından çıkan her tür sevecen duygu belirtisi cinsellik alanına aittir; söz konusu heyecanlar başlangıçtaki cinsel amaçlarından saptırılmış olsalar ya da başka ve cinsiyet dışı bir amaç gelip birincisinin yerini almış olsa bile. Bu nedenle biz, ruhsal etmenin savsaklanmaması ya da hafife alınmaması gerektiğini vurgulamak için *ruhsal-cinsellik*'ten söz etmeyi yeğliyoruz. 'Cinsellik' sözcüğünü, Almancadaki *lieben* [sevmek] sözcüğünün geniş anlamıyla kullanıyoruz ve normal cinsel ilişkilerin eksik olmadığı durumlarda bile bütün sonuçlarıyla birlikte bir ruhsal doyum yokluğunun olabileceğini uzun süredir biliyoruz. Terapistler olarak, doyurulmayan (ve bizim nevrotik semptom biçimindeki ikame doyumlarına karşı mücadele ettiğimiz) cinsel özlemlerin cinsel birleşme ya da diğer cinsel edimlerde sıklıkla son derece yetersiz kalan bir çıkış yolu bulabildiğini unutmamamız gerekir" (*agy*, s. 37).

84. Bkz. aşağıda II, 2, s. 371.

85. Freud bir kez daha psikanalizin uzun ve yavaş bir süreç içinde edinilmiş bir teknikle aşinalık gerektiren bir meslek olduğunu anımsatıyor (s. 41); psikanalizin tanınmış bir meslek olarak düzenlenmesi ve analist unvanının uluslararası bir kuruluş tarafından güvence altına alınması da aynı nedenle gerekli olmuştur (s. 42).

Yorum, yorumun hastaya iletilmesi ve tedavi dinamiği arasındaki ilişki konusu için, 1913 tarihli "Tedavinin Başlangıcı" başlıklı önemli makaleye bakınız (GW VIII, s. 454-78; SE XII, s. 123-44; Fr. çev. *agy*, s. 100-4).

86. Bu başlık altında, seanslara ve düzenli aralıklara tam olarak uyulmasının ya-

otomatik bir hoşnutsuzluk düzenlemesi sonucu reddedilmiş (bastırılmış) olanın, daha iyi anlaşılması sonucunda kabul edilmesi" çalışmasıdır bu. Çünkü, unutulmamalıdır ki bastırmanın biricik ilkesi hoşnutsuzluktur. Bu nedenle, dirençlere karşı elde edilen zaferin temsil ettiği yeniden eğitim, haz-hoşnutsuzluk ilkesiyle mücadele anlamına geliyor. Hipnozda tasarruf edilen de bu "ruhsal çalışma"ydı ama, kaçınılabilecek bir çalışma değildir bu. Freud, analizin hastaya bir maliyeti olduğunu yineliyor: Zamana mal olur, paraya mal olur analiz; her şeyden çok da tam bir içtenliğe mal olur. Temel kural –o ünlü ve eşsiz kural, her ne pahasına olursa olsun her şeyi söyleme kuralı–, analiz çalışmasına hastanın büyük katkıda bulunmasıdır. Konuşmak bir çalışmadır burada. İlk gelen düşünceye kendini bırakmak, bilincin hastalık karşısındaki davranışında değişiklik olmasını, dolayısıyla güdümlü düşünceye göre farklı türden bir dikkat ve cesareti içerimler.

Ama bundan da öte, büyük "bilinçlenme" çalışması, anlamak, anımsamak, geçmişi tanımak ve o geçmişte kendi kendini tanımak anlamına gelmektedir. Freud'un kuramsal yazılarını incelerken pek çok kez söylediğimiz üzere, psikanalizi görüngübilimden bütünüyle ayırt eden bir özellik olarak, bilinçlenmede bir iktisadi sorun vardır. Analist konusunda söylemeye başladığımız şey, analizden geçenin açısından olmak üzere bir kez daha karşımıza çıkıyor; hastada bilinçlenme çalışmasının içinde yer alamayan bir yorumun iletilmesi boşunadır. Böyle bir iletim çok erken olduğunda ancak dirençlerin güçlenmesine yarar. Demektir ki bir tedavi dinamiği vardır ve bu dinamiğe göre, kavrayışla ilgili salt düşünsel olan etmen, önemli, ama dirençlerin yok edilmesine tâbi olan bir etmendir; bu nedenle, analist tarafından bakıldığında yorumu analiz manevrasının bütününe tâbi kılmak gerekmiştir: Direnç stratejisi içinde "bilme"nin yerini de sanatın kurallarına göre öğrenmek gerekmektedir.

Freud, hastanın dirençleriyle olan bu zorlamalı çalışmasına "derinlemesine çalışma" (*Durcharbeiten*[87]) adının verilmesini öneriyor; yorum ve aktarım yoluyla yürütülen bir çalışmadır bu ve temel analiz kuralına tâbidir:

> Analist ile analizden geçen, direnci besleyen bastırılmış dürtüsel heyecanları keşfetmeyi ancak karşılıklı çabaları sayesinde bu çalışmanın sonuna geldiklerinde başarırlar... Dirençlerin üstünde yapılan bu çalışma, uygulamada

nı sıra, tedavinin süresi gibi dikenli bir konu da yer alıyor. Bu noktayla ilgili olarak. Freud'un zaman sorununa ilişkin her tür göndermesine büyük önem verenlerin dikkatini çekmesi gereken bir not var: "Analitik tedavinin kısaltılamamasının nedeni, 'derin ruhsal değişimlerin yavaşlığı' ve kuşkusuz her şeyden önce de bilinçdışı süreçlerimizin 'zamandışılığı'dır" (*agy*, s. 88).

87. "Remémoration, Répétition, Translaboration", *agy*, s. 114-45.

analizden geçen açısından ağır bir görev, psikanalist için de tam bir sabır sınavı oluşturabilir. Bununla birlikte, analiz çalışmasının tüm kısımları arasında hastalar üstünde en büyük değişim etkisini gösteren ve analiz tedavisini telkine dayalı diğer tüm tedavi türlerinden ayıran da budur.[88]

Düşünsel bilgilenmenin böylece ruhsal çalışmaya dahil edilmesi bize daha önce metapsikoloji düzleminde ele aldığımız bir soruna dönme olanağını sağlıyor: Ruhsallığın yerbetimsel açıdan temsil edilmesi. Sistemler arası yerbetimsel farklılıkların gerekçesi praksiste bulunmaktadır: Sistemler arasındaki "uzaklaşma" ve sistemler ile bastırma'nın birbirinden "çizgi"yle ayırılması, bastırılanın yuvasına erişim sağlayan bu "çalışma"nın tam bir grafik çevriyazımıdır: "Hastalar, bastırılan olayı düşünce yoluyla alıyor ama, bu düşünce ile, bastırılmış olan anının bir anlamda kapatılmış olduğu nokta arasındaki bağ gözlerinden kaçıyor. Bilinçli zihinsel süreç o noktaya ulaşıp bastırmanın dirençlerini orada yenmediği sürece hiçbir değişiklik gerçekleşmeyecektir."[89]

Praksis, hem yerbetimsel bakış açısını haklı çıkarıyor, hem de metapsikolojinin iktisadi bakış açısını. Gerçekten de, tedavi, engelleyici güçler karşısında enerjisini çekilen acıdan ve iyileşme arzusundan almaktadır; engeller arasında hastanın hastalığından edindiği "ikincil yarar"lar da vardır. Analitik araştırma, kullanılabilir durumdaki güçlere ayrıcalıklı bir yol sunmak, özellikle de dirençleri yenebilecek yeni enerjileri harekete geçirmek yoluyla bu "iktisat"a dahil olmaktadır.[90] Böylelikle tedaviyle ilgili iktisadi sorun bizi analitik tekniğin en dikenli sorunu olan aktarım sorununa götürüyor: Gerçekten de, bir önceki metinde gördüğümüz ek enerjiyi sağlayanın aktarım olduğu varsayılıyor; şöyle diyor Freud: "Psikanaliz adı yalnızca, aktarım yoğunluğunun dirençlere karşı kullanıldığı yordamlar için geçerlidir."[91]

Dolayısıyla, görüngübilim ile psikanaliz arasındaki farkı tüm ağırlığıyla bu izlekte yoğunlaştırmanın zamanı geldi demektir.

Bizim süreklilik gösteren sorunumuz –yorumbilgisi ile enerjibilim arasındaki ilişki– son bir kez daha ortaya çıkıyor burada: Bu kez söz konusu olan, yorumun, iletilmesinin ve bilinmesinin, aktarım dinamiğiyle nasıl bütünleştiğini anlamak.[92] Freud yineliyor: Psikanalizin tek-

88. Benzer değiniler için: "Psikanalitik Tedavinin Yeni Yolları" (1918), GW XII, s. 183-94; SE XVII, s. 159-68; Fr. çev. s. 131-41. "Bastırılmış ruhsal öğeleri hastanın bilincine kadar getirmekten ibaret olan çalışmaya psikanaliz adını veriyoruz" (s. 132). Freud metnin devamında psikanaliz ile kimyasal analiz arasındaki benzerliği geliştiriyor: "Hastayı *analiz ettik*, yani hastanın ruhsal etkinliğini bileşenlerine ayırıp daha sonra içgüdüsel öğelerin her birini yalıtladık" (s. 133). Ancak, psikosentez kavramını reddeder Freud ve "yeni ve daha iyi bir bileşim" yapmaktan ibaret bir görevde hiçbir anlam bulamadığını bildirir (s. 133). Bu noktayı III Bölüm'de tartışacağız.

89. "Tedavinin Başlangıcı", *agy.* 90. *Agy.* 91. *Agy.*

92. "Kısacası, aktarım ve (açıklama yoluyla) öğrenme: Hastanın analiste borçlu

nikliği en yüksek derecesine, aktarımla "uğraşırken" erişir. Görüngübilimsel dönüşlü düşünceye göre yetişmiş olan felsefecinin kendini analitik ilişkide olup biten canlı düşünsellikten dışlanmış hissettiği ve dışlanmış olduğunu bildiği nokta da bu. Sonuçta, analiz praksisinin düşünülebilecek tüm görüngübilimsel eşdeğerlerinden ayrıldığı yer burası. Aktarım sorunuyla birlikte, dirençlerle ilgili strateji de somut bir çehreye bürünüyor. Gerçekten de, aktarım, hem hastalığa katkıda bulunmuş olan eski dirençlerin üstesinden gelme yolu olarak, hem de yeni ve Freud'a göre tedaviye karşı durmak konusunda tümünden daha güçlü bir direnç olarak ortaya çıkıyor.[93] Bir yandan, dirençler ancak travmatik durumun analitik ilişkideki kapalı alana aktarılmasıyla yenilgiye uğratılabiliyor, diğer yandan ise aktarım tam da analiz taktiklerinin aşama aşama geriletip son siperlerine kadar izini sürdüğü direnci doyurabileceği bir noktada ortaya çıkıyor.

Aktarım durumunda dirençlere karşı verilen bu mücadele sırasında, yorumbilgisi ile enerjibilim arasındaki diyalektiğin yeni bir yönü de açığa vuruyor kendini. Daha önce gördüğümüz üzere analitik tekniğin amacı, önceleri, Breuer'in duygusal boşalma kavramının açık bir biçimde peşine düştüğü anımsama ve duygulanım boşalması ya da "ertelenmiş tepki"ydi; ancak, anımsama da düşünsel bir görüngüdür, geçmişin geçmiş olarak bilincine varılmasıdır. Azar azar fark edildi ki bilinçdışı malzemenin böyle anımsanması dirençlerin sınırlarının belirlenmesinden daha az önem taşımaktadır[94]; ama özellikle de, anımsamanın

olduğu yeni enerji kaynakları bunlardır" (*agy*, s. 104). Freud 1914 yılında da aynı güçlük konusuna dönerek "Anımsama, Yineleme ve Derinlemesine Çalışma"da Breuer'e olan karşıtlığını, şu özelliği eklemek yoluyla belirginleştiriyor: Breuer'in duygusal boşalma kavramı, anıların, yorum çalışması ve yorum sonuçlarını iletme yoluyla anımsanmasına güvenmektedir; oysa, esas olan dirençlere karşı mücadele etmekse, olguların ve durumların araştırılması sırayı bizzat dirençlerin yorumlanmasına bırakmalıdır: "Sonuçta bugün kullanılmakta olan mantıklı teknik geliştirildi; bu tekniğe göre belirli bir etmen ya da sorun saptamaktan vazgeçilip hastanın yüzeydeki ruhsal durumunun incelenmesiyle yetinilerek yorum sanatı özellikle ortaya çıkan dirençlerin tanınmasına ve hastaya tanıtılmasına uygulandı. Bu durumda yeni bir işbölümü gerçekleşti: Hekim hastanın bilinmeyen dirençlerini keşfeder; bu dirençler aşılınca, analizden geçen kişi genellikle hiçbir güçlük çekmeden, unutmuş olduğu olayları ve çağrışımlarını anlatır. Söylemeye gerek yoktur ki bu çeşitli tekniklerin amacı aynıdır: Betimleme açısından söylersek, belleğin boşluklarını doldurmak, dinamik açıdan söylersek bastırmadan kaynaklanan dirençleri aşmaktır bu amaç" (s. 106).

93. "Aktarımın Dinamiği" (1912), GW VIII, s. 364-74; SE XII, s. 99-108; Fr. çev. s. 50-60, *agy*, s. 52-6. Freud bu metinde, aktarımın "başka yerlerde iyileştirici önlemlerin ve başarının faili sayılması gerekirken" (s. 52) burada bir direnç etmeni olduğu gerçeğini bir bilmece sunar gibi sunuyor: "Bilmecenin çözümü şudur: Analistin şahsına olan aktarımın direnç rolü oynaması ancak bir olumsuz aktarım olması ya da bastırılmış erotik öğelerden oluşan bir olumlu aktarım olması ölçüsünde olanaklıdır" (s. 57).

94. "Aktarma Aşkla İlgili Gözlemler" (1914), GW X, s. 306-21; SE XII, s. 159-71; Fr. çev. s. 116-30.

yerini çoğu vakada travmatik durumun gerçekten yinelenmesinin aldığı anlaşıldı: Hasta, geçmişi anımsamak yerine eyleme dökerek (*acting out**) yinelemekteydi onu; kuşkusuz, yineleme olduğunun farkına varmaksızın. Bu düğüm noktası ilk bakışta sanıldığından çok daha önemlidir: Hiçbir özneler arası görüngübilim, son derece anlamlı bir diziye –direnç, aktarım, yineleme dizisine– ait olan bu yineleme otomatizminin bir eşdeğerini ortaya koyamaz; analitik durumun temelidir bu dizi.[95] Dolayısıyla, dirençlere karşı mücadele, aktarımın çekip çevrilmesi ve yinelemeye başvurma, başlıca analiz teknikleridir; analiz manevrası, yinelemeyi anımsama yoluna sokmak amacıyla otomatik yinelemeyi önlemek için aktarımı kullanmakla oluşur. Freud'un, aktarımın kullanılmasındaki güçlüklerin, özellikle çağrışımları yorumlamadaki güçlüklerden daha ağır olduğunu ilan etmesi anlaşılır bir durumdur.[96]

Bu durumun tedaviyle ilgili yönlerinden çok felsefi içerimleriyle ilgilenen bizler için en etkileyici, psikanalize olan görüngübilimsel yaklaşımı en çok sınavdan geçiren güçlük, aşk aktarımının kullanılmasıyla ilgili olanı: Tekniğin ince yönü, aktarma aşkı *doyurmaksızın* kullanma sanatından oluşuyor. Freud, "bu alana egemen olacağına kuşku bulunmayan temel bir ilke" demekten çekinmiyor; şöyle diyor tam olarak: "Psikanalitik tedavi, olabildiğince engelleme ve perhiz koşullarında gerçekleşmelidir."[97] İşte görüngübilimde eşi benzeri yok gibi görü-

* Fransızca metinde de İngilizcedir. (ç.n.)

95. "Aktarımın kendisi de yinelemenin bir parçasından başka bir şey değildir ve yineleme, unutulmuş geçmişin aktarılmasıdır, yalnızca hekimin şahsına değil, şu anki durumun diğer tüm alanlarına... Burada da direncin rolü kolaylıkla fark edilebilir. Direnç ne kadar fazlaysa, sahneye koyma da (yineleme de) anının yerini o kadar çok alacaktır" ("Anımsama, Yineleme ve Derinlemesine Çalışma", *agy*, s. 109). Breuer'in doğrudan bir teknik olan duygusal boşalma tekniğine özgü anımsamadakinin tersine, analitik teknik, yinelemenin gerçekleşmesine olanak vermektedir.

96. "Yineleme otomatizmini önlemenin ve bir anımsama nedenine dönüştürmenin başlıca aracı, aktarımın çekip çevrilmesidir. Bu zorlanmayı, haklarını sınırlayarak, sınırlı bir alana hapsederek önemsizleştiriyor, hatta yararlı bir duruma getiriyoruz. Zorlanmaya aktarım erişimi sağlayarak bir tür arenaya çıkmasını sağlıyoruz; orada neredeyse tam bir özgürlük içinde kendini ifade edebiliyor, biz de ondan öznenin ruhunda patojen olarak gizleneni bize açık etmesini istiyoruz... Aktarım böylelikle hastalık ile gerçek yaşam arasında bir ara alan yaratıyor; birinden ötekine geçişin gerçekleştiği alan" (*agy*, s. 113-4). Okur bu metinlere "Aktarma Aşkla [aktarım ürünü olan aşkla] İlgili Gözlemler" başlıklı önemli kısa denemeyi de eklemelidir (bkz. yukarıda 94 no.lu dipnot); Freud bu denemede aktarımı çekip çevirmenin güçlükleriyle yüzleşiyor, bu güçlüklerin, özellikle çağrışımları yorumlamadaki güçlüklerden daha ağır olduğunu söylüyor (s. 116).

97. "Psikanalitik Tedavinin Yeni Yolları" (*agy*, s. 136). Freud bu uygulamaya, "Aktarma Aşkla İlgili Gözlemler"imin önemli bazı sayfalarını ayırmıştır: "Hastada ihtiyacın ve arzunun sürmesine olanak verilmeli, çünkü bunlar çalışmayı ve değişikliği destekleyen, harekete geçirici güçlerdir. Bu güçlerin, doyumdan gelen ikameyle azaltılması istenir bir şey değildir" (s. 123). Biraz ötede de: "Analistin tutacağı yol bambaş-

nen bir kural. Nedir bu kuralda söz konusu olan? Burada analiz ilişkisiyle ilgili iktisadi sorunun ta göbeğindeyiz; analistin "oynamayı" öğrenmesi gereken şey artık yalnızca hastanın dirençleri değildir; ötekinin engelleme figürünün altındaki hazları ve hoşnutsuzluklarıdır aynı zamanda. Bu noktayı anlamak için başlangıçtaki duruma ve dürtü-direnç çatışmasının doğurduğu engellemeye geri dönmek gerekir; bütün bir semptomlar kuramı bu başlangıçtaki engellemeden yola çıkar; semptom, iktisadi açıdan bakıldığında, doyumun bir ikame biçiminden başka bir şey değildir; öte yandan, hastayı iyileşmeye doğru iten dürtüsel gücü sağlayan da bu ikame taktiğinin başarısızlığıdır. Analistin manevralarıyla enerjik bir biçimde ayakta tutulan engelleme, bu dinamik bağlam içine yeniden yerleştirildiğinde haklılık kazanır; dürtünün dağıtılmaması önemlidir; bu nedenle, "çekilen acıyı, yine acı veren başka engelleme türlerinin kılığında yeniden yaratmak gerekir"[98]; böylelikle analistin önce dirençlere karşı mücadele olarak betimlediğimiz "çalışma"yı şimdi bize ikame doyumlara karşı mücadele olarak görünmektedir; tam olarak, hastanın her şeyden önce ikame nitelikli bir doyumun peşinde olduğu bir aktarımdır bu. Engelleme tekniği, görüngübilimciye göre, analitik yöntemin en şaşırtıcı yönüdür; doğru söyleme kuralını anlayabilir kuşkusuz, ama engelleme ilkesini anlayamaz; söz konusu olan ancak *uygulanabilen* bir ilkedir.

Şimdi varış noktamıza ve analiz ilişkisinin teknik yönlerine ayırdığımız bu düşüncelerin çıkış noktasına yaklaşıyorsak, şunu söyleyeceğiz: Analiz ilişkisini özneler arası ilişki olarak olanaklı kılan şey, başlangıçta söylediğimiz üzere, analiz diyaloğunun, belirli bir bağlantısızlık, yalıtılmışlık, gerçeklikten arınmışlık bağlamı içinde, sonuçta arzuyu oluşturan talebi gün ışığına çıkarması olgusudur; ancak, yalnızca –engelleme tekniği olarak– aktarım tekniğiyle açığa çıkarılabilecek olan şey, arzunun temelde karşılığı olmayan bir talep olduğudur...

Psikanalizi, önce bilimsel ruhbilim, sonra da görüngübilim çerçevesinde olmak üzere yeniden anlatmak yönündeki iki girişim sonuçta başarısızlığa uğradı ve analiz söyleminin alışılmamış niteliği bu çifte başarısızlıkla doğrulanmış oldu. Bir kere, akademik ruhbilimin işleyişle ilgili kavramları analitik kavramların daha iyi bir anlatımını oluşturmuyor; ikincisi, görüngübilim, Hesnard'ın *L'Oeuvre de Freud*'una önsöz yazan Merleau-Ponty'nin dediği gibi, "psikanalizin karışık bir biçimde söylediğini açıklıkla söylüyor" değil; "tersine, görüngübilimin

ka, gerçek yaşamda benzeri olmayan bir yoldur. Aktarma aşkı görmezden gelmekten, geri püskürtmekten ya da hastayı bu aşktan iğrenir duruma getirmekten çekinmeli, ama aynı zamanda ve aynı kararlılıkla, karşılık vermekten geri durulmalıdır" (s. 124).

98. "Psikanalitik Tedavinin Yeni Yolları" (*agy*, s. 136).

psikanalizle uyum içinde olduğu nokta, –gizil içeriğinde ya da bilinçdışında– psikanalizle olan sınırlara değdiği ya da o sınırları ortaya koyduğu noktadır".[99]

Umarım, psikanalizin başka hiçbir praksise indirgenemeyen ve görüngübilimin hiçbir zaman tam olarak ulaşamadığı şeye, yani "kökenlerimizle ve örnek aldıklarımızla (id'le ve üstben'le) olan ilişkilerimize 'parmak basan'"[100] bir praksis olduğunu gösterebilmişimdir.

99. Merleau-Ponty, Önsöz, Hesnard'ın *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*'i içinde (1960). Bu önsözde yer alan anlatımların büyük bölümüne ve anafikre rahatlıkla katılıyorum. Yazar, görüngübilimle psikanaliz arasındaki ilişkilerin ilk anlatımını aşmak gerektiğini söylüyor; o ilk anlatıma göre görüngübilim bir tür sakin akıl hocası rolünü oynuyor, yanlış anlamaları ortadan kaldırıyor, iyi düşünemeyen, kendi kendisini de iyi düşünemeyen bir tekniğe, ulamlar ve anlatım olanakları sağlıyordu. Görüngübilim, Freudcu araştırmayla yakınsak bir biçimde kendi kendisi olarak kalabilmek için önce "kendi toprağında" (s. 8) derinlere inme hareketinde sonuna kadar gitmeliydi. "Görüngübilimsel indirgemeyi besleyen bu sonsuz meraktan, bu her şeyi görme tutkusundan" (s. 7) hareket eden görüngübilim, kendi sorunsalını, bedenin, zamanın, özneler arasılığın, birtakım şeylere ya da –varlığın artık "görüngübilimin önünde olmaktan çok, çevresinde" ve "gizli tanımı gereği, düşsel bir varlık" (s. 8) olduğu– dünyaya ilişkin bilincin huzursuz ediciliğine tâbi kılmalıydı. Bu durumda, söz konusu görüngübilim, kendi idealizmi karşısında tetikte durarak, psikanalizi de kendi başarısına karşı koruma kaygısı güdebilecek, görüngübilimin güven uyandırıcı bir yeniden anlatıma kavuşturulması da buna katkıda bulunabilecektir. "Freudcu araştırmanın idealist sapması bugün nesnelci sapması kadar tehdit edicidir. O kadar ki insan kendi kendisine şunu soruyor: Psikanaliz için (demek istediğim, bir tedavi yolu ve sağlaması yapılabilen bilgi olarak psikanaliz için) esas olan, hiç kuşkusuz lanetli bir girişim ve gizli bilim olarak değil, en azından bir paradoks ve sorgulama olarak kalmak değil midir?" (s. 8). Psikanalizin "bilimci ya da nesnelci" (s. 5) çekiciliğinden kopmak için böylesine çok çaba göstermiş olan yazarın bu itirafını son derece değerli buluyor ve benimsiyorum: "Enerjiyle ilgili ya da mekanist eğretilemeler hiç değilse, Freudculuğun en değerli sezgilerinden birinin, *arkeoloji*'mizin kapısında durmuş, onu her tür idealleştirmeye karşı korumakla meşguller" (s. 9).

Bu *Önsöz*'ün önemini kavramak için, bkz. J.-B. Pontalis, "Note sur le Problème de l'Inconscient chez Merleau-Ponty", *Temps Modernes*, 1961, no. 184-5, s. 287-303.

100. *Agy*, bkz. A. Hesnard, *Apport de la phénoménologie à la psychiatrie contemporaine*, Masson, 1959; A. Green, "L'Inconscient freudien et la psychanalyse française contemporaine", *Les Temps Modernes*, no. 195, 1962, s. 365-79; "Du comportement à la chair; itinéraire de Merleau-Ponty", *Critique*, 211, 1964, s. 1017-46.

II. Dönüşlü Düşünce: Öznenin Arkeolojisi

Bu bölümün işi, daha önceki bilgibilimsel tartışmanın sonuçlarını felsefi düşüncenin düzeyine taşımak. Girişimimizin yalnızca felsefi sorumluluktan geldiği ve psikanalisti psikanalist olarak hiçbir biçimde bağlamadığı unutulmamalı. Psikanaliste göre psikanalitik kuram bir yanda araştırma yöntemiyle, diğer yanda da tedavi tekniğiyle olan çift yönlü ilişkileriyle yeterince anlaşılmaktadır. Ancak, bu "yeterince" –Platon'un önemli bir yöntembilimsel metinde söylediği, geometrilerin açıklaması "yeterli bir şeyler"de sona erer, bu da felsefeciye yetmez, sözündeki anlamıyla "yeterince"– anlaşılmışlık, bir başına anlaşılamıyor. Eğer "Sorunsal" kitabımızda koyutladığımız gibi *Düşünüyorum, ben -im* sözü insanla ilgili her tür önermenin dönüşlü temeliyse, soracağımız soru, Freud'daki karma söylemin bile isteye dönüşlü olan bir felsefede nasıl bir yer tuttuğudur.

Psikanalizin ruhbilimselleştirici ya da idealleştirici yöndeki her tür indirgenişine karşı direndiğimiz ve kuramın en gerçekçi ve doğalcı yönlerinin indirgenemezliğini kabul ettiğimizde, sorunun çözümünü hiç de kolaylaştırmış olmadık. Bana yol gösteren anafikir şudur: Analitik söylemin felsefedeki yeri, öznenin arkeolojisi kavramıyla tanımlanıyor. Gelgelelim bu kavram şimdiye değin sözden ibaret kaldı. Bu söze nasıl anlam kazandıracağız? Kavram Freud'un değil ve biz de Freud'un okunmasına bu kavramı dayatmak ya da kurnazlık edip yapıtlarında bu kavramı bulmak gibi niyetler beslemiyoruz. Öznenin arkeolojisi kavramı, Freud'u okurken kendi kendimi anlamak için biçimlendirdiğim bir kavram. Bir bileşim niteliğindeki bu işlemi [*opération*] ısrarla kendine özgü sayıyor ve henüz temellendirilmemiş kavramlarla ilgili yeterlilik düzeyinde kalan bir önceki yöntembilimsel tartışmayla karıştırmıyorum.

Düşünmemizin aşamaları şunlar olacak:

1. Önce, psikanalizin dönüşlü düşünce içinde ve dönüşlü düşünce için arkeoloji olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekecek; bu, *öznenin arkeolojisidir*. Ama hangi öznenin? Aynı zamanda psikanalizin öznesi olabilmesi için, dönüşlü düşüncenin öznesi ne olmalıdır?

2. Özne sorunundaki bu çifte düzeltme daha önceki tüm bilgibilimsel tartışmaya en sonunda felsefi bir yer verme ve birinci bölümde-

ki yöntem paradoksunu yeniden dönüşlü düşünce alanına yerleştirme olanağını sağlayacaktır bize. Bu paragrafla birlikte bizim için Freudcu bilgibilim dosyası kapanmış olacaktır.

3. Sonra Freudcu tezlerin kendilerine dönerek arkeoloji kavramını dönüşlü felsefenin sınırları içinde inceleyebileceğiz. Bu kavramın bütün bir Freudcu anlayışı içerdiği savında değiliz. Bu kitabın devamı, Freudculuğu anlamanın düşüncede yeni bir ilerlemeyi gerektirdiğini yeterince gösterecektir bize.

1. FREUD VE ÖZNE SORUNU

Freudculuğu özne üzerine söylem olarak anlamak ile öznenin hiçbir zaman sanılan özne olmadığını keşfetmek, bir ve aynı girişim. Freudculuğun dönüşlü olarak yeniden yorumlanması bizim dönüşlü düşünceyle ilgili fikrimizi eldeğmemiş durumda bırakacak değildi; Freudculukla ilgili anlayış değiştikçe, kendi kendimizle ilgili anlayış da değişiyor.

Bizi harekete geçirmesi gereken şey, Freudculukta düşünce ve varlık konusu üzerine herhangi bir köklü sorgulamanın bulunmayışıdır. Freud'un kökensel özneyle ilgili her tür sorunsalı görmezden geldiği ve reddettiği çok açıktır. *Düşünüyorum, ben -im* sorunundan olan bu tuhaf kaçışın üstünde çeşitli kereler durmuştuk. "Sistemler"den ya da "kurumlar"dan oluşan bir yerbetimsel ve iktisadi kuramda *cogito* yer almaz, alamaz, ruhsal bir yerde ya da bir rolde nesneleştirilemez; bir dürtüler ve gelgitler kuramı içinde anılabilecek olandan çok başka bir şeye işaret etmektedir *cogito*; bu nedenle de, analitik kavramsallaştırmadan kaçan şeyin ta kendisidir. Bilincin içinde mi arıyoruz *cogito*'yu? Bilinç kendini dış dünyanın temsilcisi, yüzeydeki işlev, bilinç-algı [*B.-A.*] biçiminde geliştirilen formüldeki basit bir işaret ya da harf olarak sunuyor. Ben'i mi arıyoruz? Çıkıp gelen id oluyor. İd'den, egemen kuruma mı dönmek gerekiyor? Üstben çıkıyor karşımıza. Evetleme, savunma, yayılma işlevini gören ben'in peşine mi düştük? Kendilik ile kendisi arasındaki en üst perde olarak narsizm ortaya çıkıyor. Çevrim tamamlanıyor ve *cogito sum*'un *ego*'su her seferinde kaçıp gidiyor. Ben temelindeki bu kaçış son derece öğreticidir; hiçbir biçimde, analiz kuramının başarısızlığına işaret değildir; dönüşlü düşüncenin bir dönüm noktası olarak anlamamız gereken, kökenden olan bu kaçıştır şimdi.

Husserl'in yukarıda sözünü ettiğimiz *Descartes'çı Derindüşünmeler* metninden hareket edelim (9. paragraf). "Apaçıklık durumunda, yeterli olanla *apodeiktik* olanın birlikteliği zorunlu değildir."[1] Bize göre

1. Metnin devamı için, bkz. yukarıda 43 no.lu dipnot.

bu önerme, Freudcu sorunsalın düşünülmesi ve irdelenmesi için gerekli çerçeveyi sağlıyor. İki anlamda okunmalı bu sorunsal. Bir yandan, söz konusu olan, bilinç yetersizliğinin *cogito*'nun apodeiktik olmasına dayandığını içerimleyen bir sorunsaldır: Hiçbir kuşkunun yenilgiye uğratamayacağı bir nokta vardır; Husserl'in "kendinin canlı olarak hazır bulunuşu" adını verdiği ve görüngübilimsel indirgemenin erişim sağladığı bir nokta; bu köke başvurmadan, insan gerçekliğiyle ilgili her sorunsal güdük kalacaktır. Diğer yandan, aynı zamanda bilincin yetersizliği tanınmıyorsa *cogito*'nun apodeiktik oluşu da doğrulanamaz; benim kendi kendimi yanıltıyor olmam olasılığı, kendimle ilgili olarak dile getirdiğim her varlıksal sözcede, *düşünüyorum* kesinliğiyle kaplamdaştır: "*Ben -im*'in canlı kanıtı artık kendiliğinden verili değil, yalnızca varsayılmış durumdadır." Husserl şunu da ekleyebilmiştir: "Apodeiktik apaçıklıkta içerimlenen bu tahmin, gerçekleştirilme olanaklarını apodeiktik olarak belirleyebilecek bir eleştiriye gerek gösterir."[2] Bu nedenle, *düşünüyorum* kesinliğinin temelindeki soru askıda kalmaktadır: "Aşkın ben, kendi kendisiyle ilgili olarak hangi noktaya kadar yanıltılabilir ve bu olası yanılmaya karşın kesinlikle kuşku götürmeyecek bileşenler neleri kapsayabilir?"[3]

Bu temel önermelerden hareketle, bütün bir Freudcu metapsikolojiyi dönüşlü açıdan yinelemeye girişmek olanaklı. Söz konusu olan, o metapsikolojinin tüm aşamalarını, başka bir felsefi boyutta olmak üzere yeniden üretmek. Freud'un neredeyse fiziksel bir gerçeklik içinde nesnelleştirdiği her şey, çağdaş bilgibilimsel eleştirinin onun ruhsal aygıt temsillerinde ayırt edebileceği tüm modeller, dönüşlü düşüncede birer düğüm noktası oluşturmak zorunda.

Her şeyden önce ve en temelde yinelenmesi gereken, Freud'un dolaysız bilince ilişkin eleştirisidir; bu açıdan, Freudcu metapsikolojiyi olağanüstü bir *düşünme disiplini* sayıyorum: Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* gibi, ama ters yönde olmak üzere, Freud'un düşünme disiplini de, anlamlamaların merkezden uzaklaştırılması, anlamın doğduğu yerden başka yere taşınması gibi bir işleyiş içinde. Dolaysız bilinç bu yer değiştirmeyle bir başka anlam etkeni –sözün aşkınlığı ya da arzunun konumu– yararına elden çıkarılmaktadır. Freudcu sistematiğin kendi yordamınca zorunlu kıldığı bu vazgeçme, dönüşlü düşüncenin kendisi açısından bir tür çilecilik olarak gerçekleştirilmek zorunda; anlamı ve gerekliliği, gerekçesi gösterilmemiş bir rizikonun karşılığı gibi ancak sonradan anlaşılan bir çilecilik. Bu adımı fiilen atmadığımız sürece dönüşlü felsefenin bir bilinç ruhbilimi olmadığını ilan ederken ne dediğimizi anlamayız gerçekte; bunu göstermek ve açığa vurmak için, apo-

2. *Agy.* 3. *Agy.*

deiktik olduğunu söylediğimiz dönüşlü düşüncenin konumu ile, yalnızca ilkede olmak üzere yeterli olmadığını, yanılabileceğini, kendi kendisiyle ilgili olarak yanılsamalara düşebileceğini kabul ettiğimiz bilincin savı arasındaki açıklığı kazmalıyız. Dönüşlü düşünceyi ve onun inatçı güvenini kurtarmak için, bilinci ve onun anlamı yönetme savını gerçekten yitirmek gerekiyor. Psikanaliz uygulamasından geçemediği durumda metapsikolojiden geçmenin felsefeciye verebileceği (felsefeciden alacağı değil) budur.

Freudcu doğalcılığı haklı kılan da bu vazgeçme zorunluluğu oluyor. Bilincin bakış açısı –öncelikle ve sık sık– yanlış bakış açısıysa, beni bütün bütüne sürgüne göndermeye, beni o yanıltıcı, "Düşünüyorum, ben -im"in kurucu edimine ait olan yeri daha en baştan işgal eden *cogito*'dan ayırmaya yönelik bir "disiplin" olarak Freudcu sistematikten, onun yerbetiminden ve iktisadından yararlanmalıyım. Freudcu yerbetimden ve iktisattan geçmenin yaptığı tek şey, bu zorunlu karşı-görüngübilim disiplinini dile getirmek; bilincin sözümona yeterliliğini bozmaya yönelik bu sürecin sonunda artık nesne, özne, hatta düşünce nedir bilmiyor olacağım; bu disiplinin itiraf edilmiş amacı, *Ego cogito cogitatum*'un* yolunu tıkayan yanlış bilgiyi sarsmaktır. Dolaysız bilinçten böylece vazgeçilmesi ise, bilincin kendisinin de diğer yerler gibi bir yer olarak bulunduğu bir modelin ya da bir dizi modelin yapımına göre düzenlenmektedir. Dolayısıyla, bilinç, bilinçdışı-önbilinç-bilinç üçlüsündeki üç etkenden biridir. Ruhsal aygıtın bu yerbetimsel ya da topolojik temsili de, bu aygıtın enerji yatırımları ve yer değiştirmeler, hareketli ya da bağlı yatırımlar yoluyla kendi kendisini düzenlediği biçimindeki iktisadi açıklamadan ayrılamaz. Psikanalist olmadığı için tanı koyup tedavi etmek zorunda olmayanlarımız açısından bu yerbetimsel ve iktisadi söylemin benimsenmesi yine dönüşlü düşünce çerçevesinde bir anlam kazanabilir: Freudcu yerbetim ve enerjibilimin karşı-görüngübilimi –dönüşlü düşüncenin apodeiktikliği ile dolaysız bilincin kanıtını kesin bir biçimde birbirinden ayırmaya yaradığı ölçüde–, bir düşünce uğrağına da dönüştürülebilir.

Dolaysız bilincin bu elden çıkarılması açısından, Freudcu metapsikoloji hareketini "Analitik" kitabımızda (Birinci Bölüm, III) Freud'un kendi diliyle anlattığımız biçimiyle yeniden ele almayı öneriyorum. Bu sorunsal bize göre iki yoldan ilerliyordu. "Bilinçdışı" başlıklı denemede son derece gözle görülür bir durumda olan birinci yol bizi yine dolaysız bilince ait olan betimsel açıdan alıp, bilinci de diğerleri gibi bir ruhsal yere dönüştüren yerbetimsel ve iktisadi açıya götürüyordu. İkinci yol bizi, artık ruhsal dokuda sayılan, dürtüye ait bazı temsillerden

* *Ego cogito cogitatum* [Lat.]: Düşünüyor olduğumu düşünüyorum. (ç.n.)

alıp, onların bilinçteki türevlerine geri götürüyordu. Bu çifte hareket, dönüşlü düşünce disiplini içinde anlaşılır bir duruma geliyor. Bilinçten vazgeçilmesi ile yerbetimsel-iktisadi bakış açısının ele geçirilmesi birbirine bağlanıyor. Bu bakış açısıyla, anlamın yeri bilinçten bilinçdışına taşınmış oluyor. Ama bu yeri dünyadaki bir bölge gibi kavrayamayız. Bu nedenle, yer değiştirme işini, anlamın yorumda yeniden ele alınmasından oluşan ikinci işten ayıramayız. Bu bırakma-yeniden alma dönüşümlülüğü, tüm metapsikolojinin felsefi temelini oluşturuyor. Arzu dilinin anlam ve güçle el ele giden bir söylem olduğu doğruysa, dönüşlü düşüncenin de, arzunun köküne ulaşabilmek için "söylemin bilinçli anlamı"nın elinden alınmasına olanak vermesi ve anlamın içindeki bir başka yere taşınması gerekir. Vazgeçme, bırakma uğrağıdır bu. Bununla birlikte, arzuya ancak büründüğü farklı kılıklar içinde ulaşılabildiğinden, dönüşlü düşüncede arzunun konumuna yeniden ulaşmanın ve böylelikle düşünceyi daha önce yitirmiş olduğunu en sonunda kazanacağı biçimde büyütebilmenin tek yolu, arzu göstergelerini yorumlamaktır.

Dönüşlü düşünce için "Analitik"teki iki güzergâhın –betimsel bilinç kavramından dürtü ve dürtünün gelgitleri kavramına giden güzergâh ile, dürtünün temsillerinden bilinçdışındaki türevlerine giden güzergâhın– anlamı böyledir.

Birinci güzergâhı yineleyelim: Bir bakış açısının tersine çevrilmesiyle başlıyor bu yol: Bilinçdışı artık, bilince göre bir yokluk, bir gizillik olarak değil, temsillerin bulunduğu bir yerellik olarak tanımlanıyor; şu an yapmakta olduğumuz analizden önce davranarak, bakış açısını tersine çevirme biçimindeki bu harekete bir "karşı-görüngübilim", tersine çevrilmiş *epokhe* adını verdiğimiz oldu.[4] Doğrudur bu: Gerçekten de söz konusu olan, bilince indirgeme değil, bilinc*in* indirgenmesidir; bilinç artık en iyi bilinen olmaktan çıkıp kendisi de sorunsallaşmıştır; sözümona bilinçli varlığın (*Bewusstsein*) apaçıklığının yerinde, bir bilinç sorunu, bilinçlenme (*Bewusstwerden*) sorunu vardır bundan böyle. Şimdi bu karşı-görüngübilimi bir düşünme aşaması, düşünmenin düşünülme uğrağı olarak görmemiz gerekmektedir. Bu durumda yerbetimsel bilinçdışı kavramı, dönüşlü düşüncenin bu sıfır derecesine denk gelmektedir.

Bilince ilişkin sözde kanıtların yok edilmesi hareketindeki ikinci aşamaya damgasını vuran ise nesne (arzu nesnesi, nefret nesnesi, aşk nesnesi, kaygı nesnesi) kavramının terk edilmesidir; bilincin dengi olmak gibi bir sahte apaçıklık içinde kendini gösterdiğinden, nesnenin analizdeki kılavuzluğunun da son bulması gerekmektedir: Freud'un di-

4. Bkz. s. 113 vd.

linde nesne, dürtünün yöneldiği hedefin basit bir değişkeninden başka bir şey değildir (*Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*, "Dürtüler ve Gelgitleri"). Dürtünün gelgiti kavramı böylelikle eski bilinç ruhbilimi-nin temsil yasalarının yerini almaktadır. Gerçek bir nesne kavramının oluşumuna ancak bu dürtü iktisadı çerçevesinde ve libidonun iktisadi dağılımları göz önünde tutularak girişilebilir. Görünürdeki bu karşı-görüngübilim, sonunda nesnenin yeniden aşkın kılavuz durumuna geldiği büyük bir dolambaç da olabilir; ancak, sözümona dolaysız bir bilinç için değil, son derece dolayımlanmış bir dönüşlü düşünce için. Bu açıdan, Husserl sonradan her tür yapı araştırmasını edilgen bir oluşumla eklemlerken, araştırma için alan ve yön belirtmiş oluyordu. Freud'a özgü olarak kalan ise bu nesne oluşumunu aşk-nefret oluşumuna bağlamaktır.

Vazgeçmenin üçüncü aşamasına damgasını vuran ise psikanalitik kurama *narsizmin katılmasıdır*; bu katılma, ben'in kendisini değişken bir dürtü nesnesi olarak ele almamızı ve ben'in artık *cogito*'nun "kim"i ile [*ce qui*] değil, arzunun "ne"si ile [*ce que*] söylendiği "ben dürtüsü" (*Ichtrieb*) kavramını oluşturmamızı zorunlu duruma getiriyor; ayrıca, libido iktisadında nesne değerleri ile özne değerleri durmadan değiş tokuş edilmektedir; libidinal yatırımlar piyasasında nesne değerlerine karşı pazarlığı edilen ben dürtüsüyle (*Ichtrieb*) bağlılaşık bir haz-ben (*Lust-ich*) vardır. Bir dönüşlü felsefe için en yüksek sınav budur. Burada söz konusu olan, bizzat dolaysız kavrayışın öznesidir. Narsizmi yalnızca psikanalitik kuramda değil, dönüşlü düşüncede de "işin içine katmak" gerekiyor. Katınca keşfediyorum ki, *düşünüyorum, ben -im* biçimindeki apodeiktik hakikat, dile getirilir getirilmez, bir sözde-kanıt tarafından engellenmektedir: verimsiz bir *cogito, düşünüyorum, ben -im* dönüşlü düşüncesinin ilk hakikatinin yerini almıştır bile; *ego cogito*'nun merkezinde bile, tüm türevleri[5] birtakım bütünüyle ilkel, ilksel, önceden kalma, Freud'un birincil narsizm dediği şeylere yönelmiş bir dürtü keşfediyorum. Bu keşfi dönüşlü düşünce katına taşımak demek, bilinç öznesinden vazgeçme ile, hedeflenen nesneden (daha önce gerçekleşmiş olan) vazgeçmeyi eşitlemek demek.

Burada bilincin ve denebilir ki görüngübilimin indirgenmesi konusunda bir tür uç noktaya ulaşmış olduk. Freud, çocuğun ana babası tarafından aşırı değerlendirilmesinde bir tür kendi terk edilmiş narsizmlerinin yeniden üretilmesini (*majesteleri bebeğimiz* tüm düşlerimizi gerçek kılacak...) gördüğünden söz ederken şöyle yazıyor: "Narsistik sistemde içinden çıkılması en zor nokta olan, ben'in gerçeklik tarafından saldırılan ölümsüzlüğü, güvenliğini çocuğa sığınarak buluyordu."[6]

5. Bkz. s. 120-2.
6. "Narsizm Üzerine", GW X, s. 158; SE XIV, s. 91; Fr. çev. s. 21.

"Narsistik sistemde içinden çıkılması en zor nokta", kökensel *cogito*'yla da kaplamdaş olan, benim sahte *cogito* dediğim şeydir. Freud' un bir başka ünlü metni olan "Psikanalize Giden Yoldaki Bir Güçlük" (1917), bilince tanınan ayrıcalığı böylece reddetmenin felsefi içerimini gayet iyi gösteriyor. Narsizm bu denemede gerçek bir metafizik büyüklük olarak, hakikat karşısındaki en aşırı direncimizi atfetmemiz gereken gerçek bir kötü ruh olarak beliriyor: "İnsanların evrensel narsizmi, kendi kendilerine duydukları aşk, bugüne değin bilimden gelen üç ağır hezimete uğradı." Önce, yerküresinin evrende tuttuğu ve insanın kendi egemen rolünün güvencesi saydığı ve "kendini dünyanın efendisi gibi görme eğilimine tam olarak ayarlanmış" o merkezi konum yedi darbeyi. Ardından kendi kendisine ileri sürdüğü "canlılar diyarındaki diğer yaratıklar karşısında egemen konumda olma ve kendi doğası ile onların doğası arasına uçurum kazma" savı geldi. En son darbeyi ise kendi ruhsal köşkünün efendisi ve egemeni olduğu kanısı yedi. Psikanaliz, narsizmin uğradığı hezimetlerin üçüncüsünü ve "belki de en acımasızı"nı temsil ediyor. Kopernik'in yol açtığı evrenbilimsel hezimetin ardından, Darwin'in yapıtından kaynaklanan biyolojik hezimet geldi. Şimdi de işe bakın ki psikanaliz "ben'in kendi evinin efendisi olmadığı"nı ortaya çıkarıyor. Evrenin efendisi de, canlıların efendisi de olmadığını öğrenen insan, kendi ruhunun bile efendisi olmadığını keşfediyor şimdi. Freudcu düşünür, ben'e şöyle sesleniyor:

> Ruhunda olup biten ve az çok önem taşıyan her şeyi bildiğini, çünkü bilincinin bunları sana haber verdiğini sanıyorsun. Ve ruhundaki bir şeyden haberin olmadığında, tam bir güvenle, orada öyle bir şeyin bulunmadığını kabul ediyorsun. Hatta ruhsal yaşamında hiç durmadan bilincinde açığa çıkabilecek olandan çok daha fazla şeyin olup bitiyor olmasını gerektiren en açık kanıtlara karşın, ruhsal olanı bilinçle, yani senin bildiklerinle aynı şey sayacak kadar ileri gidiyorsun. Gel bırak kendini de bu konuda bir şeyler öğren"... "Sarayın yüksek mevkilerindeki görevlilerin verdiği bilgilerle yetinen, halkın sesini duymak için halka doğru inmeyen bir mutlakiyetçi hükümdar gibi davranıyorsun. Kendi içine, ta derinliklerine in ve önce kendi kendini tanımayı öğren; o zaman neden hastalanmak zorunda olduğunu anlayacak ve belki hastalanmaktan kurtulacaksın.[7]

7. "Psikanalize Giden Yoldaki Bir Güçlük", GW XII, s. 3-12; SE XVII, s. 137-44; Fr. çev. *Essais de psychanalyse appliquée* içinde, s. 139-46. Freudcu kişibilgisi için, bkz. J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je..." *Rev. fr. de psa*, XIII, 4, 1949, s. 449-54; "Les formations de l'inconscient", Séminaire 1957-1958, *Bull. psych.* no. II; D. Lagache, "Fascination de la conscience par le moi", *La Psa.*, III, 1657, s. 33-45; "La psychanalyse et la structure de la personnalité", *La Psa.*, VI, 1961, s. 5-54; P. Luquet, "Les identifications précoces dans la structuration et la restructuration du Moi", *Rev. fr. de Psa.*, XXVI, 1962, s. 117-329; P. C. Racamier, "Le Moi, le Soi, la personne et la Psychose", *L'Evol. psychiatr.*, 1958, 2, s. 445-66; beden-

"Gel bırak kendini de bu konuda bir şeyler öğren... Kendi içine, ta derinliklerine in ve önce kendi kendini tanımayı öğren..." Freud'un bu sözleri bu hezimetin kendilik bilincinin tarihine ait olduğunu anlatıyor bize. *In te redi**: Aziz Augustinus'un sözüdür; aynı zamanda da Husserl'in *Descartes'çı Derindüşünmeler*'in sonunda kullandığı sözdür; ama Freud'a özgü olan, bu öğrenmenin, bu aydınlığın bir "hezimet"ten geçmesi gerektiği, çünkü şimdiye değin maskeli olagelmiş bir düşmanla, Freud'un "narsizmin direnişi" adını verdiği düşmanla karşılaşıldığıdır.

Bilincin betimlemesinden ruhsal aygıtın yerbetimine geçmek konusundaki yöntembilimsel kararı dayatan, hakikat karşısında direnişin odağındaki narsizmin söz konusu zıtlaşmasıdır. Felsefeci, bu doğalcı ben modeline başvurulmasının, narsizmde kök salmış durumdaki bilinç yanılsamasına yöneltilen yerinden etme ve elden çıkarma taktiğiyle ilgili, derin bir anlamı olduğunu kabul etmelidir. Bizzat ben'le ilgili gerçekçiliğe dönüşmüş olan bilinçdışı gerçekçiliği, dirençlere karşı verilen mücadelenin bir aşaması olmanın yanı sıra, ben'in bencilliğine daha az odaklanmış, gerçeklik ilkesi –Ananke– tarafından eğitilmiş ve "yanılsama"sız bir hakikate açık bir kendilik bilinci aşaması da sayılmalıdır. Bilinç konusunda Freud'la birlikte –ve belki de ona karşı çıkarak– söyleyebildiğimiz her şey bundan böyle özsaygımızın aldığı bu "yara"nın izini taşımak zorundadır. Görüngübilimsel yoksunluğun bizi de muhatap alan bu noktasını dile getirmek için seve seve yeniden Platon'un *Sofist*'te yer alan, olmak/varlık ve olmamak/yokluk üzerine bir sözüne başvuracağım: "Olmak/varlık sorunu, olmamak/yokluk sorunu kadar kafa karıştırıcıdır." Ben de diyeceğim ki, bilinç sorunu, bilinçdışı sorunu kadar karanlıktır.

Etkenler kuramının eşiğindeki Freud'un lehine söylenebilecek olanlar bunlar. Şimdi, yanılsamaya karşı mücadeleye kusursuz bir biçimde uygun olan bu taktiğin, psikanalizi başlangıçtaki evetlemeye bir daha hiç kavuşamamaya hükümlü kıldığını saklamayacağım: *Cogito*'nun apodeiktik, bilincin tüm yanılsamalarına indirgenemeyen bir yargıyla kendi kendini koyutladığı fikri kadar Freud'a yabancı olan bir başka fikir yoktur. Bu nedenle, Fruedcu ben kuramı aynı zamanda hem bilincin yanılsamaları karşısında özgürleştirici, hem de "düşünüyorum"un içerdiği "ben"e herhangi bir anlam vermek konusundaki yetmezliğiyle son derece düş kırıklığı yaratan bir kuramdır. Ancak, felsefeye özgü

sel imgenin rolü konusunda. F. Dolto, "Personnologie et image du corps", *La Psa.*, VI, 1961, s. 59-92; S. A. Shentoub, "Remarques sur la conception du moi et ses références au concept de l'image corporelle", *Rev. fr. de Psa.*, XXVII, 2/3, 1963, s. 271-300; G. Pankow, "Structuration dynamique dans la schizophrénie", *Rev. suisse de psychologie*, 27, 1956.

* *In te redi* [Lat.]: Sana dönüyorum/dönerim. (ç.n.)

olan bu düş kırıklığı öncelikle psikanalizin özsaygımızda oluşturduğu "yara" ve "hezimet"in hesabına yazılmalıdır.

Bu nedenledir ki felsefeci, Freud'un ben ya da bilinç konulu metinlerini ele alırken kendi benbiliminin en temel isterlerini unutup, *düşünüyorum, ben -im*'in konumunun bile sallantılı olmasını kabul etmek zorundadır, çünkü Freud'un bu konuda söylediği her şey böyle bir unutma ile sallantılı oluşu önceden varsaymaktadır; bilinç ya da ben, bu sistematiğin içinde hiçbir zaman apodeiktik konumla yer almaz, hep iktisadi işlev olarak yer alır.

Böylece Freudculuğa sistematiğin dar kapısından girmekle bilinçten vazgeçme işini gayet iyi kavrıyoruz; üstelik, sözcüğün gerçek anlamıyla "kavrıyoruz" [*réalisons*], çünkü bu disiplin bizi bir etkenler gerçekçiliğine götürüyor. Ancak, tek başına ele alındığında anlaşılamaz bu gerçekçilik; bilinçten vazgeçmek, bir şeyin düşünülmesinde düşünceyi yabancılaştırmaktan başka bir şey başaramazsa, düzanlamıyla *anlamsız* duruma gelir. Bu yerbetimsel-iktisadi açıklama ile, psikanalizi görünürdeki anlamın içinde saklanmış bir anlamın çözülmesi kılan yorumun fiili çalışması arasındaki karmaşık bağları göz ardı edersek başımıza gelecek olan budur.

Metapsikolojinin önümüze koyduğu ikinci güzergâhın kökeninde "dürtülerin ruhsal sunumu" gibi zor bir kavram var. Kanıtlanmış olmaktan çok koyutlanmış olan ve bazen kestirmeden bulunmuş bir çözüm sayacağımız bu kavram, yeri doldurulmaz bir işlev görüyor: Dönüşlü düşünce zincirinde başlıca tutamağı oluşturuyor. Ben bu kavramı, dolaysız bilincin "bırakılması" hareketinin "yeniden alma" hareketiyle ters yöndeki bir hareket gibi, sahici *cogito*'nun eşiti olmaya çalışan bir "bilinçlenme"nin başlangıcı gibi, anlamın yeniden ele geçirilmesinin başlangıcı gibi göründüğü o geriye dönüş noktasına yerleştiriyorum.

Diyorduk ki, güç sorunu ile anlam sorununun örtüştüğü bir nokta var: Dürtünün ruhsal olan içinde kendisini "sunan" temsiller ve duygulanımlar tarafından işaret edildiği nokta bu. Gelecek paragrafta döneceğimiz duygulanım sorununu bir yana bırakalım ve Freud'un "dürtünün sunumları-temsilleri" adını verdiği bu sunumları ele alalım.

Freud diyor ki dürtü biyolojik varlığı açısından tanınamaz; ancak, ruhsal alana, sunum işaretiyle girer; bu ruhsal gösterge sayesinde beden "ruhta temsil edilir". Bu nedenle, bilinçdışı ile bilinç için aynı dili kullanmak olanaklıdır artık: Bilinçdışına ve bilince ait temsillerden söz edebiliriz; yönelimsel anlamlamalar arasındaki bir tür birlik, sistemler arasında –ayrım çizgisine karşın– bir anlam akrabalığını sürdürmektedir artık. Bu tezin hatırı sayılır kapsamı iki bölümlüdür. Birincisi: Ruhsal olan, bilinçli olma olgusuyla, kavrayışla tanımlanamaz; bu noktada,

ileride uzun uzun ele alacağımız Leibniz'ci iştah [*appétition*] ve algı kavramlarıyla olan akrabalık son derece aydınlatıcıdır ve Freudcu "dürtünün ruhsal sunumu" kavramını gayet savunulabilir bir duruma getirmektedir. İkincisi, bilinç ile bilinçdışı arasındaki anlam akrabalığı, ruhsal olanın, bu niteliğiyle, –ne denli uzak, ne denli zor olursa olsun– bilinçlenme olanağı dışında tanımlanamayacağını içerimlemektedir. Bilinçdışı sözcüğü, yerine *Bd.* kısaltması konulduğunda bile bilinç sözcüğüne olan göndermeyi barındırmaktadır; Freud'un gözlemine göre *Bewusstheit*, "bilinçlilik niteliği" ["*conscientiel*"], "tüm araştırmalarımızın hareket noktasını oluşturuyor"[8]; bu özellik, "ruhsal süreçlerin bize dolaysız bir biçimde verilen tek özelliği olarak, sistemler arasında ayrım yapılmasına hiç mi hiç elvermiyor," diyor ayrıca Freud: "Dolayısıyla, bilinç, sistemlerle de, bastırmayla da, basit bir ilişki içinde değildir." Belki ancak "bilinçli olanla ilgili semptomun öneminden kurtulmak"[9] olanaklı ve zorunludur; bilinçten vazgeçmek başlığı altında yaptığımız da budur. Ancak, "bilinçlilik niteliği" ne baskılanabilir ne de yok edilebilir. Gerçekten de, dürtünün ruhsal sunumu kavramı ancak bilinçli duruma gelme olanağı, bir görev olarak bilinçlenme açısından anlam kazanabilmektedir; şudur bu kavramın anlamı: dürtünün birincil temsilleri ne denli uzaklaşmış, türevleri ne denli çarpıtılmış olursa olsun, tümü de yine anlamın hükümranlık alanına aittir; ilke olarak, bilinçli ruhsallığın diline çevrilebilirler; kısacası psikanaliz bilince dönüş olarak olanaklıdır, çünkü bilinçdışı bir anlamda bilinçle aynı türdendir; bilincin saltık değil, göreli ötekisidir.

2. İD'İN GERÇEKLİĞİ, ANLAMIN ÜLKÜSELLİĞİ

İlk bölümde havada bıraktığımız yöntem tartışmasına dönüşlü düşünce içinde, daha doğrusu dönüşlü düşüncenin vazgeçmek ve yeniden ele almak biçimindeki ikili hareketi içinde yeniden girişmemiz olanaklı duruma geldi artık. Yorumbilgisel ve yerbetimsel-iktisadi kavramlarının içeriğine, iç tutarlılıkları ve tutarlı bir bilgibilim içinde bir arada bulunmalarının olanaklılığı açısından yeniden dönecek değilim. Daha özel olarak yerbetimsel-iktisadi kavramlara bağlanan "gerçeklik" belirtisine ve anlamlama, kasıt ve güdüle(n)me kavramlarının "ülküselliği" belirtisine odaklanacağım.

Freudculuk, bir bilinçdışı gerçekçiliği olmak istiyor: Freud bu açıdan bakarak bilinç önyargısı yüzünden "filozof"lar psikanalitik bilinç-

8. "Bilinçdışı", GW X, s. 271; SE XIV, s. 172; Fr. çev. *Métapsychologie* içinde, s. 104.

9. *Agy*, GW X, s. 291; SE XIV, s. 192; Fr. çev. s. 139.

dışı kavramlarının hakkını veremiyor diye yakınıyor. Haklı: ancak, psikanalizin olgularını metapsikolojinin temel kavramlarına tâbi kılarken hangi gerçekçiliği vaaz ettiğimizin ve uyguladığımızın saptanması sorunu hâlâ ortada. Bu, sözcüğün Kantçı anlamıyla eleştirinin işi; ve artık yerine getirilebilecek bir iş.

Freudcu yerbetimin bir bilinçdışı gerçekçiliği gerektirdiğinde kuşku yok; her tür erken ya da yanılsamalı bilinçlenme karşısında bilinçten vazgeçme, bilinci elden çıkarma ânını kabul etmemiz açısından, bu gerçekçiliği dönüşlü düşünce açısından bizim de onayladığımız doğrudur. Ancak, bilincimizden olan bu ayrılma, her tür bilinçten ayrılma değildir. Metapsikolojik kavramların fiili yorum çalışmasıyla olan bağı, ufukta deyim yerindeyse artık bilinçdışı "sahibi" bir bilince ilişkin bir göreliliğin değil, yorum çalışmasının oluşturduğu bilinç alanının bütününe ilişkin, yeni türden bir göreliliğin belirmesine yol açıyor. Ancak, bu yeni önerme tuzaklarla dolu; çünkü, bu çalışma ve bu alan, en azından ilke olarak, analistinki de içinde olmak üzere her tür özel öznellikten ayırt edilmesi ve öncelikle aşkın bir öznellik olarak, yani yorumun bağlı olduğu kuralların odağı olarak ele alınması önem taşıyan bilimsel bir bilince ait.

Bir anlamda kendi kendimizle, felsefe yapmakta olan bizle bağlantısını kestiğimiz, dolaysız bilincimizle bağları çözülmüş olan bu gerçekçilik, yerbetimi her tür gerçekçiliğin "içinde" oluştuğu yorumbilgisel alana bağlamadığımız sürece askıda kalıyor. Ancak, Freudcu gerçekçiliğin dönüşlü düşüncenin ilerlemesi açısından temsil ettiği yararı sıfıra indirmek istemiyorsak, bu bağı iyi anlamamız gerekir. Bu gerçekçilik bizim gözümüzde bir doğalcılığa düşüşün temsilcisi değil, dolaysız kesinliği elden çıkarışın temsilcisi, narsizmimizin gerilemesi ve hezimete uğramasıydı; şimdi söyleyeceğimiz ise bu aynı narsizmin sinsi bir rövanşı değil, yeni bir bilinç niteliğinin tanıtılması [*promotion*] olmak zorunda. Bu tanıtım, bilinci elden çıkarmanın sonucu ve sağladığı yarardır; sonradan, yerbetimsel gerçekliğin yorumbilgisel bilinç koşuluna bağlı olduğu keşfedilmiş olsa bile.

Bu durumun şaşırtıcı bir yanı yok; hiç de kısırdöngüye benzemiyor. Genel olarak, her bilimsel girişimin önceden varsaydığı deneysel gerçekçilik ile, her olgular biliminin geçerliliğiyle ilgili her tür bilgibilimsel düşüncenin bağlı olduğu eleştirel idealizm arasındaki ilişkinin belirgin özelliği budur. Dolayısıyla, yerbetimin gerçekçi kavramlarına yönelik bir eleştirinin bizi analiz edilen öznenin bilincine götürmemesi gerekir, yoksa kararlı bir biçimde sırtımızı döndüğümüz dolaysız bilinç yönünde geri adım atmış oluruz; kuşkusuz, analiz her zaman *bu bilinç açısından* birer anlam bilmecesi olan, bu bilince *göre* olan semptomlardan, analiste sunduğu düş anlatılarından yola çıkar. Bu doğru

ama, en önemli nokta değil; önemli olan, bu dolaysız anlamın, daha doğrusu anlam kaosunun askıya alınması ve görünürdeki anlam ile ondaki anlamsızlığın bizzat analitik çalışma tarafından oluşturulan çözme alanına taşınmasıdır. Bu askıya almayı ve taşımayı olanaklı kılan ise yerbetimdir. Bu durumda gerçekçi kavramlara ilişkin tek olanaklı eleştiri, söz konusu kavramları –Kantçı *aşkın çıkarsama* anlamında– "çıkarsayan", yani onları yeni bir nesnellik ve anlaşılabilirlik alanını düzenleme güçleri temelinde gerekçelendiren bilgibilimsel eleştiridir. Bana öyle geliyor ki eleştirel düşünceyle daha çok yakınlık kurulsaydı bilinçdışının ve genel olarak da yerbetimin gerçekçiliğiyle ilgili skolastik tartışmaların çoğundan tasarruf edilirdi: Etkenler gerçekçiliği (bilinçdışı, önbilinç, bilinç) ile anlam ve anlamsızlık idealizmi arasında seçim yapmak gerekiyor sanki. Kant fizik konusunda bize deneysel bir gerçekçilik ile aşkınsal idealizmi birleştirmeyi öğretti; öznel ya da ruhbilimsel değil de "aşkınsal" diyorsam bilerek diyorum; öznel ya da ruhbilimsel denmesi ancak fazla iyi niyetli olup "yerbetim"in sonucunu ve yararını fazlasıyla erken iptal eden bir kuram için söz konusu olabilirdi. Kant'ta bu birleşme doğa bilimleri içindi; bize düşen ise onu, kuramın geliştirilen olgular açısından kurucu bir rol oynadığı psikanaliz için işletmek oluyor.

Bir yanda deneysel gerçekçilik. Bunun birden çok anlamı var:

1. Metapsikoloji isteğe bağlı, sonradan olma bir yapı değil; bir ideoloji ya da spekülasyon da değil; kaynağını Kant'ın "belirleyici deneyim yargıları" adını verdiği şeyden alıyor; yorumun alanını belirliyor. Dolayısıyla, yöntem ile öğretiyi birbirinden ayırmaktan, öğretiyi bırakıp yöntemi almaktan vazgeçmek gerekir. Burada öğreti yöntemdir.

2. Analiz, kendi çözme girişiminin sonunda, katmanbilgisi ve arkeoloji ile aynı biçimde gerçekliğe ulaşıyor. Karşılaşılan, bulunan bu gerçeklik, bizi pek çok açıdan, en önce de sona eren bir analizin gereği olarak şaşırtıyor. Filanca düşün yorumu sonul bir temele ulaşıyor sonuçta ve orada duruyor; Freud'un sonlandırılabilir analiz konusundaki sözünü[10] ben böyle anlıyorum; bir an gelir, analiz sona *erer*, çünkü şu değil *bu* gösterenlere ulaşılmıştır: Analizin ulaştığı son, filanca dilsel zincirin değil, *bu* dilsel zincirin olgusal varlığıdır.

3. Böyle bir ruhsal yapılanmanın gerçekliği tekildir ama, aynı zamanda tipiktir: Yorumun olanaklılığı, düzenli olarak aynı bağlılaşımlara, aynı gösteren parçalarına geri dönülmesinden ileri gelmektedir; bu geri dönüşler önceden oluşmuş bir tipiğin içinde yine önceden oluşmuş bir tür sözlüktür; "ben" düşünmeden önce anlam "vardır"; *o [id]* konu-

10. "Sonlandırılabilen Analiz, Sonlandırılamayan Analiz", GW XVI, s. 59-99; SE XXIII, s. 216-53; Fr. çev. *Rev. fr. de psa.*, XI, no. 1, 1939, s. 3-38.

şur. Dolayısıyla, analiz sonlandırılabilir niteliktedir, çünkü ayırt edilebilen *bazı* tekil yapılanmalar ayırt edilebilmektedir; ama tekil olanın o değil de bu olarak ayırt edilebilmesinin nedeni, tekilliğini, olası bileşim bolluğunu sınırlayan tiplerin içinden kesip almasıdır. Demektir ki "sonlandırılabilir" kavramına sonlu bileşimler düzeni kavramını eklemek gerekmektedir. Böylelikle analizin aynı zamanda hem sağlamasını yapıp hem de önceden varsaydığı bir belirlenmiş yapı fikrine yöneliyoruz.

4. Freudcu gerçekçilik, anlamın tekilliğinden ve tipik yapıların sonlu sayısından da fazla olmak üzere, bilinçdışı sistemin tâbi olduğu yasaların mekanikliğine dayanıyor; Freud'un gözünde betimleyici bakış açısından sistematik bakış açısına geçişi haklı çıkaran da bu sistemin tâbi olduğu yasalar ile bilinçli etkinliğin tâbi olduğu yasalar arasındaki farktır. Benim kendimle de mekanizma olarak karşılaştığım "başka yasallığa geçme" durumu, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde betimlediği duruma benziyor; anlama yetisi bir "ihtiyaç varlığı" olarak insanın etkinliğini kavradığında bunu zorunlu bir mekanizma olarak, dış gerçeklik olarak gerçekleştiren bir sistem içinde ele alır. Şöyle diyor Hegel: "Siyasal iktisat, hareket noktası bu görüş olan bilimdir."[11] Siyasal iktisatla olan bu karşılaşma rasgele değil, çünkü yerbetimsel çerçeveyi dolduran, bir dürtüler iktisadıdır. İktisadi modelin dayattığı doğalcı görüş benimsenmez ve onun getirdiği anlaşılabilirlik türü onaylanmazsa, analitik yöntem de uygulanamaz; keşfin tüm gücü önce bu modelden kaynaklanır. Bu nedenle, analizin salt dilsel çevirisi bana Freud'un önerdiği temel güçlükle yüzleşmekten kaçınmaktır gibi görünüyor; Freud'un doğalcılığı "iyi temellendirilmiş"* bir doğalcılıktır, temellendiren ise, ele alınan güçlerin ve mekanizmaların "şey" olma, yarı doğa olma yönüdür. Bu noktaya kadar gidilmemesi durumunda er ya da geç dolaysız bilincin önceliğine dönülecektir.

Ama tam da bu gerçekçiliğe kadar gitmek gerektiği içindir ki aynı zamanda şu soruyu sormak gerekiyor: Hangi gerçeklik? Neyin gerçekliği? Burada, yerbetimin öğrettiği şeye tıpa tıp uymak gerekir. Yerbetim yoluyla bilinebilen gerçeklik, dürtülerin kendilerinin gerçekliği değil, ruhsal sunumlarının gerçekliğidir. Deneysel gerçekçilik, bilinemez olanla değil, bilinebilir olanla ilgili bir gerçekçiliktir; psikanalizde bilinebilir olansa, dürtünün biyolojik varlığı değil, ruhsal sunumlarının varlığıdır. Şöyle diyor Freud:

* Paul Ricoeur'ün bu iki sözcüğü tırnak içine almasının nedeni, bu Fransızca sözün (*"bien fondé"*) aynı zamanda "haklı" anlamına gelmesi olmalıdır. "İyi temellendirilmiş" biçimindeki çeviri gerçekte sözcüğü sözcüğüne bir çeviri oldu ama, bağlam ve tırnaklar yazarın bunu (ve okumakta olduğunuz dipnotu) talep ettiğini gösteriyor. (ç.n.)

11. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, par. 189, Fr. çev. Gallimard, s. 157.

Dürtü hiçbir zaman bilincin nesnesi olamaz; bilincin nesnesi olabilecek olan yalnızca dürtüyü sunan temsildir. Dürtü bilinçdışında yalnızca temsil yoluyla hazır bulunabilir. Dürtüler temsillere bağlı olmasa ya da kendilerini duygulanımsal biçimleriyle açığa vurmasa onlar hakkında hiçbir şey bilemezdik.[12]

Demektir ki Freudcu yerbetime özgü olan gerçekçilik önce dürtülerin "ruhsal sunumları"yla ilgili bir gerçekçiliktir; aynı gerçeklik belirtisi azar azar analizin temsile bağladığı her şeyi kapsayacak biçimde yaygınlaştırılacaktır; böylelikle duygulanım yükü, bu yük ile temsil sunumları arasında varlığını ayırt ettiğimiz bağlar sayesinde yerbetimde de yerini bulan bir gerçekliğe dönüşmektedir: "Bilinçdışının temeli, yatırımlarını boşaltmak isteyen dürtü sunumlarından, başka bir deyişle arzu itkilerinden oluşmuştur"[13]; yerbetimsel bakış açısından iktisadi bakış açısına, aynı gerçekçi düzeye geçişe olanak veren de bu bağdır. "Yatırımlar" ve diğer tüm "iktisadi" işlemler ancak bu temsiller ile nicel yönü oluşturan duygulanım yükü üzerinden ayırt edilebilir, tanınabilir, adlandırılabilir. Freud'un, en gerçekçi metinlerinde bile "dürtülerin gelgitleri"ni, dürtü "sunumları"nın gelgitleri olarak sözcelemeye dikkat etmesinin nedeni budur. "Bastırma esas olarak *Bd.* ve *Öb.* (*B.*) sistemlerinin sınırlarında, temsilleri etkileyen bir süreçtir."[14] Bu gerçekçilik, dürtülerin kendileriyle değil de "sunum"larıyla ilgili olması nedeniyle, aynı zamanda bilinmesi, sözle anlatılması, kavranması olanaksız olanın değil, bilinebilir olanın gerçekçiliğidir. İki metni bir arada ele almak gerekiyor: Birincisi Freud'un "dürtüler kuramı, deyim yerindeyse, bizim mitolojimizdir"[15] dediği, diğeri ise, "İç nesne, dış dünyadan daha az bilinebilirdir"[16] dediği metin. Bu ikincisi tam olarak Kant diliyle konuşmasıyla dikkat çekiyor; metnin yer aldığı bağlamı saptayalım: Kant, denir bu metinde, dış dünyayla ilgili algıyı düzeltmiş ve bize "algımızı, bilinememesine karşın algılanan şeyle özdeş saymamayı" öğretmiştir; şaşırtıcı bir metindir bu, çünkü bilinemez olanı dışarıya, şeyden tarafa itmektedir; şöyle devam eder metin:

aynı biçimde, psikanaliz de bize, bilinçle gerçekleştirilen algıyı, nesnesi olan bilinçdışı ruhsal sürecin yerine koymamayı öğretir. Tıpkı fiziksel olan gibi, ruhsal olan da gerçeklikte bize göründüğü gibi olmak zorunda değildir. Yine de iç algıyı düzeltmenin dış algıyı düzeltmekten daha az rahatsızlık verdiğini, iç nesnenin dış dünya kadar bilinemez olmadığını keşfetmekten haz duyacağız.[17]

12. "Bilinçdışı", GW X, s. 276; SE XIV, s. 177; Fr. çev. s. 112.
13. *Agy*, GW X, s. 285; SE XIV, s. 186; Fr. çev. s. 129.
14. *Agy*, GW X, s. 279; SE XIV, s. 180; Fr. çev. s. 118.
15. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 101; SE XXII, s. 95; Fr. çev. s. 130.
16. "Bilinçdışı", GW X, s. 270; SE XIV, s. 171; Fr. çev. s. 102.
17. *Agy.*

Bunu dedikten sonra geriye kalıyor bu "gerçekliği", yorum işlemleri ağına eklemlemek ve bunun yalnızca "tanılanmış"[18] bir gerçeklik olarak var olduğunu göstermek. Bilinçdışının gerçekliği mutlak değil, kendisine anlam kazandıran işlemlere göredir. Üç derecelidir bu görelilik; biz bunları en nesnel olandan en öznel olanına doğru sıralayacağız; istenirse, en bilgisel olandan en ruhsal olana doğru da denebilir.

1. Birinci yerbetimdeki bilinçdışı, sözgelimi önbilinç sistemi içindeki bilinçdışı "türev"lerinden hareketle bu türevlerin bilinçdışı sistem içindeki "köken"lerine inilmesine olanak veren çözme kurallarıyla ilgilidir. İyi anlaşılması gereken görelik budur: Bu görelik, yorumcunun yapacağı, kaba ruhsal anlamıyla basit bir yansıtma işlemine indirgenemez; yerbetimin gerçekliğinin, salt bilgibilimsel anlamda, yorumbilgisi "içinde" oluştuğu anlamına gelen bir göreliktir bu. Bilinçdışı kavramı, "türev"in (*Öb.*) "köken"e (*Bd.*) iniş hareketi içinde tutarlılık kazanıyor, gerçeklik belirtisi sınavını da ancak böyle geçiyor. Bu söylediğimiz asla bilinçdışının, ilgili öznenin bilinci açısından gerçeklikte var olduğu anlamına gelmez; bilinçdışında "bulunan" bu bilinç göndermesinin askıda tutulup aradaki ilişkinin kesilmesi gerekmektedir önce; ancak, bu askıya alma işlemi başka bir göreliliği, yerbetimin "öznelci" değil, bilgibilimsel olan göreliliğini ortaya çıkarıyor: Gösterge, semptom ve belirtilerin, analiz yönteminin, açıklama modellerinin hep birlikte oluşturdukları yorumbilgisel yapılanmayla ilgili bir görelilik bu.

2. İkinci dereceden (özneler arası) bir görelilikten ancak nesnel görelilik –demek istediğim, kişi olarak analiste değil, bizzat analizin kurallarına göre oluş– adı verilebilecek olan bu birinci dereceden göreliliğin içinde ve bu görelilikle ilgili olarak söz edilebilir: Analitik yorum yoluyla bilinçdışına göndermede bulunulan olgular önce bir başkası için önem taşır; analistin bilinci olan bu tanık bilinç, yerbetimsel gerçekliğin "içinde" oluştuğu yorumbilgisel yapılanmanın bir parçasıdır. Saptamalara tüm anlamlarını verebilecek bir durumda değilizdir; çift halindeki bu oluşumun izleklestirilebilmesi için uzun bir yol vardır daha alınacak; şimdilik ancak analizin tâbi olduğu nesnel kurallar çerçevesindeki bilgibilimsel anlamları anlayabiliriz. Analist burada yalnızca oyunun kuralını uygulayan kişi olarak bulunur, henüz, birinin bilincine ait hakikatin diğerinin bilincinde bulunduğu ikili bir ilişki için-

18. "Tanı" ve "tanılanmış gerçeklik [*réalité diagnostiquée*]" kavramlarına Freudcu bilinçdışı ile ilgili ilk yorum önerimde başvurmuştum (*Le Volontaire et l'Involontaire*, s. 350-84). Kavramı burada yeniden ele alıyorum ama, Freudcu gerçekçilik ile doğalcılığı gerekçelendirmek konusunda daha fazla kaygı güderek. Bu yorum, Politzer'in (*Critique des fondements de la psychologie*, I. *La psychologie et la psychanalyse*, Rieder, 1928) ve J.-P. Sartre'ın yorumuyla ("La psychanalyse existentielle", *L'Être et le Néant* içinde, P.U.F., 1943) karşılaştırılabilir.

deki muhatap olarak değil; bu anlam ancak analizden geçenin bizzat kendisinin bilinçli duruma gelen olarak ortaya çıkmasıyla belirecektir, bilinci ayraç içine alınıp anlamın kökeni olması reddedilmiş bir analiz nesnesi olarak değil yalnızca. Bilinçdışı –ve genel olarak yerbetimde düzene sokulan gerçeklik–, gerçeklik olarak bir başkası tarafından, yorumun kurallarına göre geliştirilir demekle yetinelim. Buradaki tanılama ilişkisinin, diyalog ve iki bilinç arasındaki mücadele yoluyla tek bir varlığı bilinçlenme yoluna sokan tam ve somut bir tedavi ilişkisine göre ne kadar soyut olduğu konusunda ileride yeterince konuşacağız. Düşünme çabamızın bu aşamasında söyleyebileceğimiz şey, bilinçdışıyla ilgili tezlerin nesnel içeriğini netleştirmeye yetecektir. Verili bir bilince "ait" bir bilinçdışının olması ancak yorumbilgisel kurallara göre ve bir başkası için olanaklıdır; bunun yanında, söz konusu ilişki ancak bu bilinçdışına "kendi" bilinçdışı olarak "sahip" olan bilincin elden çıkarılması durumunda ortaya çıkmaktadır.

3. Son olarak, kendi düzeyinde yine kurucu olmakla birlikte yalnızca öznel olan üçüncü bağımlılık biçimi de ancak bu çifte görelilik içinde anlaşılabilir: Sözünü etmek istediğim, psikanalitik gerçekliğin aktarım dilindeki oluşumudur. Analistin tekilliği burada vazgeçilmez bir gönderme kutbu olarak boy gösteriyor; analizde söz konusu olan her neyse onun anlamının tutarlılık kazandığı aktarımın kışkırtıcısı, muhatabı ve belirli bir noktaya kadar da yönlendiricisi, böyle olabilen analisttir. Burada olumsallığın ve öngörülemezin sınırındayız; ancak, rastlantısal bir etmen değil söz konusu olan: Aktarım, bir tedavi kazası olmayıp, tedavinin tutması gereken yoldur; bununla birlikte her seferinde benzersiz bir ilişki biçimini alır. Aktarımdan söz edilebilmesi için, hesaba kitaba gelmez bir olay değil, düzenleyici bir epizot gereklidir. Öğretme nesnesi olan, bu düzenleyici epizottur; aktarımın kendisi öğretilir ve öğrenilir; hesaba kitaba gelmeyen ise analistin tekil şahsıyla olan karşılaşmadır: Bu ne öğretilebilir, ne de öğrenilebilir. Düzenleyici epizot, hesaba kitaba gelmeyen olaydan ayrılamaz kuşkusuz; ancak, analizin sözünü ettiği ruhsal "gerçekliğin" ilgili olduğu yorumbilgisel yapılanma içinde –ikinciden soyut bir biçimde ayrılmış olarak– ilk gözüken de bu epizottur.

Deneysel olmayan, dürtü sunumlarıyla ilgili olmayan –sonul anlamı, sona ermiş bir analizde geliştirildiği biçimiyle bilinçdışına yansıttığını düşünen– safyürekli bir gerçekçilik karşısında bu akıl yürütmeler gerekli göründü bana. Böyle bir durumda psikanaliz en kötüsünden bir mitolojiye dönüşecektir, çünkü bilinçdışını düşündürmekten ibaret bir duruma gelecektir. "İd" sözcüğünün anlatım gücü, bilinçdışına bir bilinç vermek, bilinci bilinç içinde ikiye çıkarmak üzere geri gelebilecek

olan bu safyürek gerçekçilikten –bilinçdışı teriminden de daha çok– koruyor bizi. Bilinçdışı id'dir; başka hiçbir şey değil.

Bilinçdışını, rastlantısal değil temelli ve dolaysız olarak yorumbilgisel yapılanmayla ilişkilendirmekle, etkenlerin gerçekliğiyle ilgili tezlerin hem geçerliliğini hem de sınırlarını tanımlamış oluyoruz; psikanalitik kavramlar üzerine bir eleştiri çalışması yapıyoruz; eleştiri, yani anlamın içeriğini gerekçelendirme ve oluşumlarının kısıtlarını aşan yayılma iddialarını sınırlama. Söz konusu kısıtlar aynı zamanda yorumbilgisel yapılanmaların, yani şunlardan oluşan bütünün de kısıtlarıdır: 1) yorum kuralları, 2) analizin özneler arası durumu, 3) aktarım dili. Yerbetim, bu oluşum alanının dışında hiçbir anlam taşımamaktadır.

Dolayısıyla, özetle, "id'in gerçekliği, anlamın ülküselliği" diyoruz. Eleştirel yorumbilimciye düşünme olanağı sağlaması açısından, id'in gerçekliği. Anlamın, ancak analiz bittiğinde anlam olabilmesi, analiz deneyimi içinde, aktarım dili yoluyla geliştirilmesi açısından, anlamın ülküselliği.

3. ARKEOLOJİ KAVRAMI

Demektir ki ben Freudcu metapsikolojiyi bir dönüşlü düşünce serüveni olarak anlıyorum; seçtiği yol bilinçten vazgeçmektir, çünkü görevi bilinçli duruma gelmektir.

Ancak, bu serüvenden yaralı bir *cogito* çıkıyor: Kendi kendisini koyutlayan, ama kendi kendisine sahip olamayan bir *cogito*; kendi kökensel hakikatini ancak güncel bilincindeki yetersizliğin, yanılsamanın, yalanın itirafı içinde ve bu itiraf yoluyla anlayabilen bir *cogito*.

Şimdi bir adım daha atıp artık yalnızca bilincin yetersizliği gibi olumsuz terimlerle değil, aynı zamanda kendimi koyutladığım, kendimi koyutlanmış durumda bulduğum arzu konumunun olumlu terimleriyle de konuşmak gerekiyor. Şimdi öznenin arkeolojisi başlığı altında açıklığa kavuşturmamız gereken, "*cogito*"nun temelindeki "*sum*"un önceki konumudur.

Dönüşlü düşünce biçemiyle Freudculuğun yalnızca yerbetimini değil, iktisadını da elden geçirmemiz gerekiyor. Yerbetimsel bakış açısını, dönüşlü düşüncenin sahte bilincin büyüsüne karşılık verirken başvurduğu vazgeçme taktiğiyle gerekçelendirmiştik. Bu düşüncenin ana zorluğu yönünde ilerlerken, iktisadi bakış açısını da öznenin arkeolojisine uygun düşen söylem olarak gerekçelendirmeyi deneyeceğiz.

Freud okumamızın giriş bölümünden itibaren şu anki tartışmaya bir tür hazırlık olarak şimdi bir dönüşlü düşünce felsefesine sıkı sıkıya bağlamaya çalışacağımız izleği şöyle bir ortaya atmıştık. Demiştik ki,

belki de, güçten dile geçiş olanağı, ama aynı zamanda gücü dilde bütünüyle yeniden yakalamanın olanaksızlığı, hep arzunun konumunda yatmaktadır.

Şimdi düşüncemizin izleğini bu olanakla olanaksızlık arasındaki bağın oluşturması gerekiyor. Şimdiye değin, iktisadi bakış açısı bize bir model, yani bilgibilimsel işlevi dolayısıyla haklılık kazanan bir çalışma varsayımı gibi göründü; ancak, dönüşlü düşünceyle olan ilişkisi bilincin elden çıkarılması diye adlandırdığımız olumsuz ilişkiden ibaret kaldığı sürece iktisadi modelin seçilmesi de dönüşlü düşünce hareketinin dışında kalıyor. Şimdi ortaya çıkarılması gereken, bu iktisadi modelle, bundan böyle dönüşlü düşüncenin arkeolojik uğrağı adını vereceğim şey arasında derin bir uyumluluk ilişkisi bulunduğudur. Böyle bir durumda iktisadi bakış açısı yalnızca model değil, hatta bakış açısı da değil, şeylere ve insana ilişkin bütün bir görüş oluyor, çünkü kendiliğe ilişkin anlayışta böylesine kökten bir altüst oluş bir modelin içine hapsedilemez ve basit bir yöntemsel seçişten hareket edemez. Kendi payıma Freudculukta, eskil olanın açığa çıkışını, her zaman daha öncesinin belirişini görüyorum. Freudculuk böylece romantik yaşam ve bilinçdışı felsefesi içindeki bazı eski kökleri koruyor ve her zaman yeni kökler salıyor orada. Freud'un tüm kuramsal yapıtı *zamansal* içerimleri açısından yeniden ele alınabilir; böyle bir durumda görülecektir ki bu yapıtı kurcalayan izlek, önceden olanlardır, evveliyattır.

Bu gelişmenin melodik birimi *Düşlerin Yorumu*'ndaki ünlü VII. Bölüm'ün gerileme kavramıdır denir. Bunu uzun uzun çözümledik; bu zor bölümün yapısı konusuna, ruhsal aygıt şemasının mecazilik ya da gerçekçilik niteliğine ya da 1900 tarihli yerbetim ile babanın baştan çıkarması biçimindeki çocukluk sahnesi anlayışı arasındaki bağa yeniden dönecek değilim: Doğrudan doğruya tüm bu yapının zirvesi gibi görünen noktaya gideceğim. Gösterdiğimiz üzere bu şema, tersine çalışan, "ilerleyici" değil, "gerileyici" yönde işleyen aygıtın aykırılığını anlamaya yönelikti. Arzuların yerine getirilmesi, düşleri oluşturan şey olarak, üç yönden gerileyicidir: brüt imge malzemesine dönüş olması; çocukluğa dönüş olması; devindirici yönde ilerlemek yerine ruhsal aygıtın algısal kutbuna doğru yersel dönüş olması. Freud şu gözlemde bulunuyor: "Bu üç gerileme türü temelde aynı, çoğu durumda da birleşiktir, çünkü zaman açısından daha eski olanı aynı zamanda biçimsel açıdan en ilksel olanıdır ve algı ucuna en yakın ruhsal yerde bulunur."[19] Sonuçta yerbetimsel açıdan gerileyici olan nitelik, bir model söz konusu olduğunda, gerilemenin diğer iki biçimini, yani bir yanda imgeye, sahnede gözük-

19. *Düşlerin Yorumu*, GW II/III, s. 554; SE V, s. 548; Fr. çev. s. 451 (299), 1914'te eklenmiştir.

meye, yanılsamaya dönüşü, diğer yanda da zamansal gerilemeyi anlatmaya yarar. Bu son iki gerileme biçimi de kendi aralarında yakından ilişkilidir; Freud, "Düş düşüncelerinin dokusu, gerileme sırasında çözülür ve hammadde haline döner,"[20] diyor. Öte yandan, biçimsel gerilemeye verilen başka bir ad olarak bu bozuşma, düşünceden imgeye dönüş, geçmişe dönüşün hizmetindedir, çünkü sansür nedeniyle, "düş düşüncesi"nin bu yanılsamalı değişmeceli temsilden başka çıkışı yoktur: "Bu anlayışa göre düşler bir çocukluk sahnesinin, yeni bir alana aktarılarak değişikliğe uğratılmış eşdeğerleridir; çocukluk sahnesi kendisi olarak yeniden görünmeyi gerçekleştiremez ve düş olarak görünmekle yetinmek zorundadır."[21] Sonuçta güç kazanan anlam, gerilemenin zamansal anlamıdır: "Kısacası düşler, düş görenin ilk durumuna olan bir gerileme örneği, çocukluğunun, o çocukluğa egemen olmuş itkilerin ve kendini ifade tarzlarının yeniden canlanmasıdır."[22] Freud bu görüşünü genişleterek şunları ekliyor: "Düşlerde insanlığın artık doğrudan ulaşamadığımız ilksel bir çağının sürdüğünü söyleyen Nietzsche'nin sözlerindeki tüm haklılığı duyumsuyoruz. Düşleri çözümleyerek insanın eskil kalıtını tanımayı, doğuştan gelmiş olan ruhsallığı keşfetmeyi umabiliriz."[23] *Düşlerin Yorumu*'na sonuçta bu vurgunun egemen olduğunu, kitabın şu son satırları da doğruluyor: "Düşler geleceğin bilinmesini sağlayabilir mi?" sorusuna, "Söz konusu bile olamaz böyle bir şey," diyerek kesin bir yanıt veriyor Freud; düşler bize gerçekleşmiş arzularımızı göstererek geleceğe götürüyorsa, bu gelecek "geçmişin imgesini taşıyan yok edilmesi olanaksız arzuya göre modellenmiş"tir.[24] *Düşlerin Yorumu*'nun son sözü, "geçmiş" oluyor demek ki. Tüm bu tartışmanın altında yatan tez, hiçbir arzunun –düşlerin bekçilik yaptığı– uyuma arzusunun bile, ancak bilinçdışımızın "deyim yerindeyse ölümsüz olan ve yok edilemeyen arzular"ıyla birleşmeden etkili olamadığıdır.

Freud'un tüm yapıtı –yani elbette *Metapsikoloji*, ama aynı zamanda, tekil bir felsefi ton kazanan kültür kuramı– bu ipucuyla okunabilir. Ben, eskillik kavramı konusunda *Metapsikoloji Yazıları*'nda izlekleştirilmiş olan sınırlı, doğrudan düşlerden ve nevrozlardan çıkarılmış anlayış ile, genelleşmiş, psikanalitik kültür kuramından örneksemeyle çıkan eskillik anlayışını birbirinden ayıracağım.

Sınırlı bir arkeoloji çerçevesinde kalarak başlayalım.

Freudculukta "derin"in, "uçurum gibi"nin bir anlamı varsa, bu anlam zamansal boyutta, daha doğrusu bilincin zamansallaştırılması işle-

20. GW II/III, s. 549; SE V, s. 543; Fr. çev. s. 447 (296).
21. GW II/III, s. 552; SE V, s. 546; Fr. çev. s. 448 (297).
22. GW II/III, s. 554; SE V, s. 548; Fr. çev. s. 451 (299), 1919'da eklenmiştir.
23. *Agy.* 24. GW II/III, s. 626; SE V, s. 621; Fr. çev. s. 505 (337).

vi ile bilinçdışının "zamandışı" niteliği arasındaki bağlantıda yatıyor. Zaman zaman, yerbetimin ilk işlevinin de arzunun farklı derinlik derecelerini, yok edilemediği son noktaya kadar simgeleyerek birbirinden ayırmak olduğunu söyledik. Sözgelimi, yerbetim de, yok edilemezlik niteliğinin eğretilemeli resmi olarak, iktisadın hizmetindedir: "Bilinçdışında hiçbir şey bitmez, hiçbir şey geçmez ve unutulmaz." Bu formüllerde, "Bilinçdışı" konulu denemedekilerin bir ön biçimini görmekte haklıydık. O yazıdaki eskillik her tür dürtü enerjibiliminden daha uzağa gitmekte, bir uçurum niteliğini almaktadır: "Bilinçdışının temeli, enerjilerini boşaltmak isteyen dürtü sunumlarından oluşmuştur..." Ve şöyle devam ediyor Freud: "Bu sistemde ne değilleme var, ne kuşku, ne de kesinliğin dereceleri; tüm bunlar *Bd.* ile *Öb.* arasındaki sansürün çalışmasıyla giriyor işin içine." Ve işte bizim için en önemli olan nokta: "*Bd.* sisteminin süreçleri *zamanın dışındadır*, yani zamana göre düzenlenmemişlerdir, zamanın geçişiyle sıraları değişmez, kısacası zamanla hiçbir ilişkileri yoktur. Bir kez daha söyleyelim, zamansal ilişki, *B.* sisteminin çalışmasıyla bağlantılıdır." Bu bildirimle şunu birbirinden ayırmak olanaksızdır: "*Bd.* süreçler de *gerçekliği* bundan daha fazla dikkate alıyor değildir; haz ilkesine tâbidir onlar." Tüm bu özellikler bir blok olarak ele alınacaktır: "*çelişki yokluğu, birincil süreç..., zamandışılık ve dış gerçekliğin yerini ruhsal gerçekliğin alması*".[25] Metapsikolojinin artık bir model üstünde çalışmaktan ibaret olmayıp, Freud'un varoluşun derinliklerinde Schopenhauer, von Hartmann ve Nietzsche ile buluştuğu bir nüfuz etme ve dalma hareketi olduğu izlenimine kapılmamak elde değil.

Bu metinde Freud'un, bilinçdışındaki zamandışılığa salt zamansal açıdan daha önce olmaktan öte bir anlam vermeye hazır gibi görünmediği doğrudur; aynı yazının VI. Bölüm'ünün sonunda şunları yazar: "Bilinçdışının içeriği ruhsal açıdan bir ilksel topluluğa benzetilebilir. İnsanda atacıl bir ruhsal yapı, hayvanlardaki içgüdüye (*Instinkt*) benzer bir şey varsa, bilinçdışının çekirdeğini oluşturan odur."[26]

Ancak, Freud etkenler kuramının üstünde oynadıkça, zamanın metapsikolojisi de durmadan sıradan bir evrimciliğin çerçevesinden dışarıya taşıyor. 1914 tarihli denemede bilinçdışı konusunda söylenen, şimdi id'e taşınmıştır; "zamandışı" olan, id'dir şimdi. Oysa, Groddeck'ten (*Das Buch von Es*) alınma olan (Groddeck'in de Nietzsche'den esinlendiği) "id" teriminin bile, enerjibilimin bir başına tüketemeyeceği kadar çok yankısı vardır. Söz konusu olan, yalnızca bir karşı-görüngübilim değil, tersine çevrilmiş bir kişiler dışı ve yansız görüngübilimdir; tem-

25. "Bilinçdışı", GW X, s. 285-6; SE XIV, s. 186-7; Fr. çev. s. 129-31.
26. GW X, s. 294; SE XIV, s. 195; Fr. çev. s. 144.

sil ve itkilerle dolu, hiçbir zaman bir *düşünüyorum* olmaksızın *konuşuyor* gibi bir şey olan, kendini özlü sözlerde, anlamlı vurgu değişikliklerinde, düşlerin ve şakaların söz sanatlarında gösteren yansızlıktaki bir görüngübilim. Zamanın dışındaki diyar, mevsimsiz düzen, böyle.

Freud *Yeni Konferanslar*'da bizim bu diyarı yalnızca sınırından gördüğümüzü söylemekten çekinmiyor: "Kişiliğimizin karanlık, nüfuz edilmesi olanaksız kısmıdır bu ve hakkında bildiğimiz pek az şeyi de ancak düş çalışması ile nevrotik semptomların oluşumunu inceleyerek öğrendik."[27] Yalnızca "bazı benzetmeler id'le ilgili bir fikir edinmemizi sağlıyor; ona kaos diyoruz, kaynar kazan dolusu itkiler diyoruz."[28] Burada tanrının kozmos biçiminde düzene soktuğu *khora*'dan söz eden Platon'u dinler gibi olmuyor muyuz? Freud bu bağlamda yeniden bilinçdışının zamandışılığına ilişkin eski bildirimlerine dönüyor ama, yarı metafizik bir vurguyla:

> İd'de zaman temsiline denk düşen hiçbir şey yok; zamanın akışına ilişkin tek belirti yok ve son derece şaşırtıcı, felsefi açıdan incelenmeyi gerektiren bir şey olarak, zaman içerisinde ruhsal süreçteki değişikliği gösteren hiçbir şey yok. İd dışında hiçbir zaman ortaya çıkmamış olan arzular, tıpkı bastırma sonucu gömülü kalmış izlenimler gibi, fiilen ölümsüzler ve yıllar sonra, oldukları gibi bulunabiliyorlar. Bilince getirilip geçmişteki yerlerinin saptanması ve yatırımdan yoksun bırakılmaları ancak analiz çalışmasıyla olabiliyor. Psikanaliz tedavisinin iyileştirici etkisi kısmen bu sonuca bağlı. Bastırılmış olanın zaman içinde dönüşüme uğramadığı olgusunu yeterince öne çıkarmış olmadığımızı savunmakta ısrarlıyım. En derin bilgilere doğru nüfuz eden yol burada karşımızda duruyor gibi; ne yazık ki ben kendim de bu yönde pek fazla ileri gidemedim.[29]

Bu ifadelerin, yapıtlarının bütünü üzerine düşünmekte olan yaşlı bir adama ait olduğunu ve o yapıtların felsefi niteliğini vurguladığını unutmayalım; bu son bölümlerde *Yeni Konferanslar*'a fazlaca göndermede bulunmamızın nedeni budur. Bilinçdışının *zeitlos* –zamanın dışında olma– niteliği artık insanla ilgili bir görüşe ait; arzunun aşılamaz niteliğinden söz etmenin olanaklı olduğu bir görüş. *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ü gerçekten kâhinceymiş demek: Kartal bakışı, düş çalışmasındaki tuhaflığın (*Befremdendes*) esasını bir anda ayırt edebilmiş; ikincil sürecin birincile göre her zaman geç kalması, birincil sürecin en baştan itibaren verili bulunması ve ikincil süreçteki gecikmenin

27. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 80; SE XXII, s. 73; Fr. çev. s. 103.

28. *Agy.*

29. *Agy.* Freud'da gerileme ve zaman konusunda bkz. M. Bonaparte. "L'Inconscient et le Temps", *Rev. fr. de Psa.*, XI, 1, 1939, s. 61-105; J. Rouart, "La Temporalisation comme maîtrise et comme défense", *Rev. fr. de Psa.*, XXVI, 4, 1962, s. 382-422; F. Pasche, "Régression, perversion, névrose (gerileme kavramına ilişkin eleştirel inceleme)", *Rev. fr. de Psa.*, XXVI, 2/3, 1962, s. 161-78.

hiçbir zaman kesin bir biçimde saptanmaması tuhaftır gerçekten de. Düşlerin tanıklık ve modellik ettiği gerileme, insanın bu ikame işlemini bütünüyle ve kesin bir biçimde yapmaktaki yetersizliğini, bunu ancak bastırma gibi yeterli olmayan bir biçimle gerçekleştirebildiğini doğruluyor; bastırma, gecikmeye yazgılı olan ve her zaman çocuksuya, yok edilemez olana maruz kalmaya hükümlü bir ruhsallığın olağan rejimidir. Bunun üzerine yerbetim ikinci bir anlam kazanıyor: Bilinçdışı düşüncelerin uzaklık derecelerini, temsillerin ve duygulanımların derinlemesine, yok edilemez olana kadar dağılımını şekilleştirmekle kalmıyor, uzamsallığı da, insanın "haz-hoşnutsuzluk yoluyla düzenleme"den gerçeklik ilkesine geçiş konusundaki yetersizliğini gösteriyor sanki; ya da –temelde eşdeğer olmak üzere– Freudcudan çok Spinozacı terimlerle söylersek, insanın kölelikten mutlak mutluluğa ve özgürlüğe geçmekteki yetersizliğini.

Bana göre, narsizm kuramı, dürtüsel düzeydeki bu arkeolojinin doruğudur: Öyle görünüyor ki narsizmin felsefi anlamı, sahte *cogito* adını vermemize neden olan tıkama ya da engelleme rolüyle sona ermiyor; zamansal bir anlamı da var narsizmin. Arzunun, durmadan geri dönülen kökensel biçimi o; Freud'un narsizme libido'nun "deposu" adını verdiği metinler akıllardadır; her tür nesne libidosu ona dönüşmektedir; geri çekilen her yatırım ona döner. Dolayısıyla, narsizm, tüm duygulanımsal geri çekilmelerimizin ve daha sonra yineleyeceğimiz üzere yüceltmelerin koşuludur. Bu nedenledir ki Freud, nesne seçiminin de silinmez bir biçimde narsizmin damgasını taşıdığını bile savunur yer yer. Freud'a göre tüm aşklarımız iki eskil nesnenin kalıbına dökülür: Bizi taşımış, beslemiş ve büyütmüş olan annemiz ve kendi bedenimiz; ister anne bağımlılığı olsun ister narsistik seçim, arzumuzun, sözün gelişi, başka umarı yoktur. Narsizmin kendisi de, birincil biçimi içinde her zaman gizlenmiş durumdadır; büründüğü sayısız biçim içinde (sapkınlık, şizofrenin ilgisizliği, ilkeldeki ve çocuktaki "düşüncenin tümgüçlülüğü" inancı, tehdit altındaki ben'iyle ilgili olarak acı çeken öznenin içine kapanması, uykuya çekilme, hipokondride [hastalık hastalığı] ben'in şişmesi) *Versagung*'un –kaçak güreşen, sevme rizikosunu reddeden bu geri çekilmiş ben'in– temelini ayırt etmeyi başarabilsek "benci eskillik" adını verebileceğimiz şeyin yansıdığı hayal ürünü pek çok oluşumun anahtarını elde edebileceğimizi sezeriz. Ancak, birincil narsizm, eski bir dip tabakaya bırakılmış kalıntılara benzeyen tüm ikincil narsizmlerden her zaman daha gerilerdedir.

Kısıtlı arkeoloji çevresinden genel arkeoloji çevresine geçebiliriz şimdi. "Analitik"in İkinci Bölüm'ünde gösterdiğimiz üzere, Freud'un bütün kültür kuramı, düşlerin ve nevrozun yorumlanmasıyla oluşturulan ilk çekirdekten itibaren örneksemeli bir genişleme olarak ele alına-

bilir. Ancak, bu genelleştirme, ikinci yerbetimin başlıca tanığı olduğu bir öğretisel yenilenme fırsatı da olduğundan, Freudcu arkeolojinin yazgısını kuramın değişmelerinden izlemek yararsız olmayacak.

İdeallerle yanılsamaların düşlere ya da nevrotik semptomlara benzemesi ölçüsünde, her tür psikanalitik kültür yorumunun da bir arkeoloji olacağı açık. Freudculuğun dehası, insanın eskil biçimi olan haz ilkesi stratejisini tüm akılcılaştırmaların, idealleştirmelerin, yüceltmelerin altından bulup çıkarmış olmasında yatıyor. Analizin, görünürdeki yeniliği eskinin yeniden ortaya çıkışına indirgeme işlevi bu; ikame doyum, yitirilmiş eskil nesnenin yeniden yerine konması, başlangıçtaki fantazmanın türevleri: Tüm bunlar eskinin yeniye ait bir görünümle yeniden ortaya çıkmasına verilen adlar. Freudculuğun bu arkeoloji olma özelliği din eleştirisinde açık bir biçimde doruğa çıkıyor. Freud, "bastırılmış olanın geri dönüşü" başlığı altında, düşlerdeki eskilliği ruhun yücelmiş bölgelerini kapsayacak biçimde genişletmek yoluyla, kültür eskilliği adı verilecek olanı ayırt ediyor. Son yapıtları olan *Bir Yanılsamanın Geleceği*, *Uygarlığın Huzursuzluğu* ve *Musa ve Tektanrıcılık*'ta, gitgide artan bir ısrarla, insanlık tarihinin gerileyicilik eğilimini vurguluyor. Dolayısıyla, arkeolojik özellik, zayıflamak şöyle dursun, durmadan güçleniyor.

Freudculuğun bu kültürel eskilliğin açığa çıkarılmasına indirgenebileceği gibi bir sav ileri sürüyor değilim, asla. Bir sonraki bölümde yeri geldiğinde, psikanalitik kültür yorumunun, adamakıllı izleklestirilmiş bir arkeoloji ile, yine yeri geldiğinde örtük erekselcilik adını vereceğim şeyi içerdiğini göstermek umudundayım. Ancak, Freudculuğun yapısıyla ilgili daha diyalektik bir yorum önermeden önce, öğretinin diyalektikten çok eleştirel olan yönlerini vurgulayan bu tek yanlı yorum üzerinde durmakta yarar var. İlk yaklaşımda Freudculuk indirgeyici bir yorummuş gibi duruyor; "-den ibarettir" yorumu. En uç örneği, dinle ilgili ünlü formül olmak üzere: Din insanlığın evrensel ve saplantılı nevrozudur. Bu indirgeyici yorumbilgisini düzeltmek için acele etmeyip üzerinde durmak gerekiyor, çünkü daha kapsamlı bir yorumbilgisi olsa o da bunu silmeyip alıkoyacaktır (bkz. bir önceki bölüm).

İkinci yerbetim bu genelleşmiş arkeolojiyi kendi tarzında dile getirerek id'in eskilliğine bir eskillik daha ekliyor: Üstben'in eskilliği. Üstben kavramının arkeolojik bir izleğe indirgendiğini ileri sürüyor da değilim burada; tersine, özdeşleşme kuramı bu etkenin ilerleyici ve yapılandırıcı yönünü dile getirmektedir. Ancak, özdeşleşme kuramının dayandığı eskil temel ve Freud'un sözleriyle "baba karmaşası"nın eskilleştirici özellikleri akılda tutulmadığı sürece, kuramın güçlükleri de anlaşılamayacaktır. Çünkü söz konusu olan, çiftdeğerli bir karmaşadır: Bir yandan çocukluk konumunun terk edilmesini zorunlu kılan ve böylelik-

le yasa işlevi gören, ama diğer yandan da daha sonraki her tür idealin oluşumunu bağımlılık, kaygı, cezanın önlenmesi, avunma arzusu ağı içinde tutan bir karmaşa. Her birimizin, sıramız geldiğinde, çocukluğumuza iflah olmaz bir biçimde perçinlenmiş olan bir figürün eskilliğinde kendi arzumuzdan oluşan eskilliği yenmemiz gerekiyor. Bu nedenle, üstben'in bu eskil özelliklerinin üzerinde durulmadan çabucak geçilirse Freudcu etik yorumunun özgüllüğü gözden kaçırılmış olacaktır.

Freud üstben'e bir yitik nesneler "tortusu" adını verirken ve üstben'in bu sıfatla id içinde bilinçli ben'in gidebildiğinden daha derinlere gidebildiğini ilan ederken işte bu eskilliği ortaya çıkarıyor. Burada Freud'un, ben'le temsil edilen dış dünyanın zıddı olarak iç dünya adını verdiği şeyi doğuran iki eskillik arasında bir tür suç ortaklığı var. Bu eskilliğin özelliklerini yeniden gruplandıralım. Önce şunu anımsayalım: salt betimleme düzleminde, normal insanın vicdanına patolojik bir modelle yaklaşılır; bu model, ahlaki görüngülerin betimlenmesine son vermek şöyle dursun, sahici olmayan yönlerine erişilmesini sağlar; ben gözlemlenir, mahkûm edilir, kötü muameleye tâbi tutulur; Kant'ın "arzu patolojisi" adını verdiği şeye Freud'un bir "görev patolojisi" eklediğini söylememize olanak veren pek çok resim. "Ahlak insanı" her şeyden önce yabancılaşmış, yabancı bir efendinin yasasına maruz kalan biridir: *tıpkı* arzunun yasasına ve gerçekliğin yasasına maruz kaldığı gibi. *Ben ve İd*'in sonundaki üç efendi meseli bu açıdan son derece öğreticidir. Bu nedenle, yorum, düşsel olandan yüce olana geçerken yön değiştirmemiştir, yine maske indirmekten ibarettir; bu üstben, benim kendimdeki "öteki"m olarak kaldığından, çözülmesi gerekmektedir; yabancı olduğundan, tuhaflığı sürüp gider; yorumun nesnesi değişmiş, yönü değişmemiştir. Yorumun, düşlerde ve benzerlerinde kılık değiştirmiş olarak bulunan gizli arzuların keşfinden başka, ben'in kökensel ya da ilksel olmayan, yabancı ve tam olarak yabancılaştırıcı kaynaklarının da maskesini indirme işlevi vardır. Herhangi bir kendiliğin kendi kendisi tarafından konumlandırılmasını, her tür kökensel içselliği, indirgenmesi olanaksız her tür çekirdeği daha en baştan dışlayan bir keşif yönteminin olumlu getirisidir bu.

Oluşumsal bir açıklamaya başvurmak, etik dünyanın eskil özelliklerini doğruluyor ve vurguluyor. Freudculukta oluşum, temelin yerini tutar; ahlakiliğin iç etkeni, içselleştirilmiş bir dış tehditten türemektedir. Nevrozun kaynağında ve kültürün kökeninde aynı duygulanımsal çekirdek, Oidipus'un duygulanımsal çekirdeği vardır; her insan, ve tek bir insan olarak ele alınan bütün insanlık, unutuşun özenle silmiş olduğu bir tarihöncesinin yara izini taşır; çok eski bir ensest ile bir baba katlinin.

Kuşkusuz bu Oidipus epizodu, kültür kazanımını, kuruma geçişi simgeliyor: Ancak, kaba arzu karşısında kazanılan bu zafer kendi için-

de kaygının belirgin eskil özelliklerini taşımaktadır; bir nesnenin terk edilmesidir bu, ama korkunun belirtisi olarak; *Totem ve Tabu*'nun ahlakın doğuşunu bağladığı ilksel sahne, yüce olanı acımasızlığın içine daldıran yaban bir tarihtir. Freud bu noktadan itibaren, tabuda bulduğu başlıca özellikleri (arzunun ve endişenin, hayranlık ve korkunun çift-değerliliğini) ahlakımızın koruduğundan kuşku duymuyor. Tabuyu saplantılı nevrozun kliniğiyle bağlantılandıran psikopatolojinin uzantısı Kantçı "buyruk" kavramına kadar gidiyor.

Ben bu ahlaki yabancılaşma eleştirisinde, Aziz Paulus'un açılışını yaptığı ve Luther ile Kierkegaard'ın sürdürdüğü, Nietzsche tarafından da başka bir tarzda yeniden ele alınan "yasanın yönetiminde varoluş" eleştirisine olağanüstü bir katkı görüyorum. Katkı, Freud'un etik yaşamdaki temel bir yapıyı keşfetmesidir; özerkliği hem hazırlamak hem de geciktirmek, eskil bir aşamada tıkamak biçiminde ikili bir işlevi olan ahlakiliğin ilk temelidir bu yapı. İç tiran, ahlak öncesi ve karşıahlak rolünü oynamaktadır. Yaratıcı olmayan tortulaşma boyutuyla, etik zamandır bu; ahlaki buluşu hem temellendirdiği hem de engellediği ölçüde, gelenektir. Her birimiz insanlığa bu "ideal etkeni" tarafından dahil ediliriz ama aynı zamanda da, hiçbir zaman aşılamayan bir durum olarak görünen kendi çocukluğumuz tarafından geriye doğru çekiliriz. Kurumun bu durumuyla ne gibi sorunlar çıkardığını daha sonra yeterince söyleyeceğim; o zaman özdeşleşme kuramında bulacağımız yarı Hegelci özellikler şunu gözden uzak tutmamıza neden olmamalıdır: Kurum her zaman arzunun ötekisiyse, Aziz Paulus'un kendi başına "kutsal ve iyi"dir dediği bu yasaya olan yabancılaştırıcı bağımlılık konumuna konulmamızın ilk ve en sık rastlanan nedeni de arzu ve endişedir.

Metapsikoloji üstben ile id arasındaki bu gizli akrabalığı açıklamaktan başka bir şey yapmıyor. Yabancı bir otoritenin "içselleştirilmesi"ni arzunun kendisinin "farklılaşması"na denk düşürmeye çalışıyor bu metapsikoloji. Arzunun orta yerinde yücenin nasıl öne çıkarıldığı: Metapsikolojinin sorun ettiği nokta bu. Dolayısıyla, Freud'un üstben'i çeşitli yollardan id'le karşılaştırmasında şaşılacak bir yan yok. Bazen, idealleştirme sürecini, çocuğun narsistik kusursuzluğunu kendi kendisinin idelleştirilmiş bir imgesine ("Narsizm Üzerine" başlıklı yazısındaki ideal ben'e) taşıyarak alıkoymasının bir biçimi olarak görüyor Freud; böylelikle, en iyi ben'imiz bir biçimde sahte *cogito*'yla, verimsiz *cogito*'yla uyumlu olandır. Freud bazen, daha sonra diyeceğimiz gibi tam anlamıyla yapılandırıcı bir süreç olan özdeşleşmenin kendi içinde, tıpkı yitik bir nesnenin varlığını ben'de sürdürmesini sağlayan her içselleştirme sürecinde bulunduğu gibi narsistik bir bileşen buluyor; bazen de özdeşleşme ilişkisinin libido'nun oral aşamasından (sevmenin yutmak olduğu o uzak zamandan) başladığını anımsıyor. *Ben ve İd*'de-

ki önemli bir metin,[30] yüceltmeyi, özdeşleşmeyi, narsistik gerilemeyi iktisadi açıdan açıkça birbirine bağlıyor.

Dolayısıyla, Oidipus karmaşası hem arzuda kopukluğu, hadım edilmeyle resmedilen bir kopukluğu, hem de yasanın iktisadiliği ile arzunun iktisadiliği arasındaki duygulanımsal sürekliliği temsil ediyor. Bir üstben iktisadının geliştirilmesine olanak sağlayan da bu sürekliliktir:

> [Üstben'in] id'in ilk nesne yatırımlarından, dolayısıyla Oidipus karmaşasından türemesi... üstben'i id'in türoluşsal edinimleriyle ilişkiye sokmakta ve onu, tortularını id'e bırakmış olan önceki ben oluşumlarının ruhgöçü durumuna getirmektedir. Böylelikle üstben kalıcı bir biçimde id'le sıkı temas halinde olmakta ve ben'in nezdinde id'in temsilcisi gibi davranabilmektedir. Üstben id'in derinliklerine daldığından, bilince olan uzaklığı ben'e oranla çok daha fazladır.[31]

Freud'un bu üstben iktisadına daha sonra, özellikle onun sert ve acımasız niteliğini açıklamak amacıyla ekleyeceği her şey, bu iktisadın eskilleştirici yönlerini daha da vurgulayacaktır. Üstben, bir özdeşleşmedir, dolayısıyla terk edilmiş nesne tortusudur; ancak, kendi dürtüsel temelinin aleyhine dönmek gibi dikkate değer bir gücü de vardır. Freud, üstben'in bu tepkici niteliğini anlatmak için, Oidipus'un "yıkılış" döneminde hadım edilme kaygısının oynadığı rolü vurgulayacaktır ("Oidipus Karmaşasının Çözülmesi" başlıklı denemesi); böylelikle, kültüregeçiş için zorunlu ana görev olan Oidipus durumunun üstesinden gelme görevi, hiç de haz ilkesinden kaçış değil, hazzın kurtarılması olmaktadır, çünkü çocuğun ben'i, hadım edilme tehdidi karşısında, narsizmini korumak için Oidipus karmaşasına sırtını dönmektedir. Son bir nokta: "Mazoşizmin İktisadi Sorunu"nda "ahlaki mazoşizm" kavramının işin içine katılması, üstben'in acımasızlığını, yok etme dürtüsü olarak yorumlanan ölüm dürtüsünün bir temsilcisi durumuna getirecektir. Sözcüğün tam anlamıyla kırıcı olan bu bileşen, Freud'un üstben iktisadında ayırt ettiği son bileşendir; bu iktisada ait eskilciliğin imzasıdır belki aynı zamanda.

Gerçekten de, ölüm dürtüsü herhangi bir eskil figür değil, tüm dürtülerin ve bizzat haz ilkesinin eskil belirtisidir. Anımsatmanın tam yeridir: Ölüm dürtüsü önce tedavideki bir düğüm noktasının, iyileşmeye karşı direncin, başlangıçtaki travmatik durumun anı düzlemine yükseltilmek yerine yinelenmesine yol açan itkinin anlaşılması için katılmıştır işin içine. Bu nedenle, yineleme işlevi, ölüm dürtüsündeki yok etme işlevinden daha ilksel görünmektedir. Ya da belki yok etme, canlının

30. Bkz. yukarıda s. 198-201 ve dipnot 85.
31. Bkz. yukarıda s. 201 ve dipnot 85.

yaşam öncesini yeniden yerine koymak için benimsediği yollardan biridir daha çok. Bu açıdan *Yeni Konferanslar*'daki anlatım, burada *Haz İlkesinin Ötesinde*'den aldıklarımızın tümünden daha çarpıcıdır. Yaşamın kendi kendisini yok etme eğilimi öylesine ilksel görünmektedir ki Freud "mazoşizmin [kendi kendine yönelik yıkıcılığın] sadizmden [başkasına yönelik yıkıcılıktan][32] daha eski" olduğunu ve tüm dürtülerin, yineleme otomatizmiyle akraba olan birtakım süreçleri kışkırtarak eski bir durumu yeniden oluşturmayı hedeflediğini yazmayı göze alır: Embriyoloji bir yineleme zorlanmasından başka bir şey değildir. Freud böylece "dürtülerin tutucu doğası"nı öne sürerken yaşamın içine ölümü, organik olandaki gelişmenin içine de inorganiğe dönüşü yerleştirmiş olmaktadır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki varsayımlar yalnızca "bulgulamaya dönük fikirler" değil, aynı zamanda şeylerin neliğine ilişkin derin bir sezgidir demek ki:

> Bir gün, anımsanamayacak kadar eski zamanlarda, cansız maddeden hayal bile edemeyeceğimiz bir tarzda yaşam doğdu ve bizim varsayımımıza göre ayrıca yaşamı yok edip inorganik durumu yeniden geçerli kılmaya yönelen bir dürtü ortaya çıktı; bu dürtüde kuramımızın söz ettiği kendi kendine yönelik yıkıcılığı görüyorsak, bunu, yaşam süreçlerinin istisnasız tümünde kendini gösteren bir ölüm dürtüsünün anlatımı sayabiliriz.[33]

Bana öyle geliyor ki, kurama geç bir vakitte katılan bu "nefis köreltici yineleme" izleği ile diğer tüm eskillik biçimleri arasında bir uyumluluk ve sıkı bir akrabalık var: Daha *Düşlerin Yorumu* döneminde, analiz düş kılığına girmiş "en eski arzularımız"ı, "yok edilemeyen arzu"yu bulgularken bile yineleme söz konusu ediliyordu; yüceltilmiş olsun olmasın narsizme olan tüm dönüşlerde dile gelen hep yinelemedir; *Totem ve Tabu*'dan *Musa ve Tektanrıcılık*'a kadar, yinelemedir söz konusu olan: İnsan, kendisini durmadan çocuksu arzunun dışına çeken etken tarafından geriye doğru çekilmektedir. Sonul olarak bilinç sistemini oluşturan zamansallaştırma süreci dürtüsel nitelikli bir zamandışılığın tersi yönde, ya da *Haz İlkesinin Ötesinde*'ye inanacak olursak zamansızlaştırıcı adını verebileceğimiz bir itkinin karşı yönünde gelişmektedir. Freud'un Eros ve ölüm gibi bir çift amblem altına yerleştirdiği bu "devler savaşı" konusunda girişebileceğimiz en etkileyici yeniden yazım [*transcription*] budur kuşkusuz. Tüm bu eskillik tarzlarını birbiriyle karşılaştırırsak karmaşık bir şekil çıkıyor ortaya; endişe verici dayanıklılığını hiçbir öğretinin böylesine bir tutarlılıkla açığa çıkaramamış olduğu bir tersine yazgının ya da yazgısal gerilemenin resmi.

32. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 112; SE XXII, s. 105; Fr. çev. s. 144.
33. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 114; SE XXII, s. 107; Fr. çev. s. 146.

4. ARKEOLOJİ VE DÖNÜŞLÜ FELSEFE

Kendi arkeolojimizin içinde, Platon olsa bizim bizdeki ötekimizden söz ederek "melez uslamlama" diyeceği şeyi kullanmak yoluyla sonuna kadar gitmiş olduk. Felsefe sorusu ortaya çıktı artık: Bu arkeolojiyi dönüşlü bir felsefe çerçevesinde düşünebilir miyiz? Bu soruyu sormak, iktisadi bakış açısının sonul anlamı sorusunu gündeme getirmek anlamına geliyor.

Yok edilemez, ölümsüz, zamandışı nitelikteki arzuyla ilgili bu örtük felsefe, yalnızca yerbetimin gerçekçi özelliklerini değil, aynı zamanda iktisadi bakış açısının doğalcı özelliklerini ve son olarak da iktisadi bakış açısı ile yerbetim açısı arasındaki ayrımı temellendiriyor. İktisadi bakış açısı ile yerbetim açısının birbirinden ayırılmasım konu alan metinlere ilişkin yorumun hangi güçlüklerle karşı karşıya kaldığı anımsanacaktır. Bu sorunu açık bir biçimde dürtünün duygulanımsal temsillerine özgü gelgitlere bağlamıştık; "Bastırma" konulu denemenin ve "Bilinçdışı" başlıklı denemedeki III. Bölüm'ün gösterdiği üzere iktisadi bakış açısı ancak bu gelgitler temsil türünden sunumlarla örtüşmez olduğunda gelip yerbetimsel bakış açısına ekleniyordu. Biz Freud'u bilinçdışı kuramında, yatırımın geri çekilmesi, karşı yatırım ve fazla yatırım gibi karmaşık yatırım işleyişiyle katışıksız bir iktisattan yana ağırlık kazanıyor göründüğü noktaya kadar izledik. Katışıksız dürtüselliğe doğru olan bu gidiş bize önanlamlamaya, hatta anlamsıza doğru gidiş gibi geliyor: "Bilinçdışının çekirdeği, yatırımlarını, dolayısıyla arzu itkilerini (*Wunschregungen*) boşaltmak isteyen dürtü sunumlarından oluşmuştur," diyor Freud. Daha sonra da: "Bilinçdışında az ya da çok yatırımda bulunulmuş içeriklerden başka bir şey yok"; "[bilinçdışı süreçlerin] gelgitleri yalnızca güçlerine ve haz-hoşnutsuzluk yoluyla olan düzenlemenin gereklerine tâbi oluş derecelerine bağlı."[34]

Şimdi artık öznenin arkeolojisi başlığı altında bu "duygulanımsal sunum" sorunsalının "temsil türünden sunum"dan farklı bir sorunsal olduğunu anlayabiliyoruz; psikanaliz, sunumda yer alıp da temsilde yer almayanla ilgili sınır bilgisidir. Duygulanım içinde ortaya çıkıp da temsilde yer almayan ise arzu olarak arzudur. İktisadi bakış açısının basit bir temsil yerbetimine indirgenebilir olmaması, bilinçdışının temelde dil olmadığına, yalnızca dile doğru itildiğine tanıklık ediyor. "Nicel" olan sessizdir, konuşulmayandır ve konuşmayandır, söylemenin kökündeki adlandırılamayandır. Ama bu söylememeyi söylemek için ruhbilimin elinde şarj, boşaltım gibi enerji eğretilemelerinden başka bir

34. "Bilinçdışı", GW X, s. 286; SE XIV, s. 187; Fr. çev. s. 131.

şey yoktur; bir de kapitalist eğretileme: plasman ve yatırım ile bunların bütün o çeşitlemeleri. Bilinçdışında konuşabilecek olanın, temsile elverenin göndermede bulunduğu temel, simgeleştirilebilir olmayan bir temeldir: Arzu olarak arzu. Bilinçdışının, geriye bir şey kalmasını istemeyen her tür dilsel yeniden yazıma dayattığı sınır budur.

Önanlamlamaya ve anlamsıza doğru olan –ve *analiz* adını gerçekten hak eden– bu geriye gidişin kendisi de, bir özne sorunsalına yaslanıyor olmasa, anlamsız kalırdı; gerilemenin işaret ettiği şey, sözcüğün tam anlamıyla *cogito*'nun *sum*'udur. Bir yerbetim içinde bilincin "bırakılması" nasıl ancak bilinçlenme sürecindeki "yeniden alma" olanağı yoluyla anlaşılabiliyorsa, katışıksız bir arzu iktisadı da ancak arzunun kendi türevleri içindeki, gösterenin yoğunluğunda ve sınırlarında kalan konumunu tanıma olanağı olarak anlaşılabilmektedir.

Bu arzu işlevinin, dilin kökeninde ve dil öncesindeki konumuyla anlaşılmasını sağlamak için felsefe tarihinden alınma bir karşılaştırmaya başvuracağım. Dürtünün temsilden önce gelişi ve duygulanımın temsile indirgenemezliği, bizim akılcı geleneğimizin orta yerinde, egemen konumda olmamakla birlikte alışılmamış da olmayan bir sorunsalla bağlantılıdır: Bilme tarzlarını arzu ve çaba tarzlarına eklemeye çalışmış tüm felsefecilerde ortak olan bir sorundur bu. Günümüze en yakın olanından en uzağına kadar büyük adların sıralandığı bir gelenek. Bu çerçevede Nietzsche, "bakış açıları" ve "perspektifler" olarak anlaşılan değerlerin köklerini istencin içine yerleştirmeye ve bu değerleri bazen hınç, bazen de sahici güç belirtileri olarak ele almaya çalışır. Freud'un sorunu, bundan daha da açık bir biçimde, Schopenhauer'in *İstenç ve Temsil Olarak Dünya*'da ortaya koyduğu sorundur. Ama bu sorun'un tarihi daha da eskilere gidiyor aslında: Spinoza'nın, hatta Leibniz'in sorunu da aynı. *Etika*'nın III. Kitap'ı fikir sorunsalı ile çaba sorunsalı arasında eşgüdüm kuruyor. VI. Önerme: "Her şey, kendinde şey olduğu ölçüde, kendi varlığında devam etmek için çaba gösterir." IX. Önerme: "Tin, hem açık ve seçik fikirleri, hem de bulanık fikirleri olması ölçüsünde, sınırsız bir süreyle kendi varlığında devam etmek için çaba gösterir ve bu çabasının bilincindedir." XI. Önerme: "Bedenimizin hareket gücünü artıran ya da azaltan, o güce destek ya da engel olan her ne ise, onunla ilgili fikir de ruhumuzun düşünme gücünü artırır ya da azaltır, bu güce destek ya da engel olur."* Sonuçta Spinoza'ya göre fikir ile çaba arasındaki bağlılaşımın temelleri ta ruhun (*mens*) "beden duygula-

* Spinoza alıntılarını yeniden çevirdim. İki farklı çeviri için, bkz. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken, İstanbul, 1984, s. 149 vd; *Törebilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 1996, s. 105 vd. Ülken çevirisi için bir düzeltme: "Önerme IX"da "belirli" diye çevrilmiş olan sıfat, "belirsiz" ya da "sınırsız" olacak. (ç.n.)

nımlarının zorunlu algısı" biçimindeki tanımında yatmaktadır.[35]

Ama belki de Freud'un en iyi habercisi Leibniz'dir: *Repräsentanz* işlevinin Leibniz'deki eşdeğeri, "anlatım [*expression*]" kavramıdır. Bilindiği üzere monad, evreni anlatıyor ve bu anlamda algılıyor; "anlatım" yalnızca dönüşlü düşünme yetisi bulunan monadın işlevi olmadığı gibi, yalnızca bilinçle donatılmış monadın işlevi de değil: Her monad (yani bir toplam olarak değil, kendinde varlık olan her varlık) algılayabilir. Leibniz, Arnauld ile olan yazışmalarında, anlatım işlevinin tüm biçim ya da ruhlarda ortak olduğunu ilan ediyor; demektir ki anlatım, bilinçli bir edim olarak tanımlanmıyor. Bilincin kendisinden daha temel olan, ondaki, çeşitliliği tek bir edimde, etkin bir ayna gibi yansıtan yoğunlaştırma gücüdür. Bu gücün mineraller düzeyine kadar azar azar gerilemesini izlemek olanaklıdır.[36] Leibniz'in felsefesi bu açıdan, bilinçdışını bünyesine almaya Descartes'ın felsefesinden daha elverişlidir. *Monadoloji*'de şöyle diyor Leibniz:

> Birlik halindeki ya da basit maddedeki çokluğu saran ve temsil eden geçici durum, *algı* adı verilenden başka bir şey değil ve daha sonra görüleceği üzere bunu kavrayıştan ya da bilinçten ayırt etmek gerekiyor. Farkına varılmayan algıları hiçe sayan Descartes'çılar bu noktayı tümüyle gözden kaçırmış oldular. (Md. XIV.)

Şimdi de anlatımın diğer yüzüne bakalım: "Bir algı ile bir başkası arasındaki değişmeyi ya da geçişi yapan iç ilkenin eylemine *iştah* [*appétition*] adı verilebilir; iştahın, eğilim gösterdiği her algıya her zaman bütünüyle ulaşmayacağı doğru olmakla birlikte, her zaman ondan bir şeyler elde etmekte ve yeni algılara ulaşmaktadır" (Md. XV). Böylece ruh kavramının genel tanımı, algı ile çaba arasındaki bu ilişkiden alınmış oluyor: Algı her tür çabanın çokluğu birlik olarak temsil etmesi sonucunu veriyor; çaba ise her tür algının daha büyük bir netliğe yönelmesi sonucunu.

Leibniz böylelikle temsille ilgili bir çift yasa çıkarıyor ortaya: Temsil, bir şeyleri temsil etmesi bakımından, hakikat iddiasındadır; ama aynı zamanda yaşamın, çabanın ya da iştahın anlatımıdır; yanılsama sorununu doğuran, bu ikinci işlevin birinciyle karışmasıdır; ancak, çeşitli düş çalışması mekanizmalarına (yer değiştirme, yoğunlaştırma, resimli temsil) başlık olan çarpıtma (*Entstellung*), bu büyük anlatımsallık işlevinin içinde önceden yerini almıştır bile. Dolayısıyla, Freudcu metapsikolojide ortaya çıkan temsil-dürtü ilişkisi sorunu, psikanaliz olgusunun hayli hayli ötesine geçmektedir.

35. *Etika*, II. Kitap, XII, XVI ve XXIII. önermeler.
36. Bkz. *Yeni Denemeler*, par. 9.

Son kez Freudcu iktisadi bakış açısının ortaya koyduğu sorun, yepyeni değilse de, Spinoza'ya ve Leibniz'e oranla yadsınması olanaksız özgünlüktedir. Bu özgünlük bütünüyle sistemler arasındaki çizginin oynadığı rolde yatıyor. Spinoza ve Leibniz, bilincin yetmediği yerde çaba ile fikrin, iştah ile algının kaynaşmış durumda olduğunu biliyorlardı: Spinoza'da ruh, ruhun kendi fikri olmaktan önce bedenin fikridir, Leibniz'de ise algı, kavrayış olmadan da iş görebilir. Dürtüsel sunumla ilgili Freudcu paradoks, özellikle duygulanım biçimi içinde, bu bağın dönüşlü kavranışının, basit bir bilinçlenmedeki doğrudan biçimle olanaklı olmamasında yatıyor; düşünce öncesi, düşünme yetersizliğidir burada. Dolayısıyla, Spinoza ve Leibniz'e göre bedenin fikrinden fikrin fikrine ya da algıdan kavrayışa geçişi oluşturan bu güç yükselmesine eşdeğer tutulacak olan, psikanalitik teknik başlığı altındaki yordamlar bütünüdür. Bu teknik aracı [*intermédiaire*], yapı sorununda köklü bir değişiklik getirmiyor: Başka bir bilinçten, çalışmadan, yukarıda yorumladığımız "derinlemesine çalışma"dan (*Durcharbeiten*) geçilmesi, bilinç ile bilinçdışı arasındaki ya da dürtüsel sunum ile temsiller arasındaki yapısal sürekliliği ortadan kaldırmıyor. Bu nedenledir ki duygulanım, temsilden ayırıldığında bile yine dürtüsel "sunum" adını alıyor. Bedeni ruha sunma işlevi ona ruhsal bir boyut kazandırmaya yetiyor. Duygulanım kuramını burada kullanmakta olduğumuz dönüşlü düşünce dilinde yeniden ele alarak şöyle diyeceğiz: Arzu, adlandırılamaz olansa, başlangıç itibariyle dile dönüktür aynı zamanda; söylenmesini ister; söz gücü vardır; arzunun aynı zamanda hem söylenmemiş hem söylenmek istenen, hem adlandırılamayan hem de konuşma gücü olması, onu organikle ruhsal arasındaki sınır kavram durumuna getirmektedir.

Leibniz iştahla ilgili olarak şunları yazarken aynı şeyi söylemiyor muydu: "... iştahın, eğilim gösterdiği her algıya her zaman bütünüyle ulaşmayacağı doğru olmakla birlikte, her zaman ondan bir şeyler elde etmekte ve yeni algılara ulaşmaktadır"?[37]

Arkeolojisi olan canlı varlık nedir? Freud'dan önce kolay görünüyordu bu soruyu yanıtlamak: Adam olmadan önce çocuk olmuş varlıktır. Yine de bunun ne anlama geldiğini bilmiyoruz henüz. Arzunun konumu, yaşamın aşılması olanaksız özelliği, tümü de bizi resmen daha uzağa, daha derine çağıran anlatımlar.

Yeniden sorun edilecek ilk nokta, somut bir insanbilimde temsilin statüsüdür. Biz bu statüyü çift anlatılabilirlik yasalarına tâbi kılmayı

37. *Monadoloji*, Md. XV. Arzunun anlamı konusunda, bkz. J. Lacan, "Le désir et ses interprétations", Séminaire, 1958-59. *Bull. de psych.*, Ocak 1960. Norman O. Brown, *Éros et Thanatos*, Fr. çev. Julliard, 1960; Herbert Marcuse, *Éros et Civilisation*, Fr. çev. Ed. de Minuit, 1963.

önerdik; temsil yalnızca kendisini bir şeyin anlatımı kılan bir yönelmişlik yasasına değil, aynı zamanda kendisini yaşamın, bir çabanın ya da bir arzunun belirtisi kılan bir başka yasaya itaat ediyor. Bu diğer anlatım işlevinin karışması, temsili çarpıtabilir; bu durumda temsil çifte araştırma konusu olabilir: Temsili, kendini gösteren şey tarafından düzenlenen yönelimsel ilişki sayan bir bilgikuramına (ya da ölçütbilime) göre, ya da o yönelimsellikte gizlenen arzunun eleştirel yorumuna göre. Dolayısıyla bilgi kuramı soyuttur, bir algıdan diğerine geçişleri düzenleyen iştaha uygulanan bir tür indirgemeyle oluşur; bunun tersine, indirgeyici ve arzunun anlatımlarından başka hiçbir şey keşfetmemeye kararlı bir yorumbilgisi de tersinden bir indirgemeden hareket eder; bu ikinci indirgemenin hiç değilse bilgi kuramının soyutluğuna ve sözümona arılığına karşı çıkmak gibi bir protesto değeri var. Bilmenin bilme edimi olarak bu biçimde indirgenmesi, bilmenin özerk olmayışına, arzu ve çaba olarak anlaşılan varoluş içinde kök salmışlığına tanıklık ediyor. Bu yolla yalnızca yaşamın aşılmaz özelliği değil, aynı zamanda arzunun, başa çıkılmaz bir karanlık, su götürmez bir yanlılık dayattığı yönelmişlikle karışmışlığı da açığa çıkıyor. Yine aynı yolla, hakikatin görev özelliği doğrulanıyor: Hakikat, önce arzu ve çaba olarak ya da Freud gibi konuşacak olursak o iflah olmaz narsist libido olarak doğan bir varlık için, bir İdea, sınırsız bir idea olarak kalıyor.

Böylece, *Le Volontaire et l'Involontaire* [*İstençli ile İstençsiz*] içinde yayımlanan *Philosophie de la volonté*'deki [*İstenç Felsefesi*] vargılarımla yeniden buluşuyorum: Orada diyordum ki, kişilik, bilinçdışı, yaşam, bunlar saltık istençdışına ait birimlerdir; bana özgürlüğümün "yalnızca bir insan özgürlüğü",[38] yani güdüye dayalı, ete kemiğe bürünmüş, olumsal bir özgürlük olduğu güvencesini verirler. Kendimi, olma arzumun koyutladığı gibi koyutlarım. Burada "istemek yaratmak değildir".[39] Bugün bu vargıları yine onaylıyorum, ancak, belirleyici bir noktada, bu kitaptaki bütün bir araştırmayı başlatan noktada aşıyorum onları. Dönüşlü düşünceyle çift oluşturan bir yorumbilgisel yöntem, o sıralar uygulamakta olduğum silimsiz yöntemden çok daha uzağa gidiyor: *Cogito*'nun arzunun konumuna olan bağımlılığı dolaysız deneyimde doğrudan yakalanamaz ama, başka bir bilinç tarafından, konuşmaya sunulan, görünürde anlamsız olan göstergeler üzerinden yorumlanabilir; hiç de duyumsanan bir bağımlılık değildir söz konusu olan; gizi çözülen, o sessiz karanlığın bir tür dolaylı söylemini oluşturan düşler, fantazmalar, mitoslar yoluyla yorumlanan bir bağımlılıktır. Dönüşlü düşünce bilinci, dönüşlü düşüncenin yaşamın içine kök salmış olduğunu ancak yorumbilgisel hakikat biçiminde anlayabiliyor.

38. *Le Volontaire et l'Involontaire*, s. 453 vd. 39. *Agy.*

III. Diyalektik: Arkeoloji ve Erekbilim

Freudculuğun felsefi açıdan incelenmesi dönüşlü felsefe içinde tamamlanıyor mu? Freudculuğu anlamak için onu arkeoloji gibi bir aracı kavramla bu dönüşlü felsefeye bağlamak yeterli midir?

İkinci soru ilkinin anahtarı: Bana öyle geliyor ki öznenin arkeolojisi kavramı, erekbilim gibi bir tamamlayıcı terimle diyalektik zıtlık ilişkisi içine yerleştirilmediği sürece fazla soyut kalmaktadır. Öznenin bir *arkhe*'si [ilk hali, ilk ilkesi] olabilmesi için, bir *telos*'unun [ereğinin] olması gerekir. Arkeoloji ile *erekbilim* arasındaki bu eklemlenmeyi anlasam, pek çok şeyi anlardım. Önce, dönüşlü düşünce fikrimin kendisinin de, bu yeni diyalektikle tümleşmediği sürece soyut olduğunu anlardım. Yukarıda diyorduk ki özne hiçbir zaman sanılan [kişi] değildir. Ancak, öznenin gerçek varlığına erişmesi için, kendisiyle ilgili bilincin yetersizliğini keşfetmesi yetmediği gibi, kendisini varlığın içinde konumlandıran arzunun gücünü fark etmek de yetmiyor. Ayrıca, arzu ve çaba olarak varlığının anlamını kendine *mal ettiği* "bilinçlenme"nin de kendisine değil, kendisinde oluşan *anlam*a ait olduğunu keşfetmesi gerekiyor. Özne, kendilik bilincini tinle [*esprit*], yani bu "bilinçlenme"ye bir *telos* veren figürlerle dolayımlamak zorunda. Bir erekbilimle zıtlık halinde olmadıkça öznenin arkeolojisinin de olamayacağı önermesi bir başka önermeye göndermede bulunuyor: Erekbilim yalnızca tinin figürleri, yani yeni bir merkez kayması yoluyla, daha önce anlamın kökeninin kaydığı, ben'in geçmişinde yer alan o yere "bilinçdışı" dediğim gibi bu kez "tin" adını verdiğim yeni bir elden çıkarma yoluyla var olabilir.

Bir özne felsefesinin merkezinde, öznenin arkeolojisi ile erekbilimi arasındaki, yani bilinçten iki vazgeçiş arasındaki bu bağlantıyı anlıyorsam, o zaman, bizim sorunsalımızın büyük sorunu olan iki yorumbilgisi tarzı arasındaki savaşın bir çıkış bulmak üzere olduğunu da anlıyorum demektir. Dışarıdan bakıldığında psikanaliz bize indirgeyici, gizemden arındırıcı bir yorumbilgisi gibi görünmüştü. Bu sıfatla, "eski duruma getirme" anlayışında olarak tanımladığımız bir yorumbilgisine, kutsallığın içe kapanışına karşı duruyordu. Şimdiki gibi o zaman da,

birbirinin tersi olan iki yorum tarzı arasındaki bağı fark edemiyorduk. Basit bir antitezi, yani terimleri birbirine göre dışsal olan bir zıtlığı aşabilecek durumda değiliz. İndirgenemeyen, birbirinin zıddı olan ve mitik-poetik kültür oluşumlarına uygulanan bu yorumbilgisi türlerinin tamamlayıcılığını anlamaya elverecek asıl felsefe zemini, arkeoloji-erekbilim diyalektiğidir. Dolayısıyla, bizim girişimimizin bütün ufku, başlangıçtaki yorumbilgisi sorununun bu çözümünden oluşuyor. Bununla birlikte, şu anki diyalektiğin kendisi de anlaşılıp arzunun anlambiliminde temele taşınmadıkça, böylesi formüllere anlam kazandıramayız.

Dikkatli okur bizi bu bölümün eşiğinde durdurup psikanalitik sorunsalın bütünüyle dışına çıkmakta olduğumuz itirazında bulunacaktır. Freud açıkça bildirmiştir: Kurduğu disiplin bir "analiz", yani hem öğelere ayırma hem de kökenlere inmedir ve psikanalizi bir psikosentezle tamamlamak gibi bir şey hiçbir biçimde söz konusu değildir.[1] Bu itirazı ileri sürecek analist haklıdır. Benim girişimim ise bütünüyle farklı; giriştiğim düşünme işi, arkeoloji kavramının incelenmesinin ötesinde, felsefi bir nitelik taşıyor; Freud'u okurken kendi kendimi ancak öznenin arkeolojisi kavramını oluşturarak anlıyorum dedikten sonra şunu söylüyorum: Arkeoloji kavramını ancak bir erekbilimle olan diyalektik ilişkisi içinde anlıyorum. O zaman, Freud'a doğru dönerek, onun yapıtı içinde, yani analiz olarak analiz içinde, kendi diyalektik zıddına olan göndermeyi arıyorum; bu zıddın gerçekten de orada olduğunu ve analizin sürekli olarak diyalektik nitelik taşıdığını göstermek umudundayım. Dolayısıyla, Freud'u tamamlamak iddiası değil benim ileri sürdüğüm; onu, kendimi anlayarak anlamak. Hem dönüşlü düşüncenin hem de Freudculuğun diyalektik yönlerini açığa çıkararak, Freud'u ve kendi kendimi anlamak biçimindeki bu çifte anlama işinde ilerlemekte olduğuma inanmak cüretini gösteriyorum.

Dolayısıyla, göstermek istediğim şey şu: Freudculuk belirtik ve izlekleştirilmiş bir arkeolojiyse, kavramlarının diyalektik niteliği yoluyla kendi kendisinden, izlekleştirilmemiş ve örtük durumdaki bir erekbilime göndermede bulunuyordur.

İzlekleştirilmiş bir arkeoloji ile izlekleştirilmemiş erekbilim arasındaki bu ilişkiyi anlaşılır kılmak için bir dolambaçtan yararlanacağım. *Aynı sorunların ters sıralamayla ortaya çıktığı* Hegelci görüngübilim örneğini –daha doğrusu karşıt örneğini– önereceğim. Gerçekten de *Tinin Görüngübilimi* belirtik bir bilinçlenme erekbilimidir ve bu sıfatla her tür bilinç erekbiliminin modelini içermektedir. Ama bu erekbilim aynı zamanda yaşam ve arzu temeli üzerinde yükselmektedir; şu

1. "Psikanalitik Tedavinin Yeni Yolları" (1918). GW XII, s. 185; SE XVII, s. 160; Fr. çev. s. 133. Bkz. yukarıda s. 357, dipnot 88.

anlamda ki, Hegel'in kendisinde de yaşamın ve arzunun aşılamazlığından söz edilebilir, bu aşılamazlığın tinde ve hakikatte [*vérité*] her zaman zaten aşılmış olması olgusuna karşın. Bu dolambacı kullanırken niyetim hiç mi hiç Hegel'e Freud, Freud'a da Hegel ekleyip her şeyi birbirine karıştırmak değil. Sorunsallar, kartları böyle karmamıza elvermeyecek kadar birbirinden farklı. Kaldı ki, tüm büyük felsefelerin, aynı şeyleri yalnızca farklı bir sıralamayla içerdiğine çok inanıyorum, sonuçta bunları tembel, tembel olduğu kadar da saçma bir eklektizmle uç uca getirmek gibi aptalca bir fikir beslemeyecek kadar. Benim girişimim elden geldiğince böyle bir eklektizmden farklılık gösteriyor. Hegel ile Freud'un her biri bütün bir kıta oluşturuyor ve bu iki bütünlük arasında ancak *benzerlik* ilişkisi bulunabilir. Freudculukta, Hegel'in açıklıkla sunduğu belirli bir arkeoloji-erekbilim diyalektiğini keşfetmeye çalışırken bu benzerlik ilişkilerinden birini dile getiriyorum. Aynı bağlantı Freud'da da var, ama ters bir sıralama ve orantıyla: Freud, bana göre, izleklestirilmiş bir bilinçdışı arkeolojisini, izleklestirilmemiş bir "bilinçlenme" erekbilimiyle bağlantılandırıyor; tıpkı Hegel'in tinin belirtik erekbilimini örtük bir yaşam ve arzu arkeolojisiyle bağlantılandırdığı gibi. Dolayısıyla, Hegel'i Freud'la karıştırmıyor, Freud'da Hegel'in tersi olan bir imge arıyorum; bu şemanın kılavuzluğunda, analiz uygulamalarında sürekli olarak açık bir işlemsel değer taşımalarına karşın kuramda tam ve sistematik bir biçimde geliştirilmemiş olan bazı *diyalektik* özellikleri ayırt edebilmek için.[2]

1. EREKBİLİMSEL BİR BİLİNÇ MODELİ: HEGELCİ GÖRÜNGÜBİLİM

Hegel'in düşünülsün diye önerdiği şey bir görüngübilimdir, bilincin değil, tinin görüngübilimi. Buradan anlayacağımız şey, gelişme sürecine azar azar ilerleyen bir sentez düzenine göre kılavuzluk eden figür, ulam ya da simgelerin betimlenmesidir. Bu dolaylı yol, doğrudan bir gelişme ruhbiliminden daha verimlidir[3]; gelişmenin kendisi de iki yorum

2. Bütün bu bölüm, Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, Boston, 1955, Fr. çev. Ed. de Minuit, 1963 ile, J. C. Flugel, *Man, Morals and Society*, Pelican Books, 1945 ile ve Philip Rieff, *Freud, the Mind of the Moralist*, Gollancz, Londra, 1959 ile bir iç tartışmadır. Aynı biçimde, Marthe Robert, *La Révolution psychanalytique*, Payot, 1964 ile de yüzleşilecektir.

3. İlk bakışta "bilinçlenme" sorunu basittir, biz fazla ağır bir kavramsal aygıtla yükünü gereksiz yere ağırlaştırmaktayızdır onun. Denecektir ki bilinç elbette ki bir veri olmayıp bir görevdir, iktisadi dille söylersek bir çalışmadır hatta, işin içindeki tüm güçlerin "üzerinde çalışıp değiştirmek"tir. Çocukluktan erişkin yaşama olan bu geçişi açıklamak için kişilik ruhbilimi yeterli değil midir? Çeşitli yeni Freudcu okul-

sisteminin kesişme noktasında yer alıyor. Gerçekten de, bu tin görüngübilimi, anlamın yuvasını en az psikanaliz kadar merkezden kaydıran yeni bir yorumbilgisi doğuruyor. Anlamın oluşumu bilincin kendisinden yola çıkmıyor; bilinçte epey öncesinden onu dolayım kılan ve kesinliğini hakikat düzeyine yükselten bir hareket bulunuyor. Bilinç, burada da, merkezden kaydırılmayı kabul etmediği sürece anlaşılamıyor; tin, *Geist*, bilinci bir "kendilik bilinci", bir "akıl" durumuna getiren ve en sonu, diyalektiğin çembersi hareketinden yararlanarak dolaysız bilinci yeniden, ama eksiksiz bir dolayımlama süreci ışığında ileri süren bir hareket, bir figürler diyalektiğidir. Önce elden çıkarma ve ancak en sonra, yineleme; bu ikisi arasında işin esası, yani figür yapılanmalarının tamamlanan hareketi: Efendi ile köle, Stoacı düşünce sürgünlüğü, kuşkucu kayıtsızlık, mutsuz bilinç, adanmış ruhun hizmeti, doğanın gözlemlenmesi, aydınlanma tini vb. Kişi, dizi halinde terimin Hegel'deki anlamıyla "tin"i oluşturan bu yeni figürlere yetiştiği ölçüde erişkin duruma gelir, bilinçlenir. Örneğin, –bütünsel hareketten ayırılması durumunda şimdilik gerekçelendirilmemiş bir örnekten ibarettir bu–, tinin efendi-köle diyalektiğinden geçmesi sırasında bilinç bir başkasında kendini bilme sürecine girer, ikiye bölünür ve bir kendiliğe dönüşür; böylelikle, bilmenin tüm dereceleri, bilinci ilke olarak basit dürtü yansıtmalarına, "yanılsama"lara indirgenemeyecek anlam bölgelerinden geçirir. Bilinçle ilgili eleştirel yorum, bilincin kendisini bir kendilik olarak, bir insan, erişkin, bilinçli kendilik olarak düşünebilmesi için karşılaşmak ve kendine mal etmek zorunda olduğu tüm anlam alanları boyunca yol almaktan oluşacak demektir. Bu sürecin ise içe bakışla bir ilgisi yok; "narsizm" de değil bu, çünkü "kendiliğin" yuvası ruhbilimsel "ben" değil, Hegel'in tin adını verdiği şey, yani figürlerin kendi diyalektiğidir. Bilinç bu hareketin içselleştirilmesidir yalnızca ve kurumların, anıtların, sanat ve kültür yapıtlarının nesnel yapılarında yeniden yakalanması gerekir.

Hegel kaynaklı olup, birini diğeri yoluyla anlayabilmemiz için Freud'unkiyle karşılaştırmamızı önerdiğim bu metapsikolojiyi bugün ne yapabileceğimizi bir sonraki bölümde söyleyeceğim. Aradan geçen

ların "*ego analysis* [ben analizi]" adını verdiği şey aynı kaygıya yanıt değil mi? Psikanalizi eklektik bir sisteme dönüştüren bu düzeltmeler konusundaki çekincemi gizleyecek değilim. Bu eklemelerin analistin daha iyi görmesini sağlayıp sağlamadığını bilmiyorum; ancak, Freud'un gayet iyi görmüş olduğu kuramsal sorunu maskeledikleri kesindir. İlkesiz bir deneyciliğin üstünkörü ürünlerindense, zıtlıklardan daha fazla ders çıkaran diyalektik her zaman eklektizme yeğlenmelidir. Kaldı ki psikanalizin bu yeni görünüşleri, birbirine zıt iki yaklaşımın diyalektik ürünü olarak ortaya çıkarlarsa bize yeni bir güçle geri verilmiş olacaklardır. Bu nedenle, ruhsal gelişimi, olgunlaşmayı, önce bir kişilik ruhbiliminde ya da "*ego analysis*"te değil, yeni tür bir görüngübilimde arayacağım.

yüz yıldan sonra *Tinin Görüngübilimi*'ni yazıldığı biçimiyle eski yerine koyabileceğimizi hiç sanmıyorum; ancak, bana öyle geliyor ki aynı tarzdaki tüm girişimlerde bana "tinin" görüngübiliminin belirgin özelliği olması gerekir gibi gelen iki temel izleği kılavuz edinmeliyiz.

Bunlardan birincisi Hegelci diyalektiğin gidişatıyla ilgili; bu diyalektik, azar azar ilerleyen bir sentetik hareket oluşturuyor gerçekten de; kendi zıddından yola çıkarak psikanalizin tam anlamıyla analitik niteliğini ve yine psikanalizin iktisadi yorumundaki, sözcüğün teknik anlamıyla gerileyici özelliği keşfeden bir sentetik hareket. Hegelci görüngübilimde her figür, anlamını bir sonrakinden almaktadır. Dolayısıyla, efendi-köle ilişkisinin kabulünü doğrulayan, Stoacılıktır, ancak, efendi ile köle arasındaki farkı önemsiz ilan edip bu türden tüm farkları iptal eden de Stoacı tavrın doğrusu olan kuşkuculuktur, vb. Her uğrağın hakikati bir sonrakinde yer alır; anlam her zaman sondan başlayıp başa doğru gider. Bu ilk okuma kuralından birkaç sonuç çıkıyor: Birincisi, görüngübilimin olanaklılığı, hakikatin bu gerileyici niteliğinden kaynaklanmaktadır; görüngübilim hiçbir şey yaratmayıp yalnızca anlam kendi kendisini keşfettikçe anlamı belirtikleştiriyorsa, bunun nedeni, sonul anlamın, daha önceki uğraklarından her birinde içkin olmasıdır. Bu nedenle, görüngübilim, bu son anlamı önceki anlamın incelenmesinden çıkarabilir; felsefeci böylece kendini *görünene* uyarlayarak görüngübilimci olabilir; ancak, neyin göründüğünü söyleyebilmesi, görüneni daha sonraki figürlerin ışığında görmesindendir; kendisince bilinmeyen hakikati önceki figürlerden yola çıkarak oluşturan da tin ya da ruhun böyle kendi kendisine göre ileride olmasıdır; bu görüngübilimi bir "bilinç görüngübilimi" değil, "tinin görüngübilimi" kılan özellik budur. Aynı nedenle, böylece açığa vurulan bilinç artık hiç mi hiç bu diyalektik hareketin öncesindeki bilinç değildir. Bilindiği üzere Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde bilinç dediği, kendi kendisini bilmeyen bir tanığın, dünya varlığına ilişkin bir belirti vermesinden ibarettir. Kendilik bilinci öncesindeki bilinç, dünyaya ilişkin bir belirtiden başka bir şey değildir.

Hegelci görüngübilimin bu ilk özelliği, içeriğiyle ilgili olan ikinci özelliğini belirliyor (Hegel'de diyalektiği içeriğin kendi kendine ürettiği doğruysa, diyalektiğin biçimi ile içeriğini birbirinden ayırmak olanaksız demektir). Bu ikinci özelliği şöyle sözceleyebiliriz: Böyle bir görüngübilimde söz konusu ya da dava konusu olan, kendilik bilincinin kendiliğinin –*Selbst*– üretilmesidir. Diyorum ki ilk özellik ikincinin anahtarıdır: Gerçekten de, kendiliğin konumu, kendiliğin azar azar sentez yoluyla üretilmesinden ayırılamaz; bu nedenle, kendilik, bir yerbetimde yer almamaktadır, alamaz da; iktisadın izleğini oluşturan dürtü gelgitleri arasında kendiliğin yeri olamaz.

Tinin Görüngübilimi'nde kendiliğin kendini nasıl gösterdiğine ve nasıl ortaya çıktığına biraz daha yakından bakalım. Dikkat çeken bir nokta olarak, kendilik önce arzunun *–Begierde–* içinde yer alıyor ve deyim yerindeyse, kendine doğru gidiyor. Hegel ile Freud'un buluştukları bir nokta bu: Kültür, arzunun hareketinden doğar. Bu buluşmadaki özdeşleşmeler epey ileri götürülebilir: Her ikisinde de nesnenin terki, nesnenin ölümü, arzunun eğitilmesinde temel bir rol oynuyor. Hegel'deki, yaşamını tehlikeye atan ve onu üzerinde egemenlik kurarak yeniden bulan efendi, Freud'un "yas tavrı" ve "nesnenin içselliğe yerleştirilmesi" olarak betimleyeceği hareketi gerçekleştiriyor. Bu anlamda, Freudcu özdeşleşme kavramı ile Hegelci "kendiliğin oluşması" arasında basit bir karşılaşmadan daha fazlası var.

Ancak, ikisi arasındaki teke tek denkliklerin sayısı artırılabilse bile, oluşumun yönü birbirinden çok farklı: Gördüğümüz üzere Freud'da yeni ve esas olarak toplumsal nitelikli hedefler ortaya çıkaran her tür yüceltmenin, iktisadi açıdan nesne libidosundan narsistik libidoya dönüş olarak anlaşılması gerekiyor. Hegel'e göre ise tin yaşamın hakikatidir; arzunun konumundayken henüz kendini bilmeyen, ancak yaşam içinde bilinçlenirken kendisi üzerine düşünen bir hakikat. Jean Hyppolite şöyle diyor: "Kendilik bilinci, bu bilinçlenme içinde kendinde ve kendisi için olan ve bir tarih içinde çeşitli kendiliklere ait bilinçlerin aracılığıyla oluşan bir hakikatin kökenidir; tin yalnızca o bilinçlerin etkileşimi ve birliğiyle oluşur."[4] Bu nedenle, *Unruhigkeit*, yaşam "huzursuzluğu", önce itki ve dürtü olarak değil, kendilikle örtüşmeme olarak tanımlanmıştır; bu huzursuzluk, kendisini başka kılan ve başka kılmak yoluyla kendilik olmasına neden olan olumsuzluğu zaten kendi içinde taşımaktadır. Değilleme esas olarak bu huzursuzluğa aittir. Hegel bu çerçevede yaşamın kendilik olduğunu söyleyebilmiştir, ama, dolaysız –kendinde kendilik– bir biçim içinde: Bu kendilik kendi kendisini ancak kendiliğin kendisi için olabildiği dönüşlü düşünce içinde bilir. Aziz Yuhanna gibi konuşacak olursak, yaşamın ışığı kendini yaşamın içinde ve yaşam yoluyla açığa vurur, ancak, hakikatin, öncelikle de yaşamın hakikatinin doğduğu yer yine de kendilik bilinci olarak kalır. Hegelci arzu felsefesine tüm anlamını veren, gerçeğin bu yinelemeli hareketidir; çünkü, kendilik bilinci arzudur diyebiliyorsak, bunun nedeni, bilincin birbirine rakip iki kendilik bilincine bölünmesinden doğan diyalektiğin arzuyu aydınlatmış olmasıdır. Arzunun ilk diyalektiğine ilişkin hakikat, yalnızca daha sonraki efendi-köle diyalektiğinin ışığında hakikat olur. Bilindiği üzere arzunun *insan* arzusu olarak kendini gösterme-

4. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946, s. 144.

si ancak bir başka bilincin arzusuna duyulan arzu biçimindedir. Yaşayan kendilik bilinçlerinin bu ikililiği, dışsal olarak, kendi içinde sonradan kendilik bilincinin ikizleşmesine dönüşecek olanın belirtilerini taşır; ta mutsuz bilincin salt kendi kendisinin bölünmesinden ibaret kaldığı âna kadar. Demek ki arzunun arzu olarak kendine özgü hiçbir anlaşılırlığı yoktur; bir yaşam ışığının var olmasını sağlayan şey, kendi kendisinden önce gelen, "arzu olarak kendilik bilinci"nin konumudur; gerçekten de, kendilik bilinci, dünyanın öteki olarak varlığının belirtisinden ibaret olan basit bilinçten yola çıkar ve kendi kendisini arzu olarak kendiliğine giden dönüş yolunda koyutlar; bu durumda "şeyler" de gösteri değil, gözden yitmekte olan görüntülerdir; arzulu bilinç de kendi kendisine bu gözden yitme içinde görünecektir; peki ama nedir bilincin arzu ettiği? Bilincin, elle tutulur dünyadan geri çekilmenin (bundan böyle kendilik bilincinin bilincin kendisiyle oluşturduğu birlikle ilişkili olacak çekilmenin) yardımıyla peşine düştüğü şey, kendi kendisidir. Bu nedenle, bilincin kendi kendisine ulaşması ancak bir başka arzuyla, bir başka kendilik bilinciyle olan ilişkileri içinde olanaklıdır. Jean Hyppolite'in bu zor bölümü yorumlarken[5] kullandığı söze başvurarak söyleyecek olursak, "kendilik bilincinin doğuşu olan bu arzunun tüm ufuklarını azar azar belirtik duruma getiren, diyalektik bir ereklilikitir"[6]. Kendilik arzusu, kendini bir şeylere duyulan arzudan ayırır; bu amaçla kendini ötekinde arar; sonul olarak, insanın insan tarafından tanınma arzusu önce kendi kendisini önceler, sonra belirtik duruma gelir. Hegel'in "duyarlı nesne bu kendi üstüne düşünme/yansıma yoluyla yaşama dönüştü" demesini olanaklı kılan da bu öncelemedir; canlı bir şey olarak arzu nesnesini algılanan basit nesneden ayırt eden dönüşlülük işareti, bu anlamda, öncekinin sonrakine doğru basit evrimi yoluyla üretilemez. Bu nedenle, Hegel, arzunun ötekiliğinde bir başka arzu, hem yabancı hem aynı olan bir başka arzulu bilinç hedefini keşfederken, hiç ikircime düşmeden, tin kavramının, harekete göre önde olan biz felsefeciler için zaten var olduğunu ilan etmektedir.

Freudculukla olan yakınlıkları nedeniyle üzerinde biraz uzunca durduğumuz arzunun görüngübilimi, üstte olanın aşağıdan hareketle oluşmasına bütünüyle terstir; çok daha büyük bir öncelikle, arzunun anlamını ve koşullarını daha sonraki uğraklarda ortaya çıktıkları biçimiyle sunmaktan ibaret bir görüngübilimdir bu; arzu eğer yaşam bir başka arzu olarak kendini gösterirse arzudur; bu kesinlik de kendi hakikatini çifte dönüşlülük içinde, kendilik bilincinin ikileşmesi içinde bulur. Yaşam ortamında bir kendilik bilincinin doğması bu koşulla olanaklıdır. Dönüşlülük yaratıcı olabilir, çünkü her uğrak kendi kesinliği

5. *Agy*, s. 155. 6. *Agy*.

içinde bir bilinmeyen öğe taşımaktadır; daha sonraki tüm uğrakların dolayımladığı ve belirtik kıldığı bir öğe. Hegel'in, *sonsuzluk* kavramını bu karşılıklı tanıma çalışmasına bağlamasının nedeni budur: Kendilik bilinci kavramı, Hegel'e göre, "bilincin içinde ve bilinç tarafından kavranan sonsuzluk kavramıdır"; gerçekten de, her bilincin kendisini bir diğerinde aradığı ve "ne yapıyorsa öteki gibi yaptığı"[7] karşıtlık, sonsuz bir harekettir; şu anlamda ki, her terim, kendi sınırlarını aşarak bir başkasına dönüşür; burada, karşıtlık ve mücadele yoluyla dönüşlü düşünce derecesine getirilmiş durumdaki *Unruhigkeit*'ı (yaşam huzursuzluğunu) ayırt edebiliyoruz; kendiliğin hiçbir zaman yalnızca olduğu şey olmadığını –ve bu açıdan, sonsuz olduğunu– açığa vurması ancak bu tanınma mücadelesi içinde olup bitmektedir.

Tinin Görüngübilimi, okumakta olduğunuz incelemeden çıkıyora benzeyen sonuca uygun olarak erekbilimden, psikanaliz de önceki incelemenin düşündürdüğü gibi arkeolojiden ibaret olsaydı, bu iki yaklaşım birbirinin antitezinden ibaret olurdu. Freudcu psikanalizle Hegelci görüngübilim bir araya gelip, gayet meşru olarak dönüşlü düşüncenin antitezi adını verebileceğimiz şeyi oluştururdu. (Burada "antitez" sözcüğünü Kant'ın bu terime çatışkıları incelerken verdiği anlamda, "dolayımlanmamış zıtlık" anlamında kullanıyorum; dolayım ister olanaksız, isterse henüz gerçekleşmemiş olsun.) Bu düşünce aşaması, geçici olmakla birlikte son derece eğiticidir; gerçekten de, Freudculuğun arkeolojikliğini tam olarak ortaya koyabilen yalnızca erekbilimle olan zıtlığıdır. Hegel'le olan zıtlık, Freud'da tuhaf ve derin bir yazgı felsefesi keşfettiriyor bize; her tür tin görüngübiliminin karşı durulmaz zıddı gibi duran, topyekûn söylemin mutlak geleceğinin çekimine kapılmış bir yazgı felsefesi. İd'in eskilliği ile üstben'in eskilliği, narsizmin eskilliği ile ölüm dürtüsünün eskilliği tinin ters yöndeki hareketi ölçüsünde tek bir eskillik oluşturuyor artık. Antitezi şu terimlerle özetlemek iyi olacak: Tin, anlamı daha sonraki figürlerde olandır, yola çıkış noktasını her zaman iptal eden harekettir ve ancak sona gelindiğinde emin olunabilendir; bilinçdışı, en temelde, anlaşılabilirliğin her zaman daha önceki figürlerden hareket ettiği anlamına gelir; bu "daha önceki" sözü ister salt zamandizinsel anlamda kabul edilsin, isterse eğretilemeli anlamda. İnsan, kendi çocukluğunun insafına kalmış olan tek varlıktır; çocukluğunun durmadan geriye doğru çektiği varlıktır insan; geçmiş yoluyla yapılan bu yorumun fazlasıyla tarihten ibaret olma niteliği hafifletilse bile, yine simgesel açıdan önce olanla karşı karşıyayızdır. Sözgelimi, bilinçdışını her zaman zaten orada olan anahtar gösterenlerin düzeni olarak yorumlarsak, bu gösterenlerin zamansal açıdan yo-

7. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, çev. Hyppolite, cilt 1, s. 160.

rumlanan tüm olaylara göre önce oluşu bizi daha simgesel bir "önce olma" özelliğine gönderir ama, aramakta olduğumuz karşı kutbu, tinin tersine bir düzende olmak üzere bize sağlamayı da sürdürür. Dolayısıyla, en genel çerçevede şunu söyleyeceğiz: Tin, son durağın düzenidir, bilinçdışı ise ilksel olanın. Bu antitezi en kısa yoldan açıklamak için ise şöyle diyeceğim: Tin tarihtir, bilinçdışı ise yazgı; çocukluğun geride kalmış yazgısı, zaten orada olup sonsuzca yinelenen simgelerin geride kalmış yazgısı...

2. YAŞAMIN VE ARZUNUN AŞILMAZLIĞI

Yine de aşılması gerekiyor bu antitezin, çünkü bizi sinsi sinsi *Tinin Görüngübilimi* ile psikanalizin belli belirsiz birbirini tamamladığı rahat bir eklektizme götürmesi tehlikesi var. Bu diyalektik karikatüründen kurtulmak ancak her iki düşünce disiplininde de, kendinde ve kendisi tarafından ele alındığında ötekinin varlığı gösterilirse olanaklıdır. Bu öteki, dışsal zıddı değil, kendinden göndermede bulunduğu, kendi zıddıdır. Dolayısıyla, Hegel'in sorusunun Freud'da olduğunu anlamaya hazırlanmak amacıyla, Freud'un sorusunun Hegel'de bulunduğunu göstermek niyetindeyim.

Freud'un sorusunu Hegel'de bulmak, arzunun konumunu bilincin ikileşmesiyle ilgili "tinsel" sürecin ta ortasında, arzunun yerine getirilmesini ise kendilik bilinçlerinin tanınmasında bulmak anlamına geliyor.

Dolayısıyla, yeniden, *Tinin Görüngübilimi*'ndeki, yaşamdan ve arzudan kendilik bilincine olan o zorlu geçişe dönüyoruz. Bu geçişle ilgili olarak daha önce yaptığım yorumdan herhangi bir şey çıkarıp atmak değil, o yoruma bir şeyler eklemek niyetindeyim. Yaşamın ve arzunun aşılmaz niteliği adını vermek istediğim şeyi, bu diyalektiğin dışında değil de bir tür satır aralarında bulamaz mıyız? *Aynı zamanda* hem yaşamın kendilik bilinci tarafından aşıldığını, hem de yaşamın ve arzunun, başlangıç konumu, kökensel evetleme, dolaysız genişleme olarak sonsuza değin aşılmaz olduğunu açığa vuran da kendilik bilinciyle ilgili erekbilim değil midir? Yaşam, kendilik bilincinin ta temelindeki o karanlık yoğunluktur; kendilik bilinci, kendi ileri konumu içerisinde, kendiliğin ilk farklılığının kaynağı olarak geride bıraktığı bu yoğunluğu açığa vurur.

Yaşamın bu aşılmaz niteliği, kendilik bilincinin gerçekleştirdiği bu aşma işinde nasıl açığa çıkıyor? Birkaç biçimde ve kendilik bilinci diyalektiğinin birkaç düzeyinde.

Önce, tanınma diyalektiğinin, devamı olduğu arzu diyalektiğinin *dışında* olmayıp, bir anlamda onun açımlanması ve açıklanması oldu-

ğunu söylemek gerekiyor. İki uğrağı bir araya getiren önemli kavram, doyum kavramıdır (*Befriedigung*); Freud'daki haz ilkesinin rolünü oynuyor bu kavram; Hegel ise kavramı tam olarak "katışıksız ben" dediği şeyle ilişkilendiriyor. Katışıksız ben, Hegel metninde bir tür safyürekli kendilik bilincidir: Nesnenin ortadan kaldırılmasıyla, dolaysız olarak tüketilmesiyle kendi kendisine dolaysız olarak ulaşabildiğine inanan bir bilinç:

> Basit ben, farklılıkların hesaba girmediği genel terim ya da basit evrenseldir; ama böyle olması ancak bu ben, oluşan bağımsız uğrakların olumsuz esası ise olanaklıdır. Dolayısıyla, kendilik bilincinin kendinden emin olması ancak kendisine bağımsız yaşam olarak sunulan bu ötekinin ortadan kaldırılmasıyla olanaklılaşır; kendilik bilinci, *arzu*'dur; ötekinin hiçliğinden emin olarak bu hiçliği *kendisi için asıl* hakikat olarak koyutlar, bağımsız nesneyi değillemek yoluyla kendi kendisinden, kesinlikle, kendisi için *nesnel bir biçim* içinde var olan *hakiki* bir kesinlikle emin olur.[8]

Şöyle der katışıksız ben: Varım, çünkü doyuma ulaşıyorum ve doyuma ulaşırken dünyanın tüm fiziklerinin katı dediği nesnenin eriyip yok olduğunu görüyorum.

Meyvenin hazdan erimesi gibi diyor şair. Ne var ki bu noktada arzunun yaşadığı, olgun meyvenin o sonu gelmez boş umutlar yaratan, direnç, yeniden doğma ve kaçış deneyimi girmektedir devreye:

> Ama kendilik bilinci bu doyumda nesnesinin bağımsızlığını deneyimler; arzu ve arzu doyumunda ulaşılan kendilik kesinliği nesne tarafından koşullandırılmıştır; gerçekten de, doyum bu ötekinin yok edilmesiyle gerçekleşir. Yok etmenin olanaklılığı, ötekinin var olmasını gerektirir. Demektir ki kendilik bilinci nesneyi onunla olan olumsuz ilişkisiyle yok edemez; olumsuz ilişkisi yoluyla daha çok yeniden üretir ötekini, arzuyu yeniden ürettiği gibi.[9]

Freud'un diliyle söyleyecek olursak, haz ilkesi gelip gerçeklik ilkesine çarpmaktadır. Hegel şöyle devam ediyor: "Arzunun esası kendilik bilincinden başkadır ve bu hakikat, kendilik bilinci açısından, söz konusu deneyim yoluyla var olur."[10] Freud'un diliyle: Kendisini katışıksız ben saymış olan, şimdi kendi kendisine yabancı, anonim ve yansız, "id" olduğunu keşfeder. Kendilik bilinci işte o zaman keşfeder ötekini: Nesnenin arzuya direnci ve bağımsızlığı aşılamamakta, doyuma ancak başka bir kişi olan bir öteki sayesinde ulaşılmaktadır: Metinde tam yerinde bir anlatımla dendiği gibi: "Kendilik bilincinin doyuma ulaşması ancak bir başka kendilik bilincinde olanaklıdır."[11] Dolayısıyla, tanınma sorunu arzu sorununun dışsal ve dış kökenli bir devamını oluşturmayıp, ben'in bencilliğinin açılımıdır; ben'in doyum diye peşine düştüğü şeyin "dolayımlanması". Hegel'in bu yoğun metnini son bir kez daha okuyalım:

8. *Agy*, s. 152. 9. *Agy*. 10. *Agy*. 11. *Agy*, s. 153.

Kendilik bilinci şu üç uğrakta gerçekleşmektedir: a) İlk dolaysız nesnesi, farklılaşmamış ben'dir; b) ama bu dolaysızlığın kendisi de mutlak bir dolayımlamadır, bağımsız nesneyi yok etme ediminden ibaret gibidir ya da arzudur. Arzunun yerine gelmesi kendilik bilincinin kendi kendisine dönüşüdür; ya da hakikate dönüşmüş kesinliktir; c) ancak, bu kesinliğin hakikati daha çok çifte dönüşlü düşüncedir, kendilik bilincinin ikileşmesidir.[12]

Dolayısıyla, daha sonraki diyalektik, durmadan yadsınan ama durmadan alıkonulup yeniden evetlenen töz olarak yaşamda verili bulunan bu dolaysızlığı dolayımlamaktan başka bir şey yapmayacaktır. Kendilik, yaşamın dışında değil, içinde çıkacaktır ortaya.

Yaşam ve arzuyla ilgili bu aşılmaz konumlandırmayı, kendilik bilinci ikileşmesine ilişkin diyalektiğin diğer tüm düzeylerinde de yeniden buluyoruz.

Tam anlamıyla tinsel bir görüngü olan tanınmanın mücadele olduğu gözden uzak tutulmamalı. Kuşkusuz, tanınma için mücadele, yaşam için değil; mücadele yoluyla tanınma. Bu mücadele, arzunun korkunç büyüklüğünün, şiddet figürü içinde tin alanına aktarıldığı anlamına geliyor. Kuşkusuz, tanınmayı sağlama tutkusu, varlığını ya da egemenliğini koruma için verilen canlılık mücadelesini aşmaktadır ve tanınma kavramı tam anlamıyla iktisat dışı bir kavramdır: Tanınma mücadelesi yaşam için mücadele değildir; benim özerk bir kendilik bilinci olduğum konusunda ötekinden itiraf, onay, kanıt koparma mücadelesidir. Ancak, bu tanınma mücadelesi yaşamın içinde yaşama karşı, yaşam yoluyla verilen bir mücadeledir; diyebiliriz ki Hegel diline ait egemenlik ve kölelik kavramları Freud dilindeki dürtü gelgitleridir; egemenlik [söz konusudur], çünkü [dürtü] ölüm tehlikesini atlatmış, yaşam ile ilişkisini ise mücadeleden yenik çıkanın kölece çalışması yoluyla nesnenin yok edilmesi ve doyum olarak sürdürmektedir; kölelik [söz konusudur], çünkü [dürtü] dolaysız yaşamı kendilik bilincine yeğlemiş ve ölüm korkusunu kölece varoluşun güvenliğiyle değiş tokuş etmiştir; ta, nesneler ve doğa ile yeni bir yüzleşme tarzı kuran bu çalışmanın, üstünlüğü yeniden efendi karşısındaki köleye vermesine kadar. Dolayısıyla, olumluluğu, daha enerjik bir biçimde söyleyecek olursam konumsal gücü sağlayan yine ve her zaman yaşam ve arzudur; tersi durumda ne efendi olurdu ortalıkta, ne de köle; diyalektiği belirginleştiren, her zaman yaşam üstündeki işlemlerdir: yaşamını tehlikeye atmak, değiş tokuş konusu etmek – doyuma ulaşmak, çalışmak; her bilincin, kendi kendisinden çok ötekiyle olan zıtlıklarını sözcüğün tam anlamıyla besleyip büyüten, doğa uğrağı ve yaşamın ötekiliğidir.

12. *Agy.*

Arzunun o aşılması olanaksız aşılmışlığı, bu anlamdadır; arzunun konumu, ortadan kaldırılmamış, dolayımlanmıştır; terk edebileceğimiz, iptal edebileceğimiz, hiçe indirebileceğimiz bir hükümranlık değildir bu; tam da Stoacılıktaki, akla uygun tüm varlıkların özdeşliğini her tür farklılıktan uzak tutan "düşüncede özgürlük" yanılsamasıdır, İmparator Marcus Aurelius ile köle Epiktetos'un özdeşliğini, canlı ve tarihsel mücadelenin üstüne çıkarmaktır. Yalnızca düşüncede olup biten bu özgürleşme yeniden mutlak bir ötekiliğe götürür; mücadele içindeki arzuların kendiliği yoktur artık, kendiliğin de eti kemiği yoktur; yaşamın aşılmazlığı bu anlamdadır. Ve bizzat "kendilik" *–selbst–* teriminin bildirdiği üzere, kendi kendisiyle özdeşliği taşıyan da kendilikle olan söz konusu farklılıktır, yaşamda ikamet edip, durmadan yeniden doğan bu ötekiliktir. Ötekine dönüşen, yaşamdır ve kendilik onun üstünden hiç durmadan kendini fetheder.

3. FREUDCULUĞUN ÖRTÜK EREKSELLİĞİ

a) İşlemsel Kavramlar

Yeniden Freud'a dönelim. Diyorduk ki, psikanaliz bir analizdir ve onu bir sentezle tamamlamak gerekmez. Buna yapılabilecek bir itiraz yok. Benim gösterebileceğimi sandığım nokta, bu analizi en kendine özgü "gerileyici" yapısı içinde *anlamanın* ancak bir bilinç erekbilimiyle (analiz dışında kalmayıp bizzat analizin göndermede bulunduğu bir erekbilimle) olan zıtlığı içinde olanaklı olduğudur. O halde, Freudculuğun içinde ayırt edebildiğimize inandığımız örtük erekbilimin özellikleri nelerdir? Freud'u bir aşırı yorum konusuna dönüştürmüş olmuyor muyuz böyle demekle? Bu özellikleri ancak bir Hegel okumasıyla koşutluk içindeki Freud okumalarından "çıkarabileceğimizi" yadsımıyorum. Bu nedenledir ki felsefi yorumumun art arda gelen uğraklarını birbirinden iyice ayırdım: bilgibilimsel uğrak, dönüşlü düşünce uğrağı, diyalektik uğrak. Ama aynı zamanda, böylelikle Freud'u daha iyi okuduğumu ve Freud'u okurken kendi kendimi daha iyi anladığımı gösterebilmek umudundayım.

Bu örtük erekbilimin sınırları, üç tür belirtinin yakınsaklaşması yoluyla çizilebilir. Freudculuğun bazı işlemsel kavramları tarafından, demek istediğim, Freud'un kullandığı, ama izlekleştirmediği kavramlar tarafından işaret edilen bir erekbilim gibi geliyor önce bana bu. İkincisi, bu erekbilimi, "özdeşleşme" gibi iyice izlekleştirilmiş olan, ama psikanalizin egemen kavramsallığıyla uyumsuz kalan bazı kavramlarda işleyiş halinde görüyorum. Üçüncüsü, açıkça psikanalizin yetki alanı-

na ait olmakla birlikte çözülmemiş olarak kalan, yüceltme sorunu gibi bazı sorunlarda erekbilimin dolaylı bir belirtisi bulunuyor. Bana öyle geliyor ki bu sorunlar diyalektik bakış açısı içinde, bir çözüme kavuşturulamasalar bile, en azından daha iyi bir anlatıma kavuşturulabilir.

Her öğretide kullanılan, ama kendi kuramı içinde üstünde düşünülmemiş olan bazı kavramlar bulunur; bu tür kavramların saf dışı edilmesi topyekûn bir dönüşlü düşünce ya da mutlak bilme durumunu gerçekleştirirdi ki bu da bilginin sınırlılığıyla bağdaşmıyor. Demektir ki psikanalizde, izlekleştirilmesi kendi yerbetiminin ve iktisadının dışındaki bir kavramsallığı gerektiren işlemsel kavramları ayırt etmek, psikanalize kötü gözle bakmak anlamına gelmeyecektir.

Bu işlemsel kavramlar tam da bizim psikanalizi hem görüngübilimden hem de bilimsel ruhbilimden ayırt etmemize olanak sağlayan ve ikili konuşmaya dayalı ilişki anlamındaki "psikanalitik alan"ın yapısından kaynaklanan kavramlardır. Metapsikoloji yalıtılmış bir "ruhsal aygıt"ı izlekleştirirken ya da zaman zaman dediğimiz üzere Freudcu yerbetim tekbenci bir nitelik taşırken, analitik durum doğrudan özneler arası niteliktedir. Bu durum Hegelci çifte bilinç diyalektiğine belli belirsiz benzemekle kalmıyor, analiz ilişkisinde gelişen bilinç süreci, o diyalektikle şaşırtıcı bir yapı benzerliği gösteriyor. Analiz ilişkisi bütünüyle, yaşamdan kendilik bilincine, arzunun doyumundan öteki bilincin tanınmasına yükselen bilinç diyalektiği olarak yeniden yorumlanabilir. Belirleyici aktarım epizodunun bize öğrettiği gibi, bilinçlenme hem başkasının –analistin– bilincinden geçmekte, hem de tanınma için verilen mücadeleyi anımsatan bir mücadele aşaması içermektedir. Gerçekten de, eşitlikçi olmayan bir ilişkidir bu; hasta, tıpkı Hegelci diyalektikteki köle gibi, diğer bilinci sırasıyla esas olan ve olmayan olarak görmektedir. Hastanın da kendi hakikati, köleninkine benzer bir "çalışma" –analiz çalışmasının ta kendisi– sonucu efendiye dönüşmesinden önce, ötekindedir. Analizin sona erdiğinin işaretlerinden biri, analistteki hakikat hasta bilincin hakikati haline geldiğinde iki bilinç arasında eşitliğin elde edilmesidir. O zaman hasta artık "yabancı" değildir, öteki değildir: Bir kendiliğe dönüşüp kendi kendisi olmuştur. Dahası, terapi ilişkisi içinde olup bitenler, iki bilinç arasındaki o mücadele, daha da önemli bir şeye erişmemizi sağlamalıdır bizim: Aktarım. Hastanın aktarım sırasında, analizin yapay ortamı içinde, kendi duygulanımsal yaşamının önemli ve anlamlı epizotlarını yinelemesi, terapi ilişkisinde, tıpkı aynadaki bir görüntü gibi çift olan bir dizi durumun ortaya çıkmasını sağlar. Sözcüğün Freudcu anlamıyla arzu basit bir yaşam itkisi değildir, çünkü her zaman özneler arası bir durumda olagelmiştir. Bu nedenle rahatlıkla diyebiliriz ki psikanalizin keşfettiği tüm dramlar, "do-

yum"dan "tanınma"ya giden yolun üstünde yer alır. Çocuğun arzusu anneden geçer, çocuk daha sonra anne arzusunun babadan geçtiğini keşfeder; Oidipus karmaşasının esası budur. Hegel'in arzunun dolaysızlığındaki başarısızlık için söylediği şey, Oidipus çatışması için de söylenebilir: "[A]ncak, bu doyumda kendilik bilinci, nesnesinden bağımsız olma deneyimini yaşar..." Açlık ile aşk arasındaki her tür koşutluğun sona erdiği yerdir burası; açlığın nesnesi bir "şey"dir, aşkın nesnesi ise başka bir arzu. Bu nedenle, libidonun tüm düğüm noktaları kendilik bilincinin ikileşmesinden ileri gelir. Dahası, terapideki ilişkinin kendisinin de bize önceden sezdirdiği üzere, analizdeki durumlar her seferinde bilinç bölünmesinin eşitsiz bir bölünme olduğu durumlardır. Çocuk bilincinin hakikati önce, çocuğun ilk yücesi olan baba figüründedir; çocuk, bir köle olarak –köleyi efendisine bağlayan antlaşma kadar kurgusal bir antlaşmayla– bağımlılık verip güvenlik alır. Ne var ki, bağımsızlığını bağımlılık yoluyla var etmek zorundadır.[13]

Freudculuğun böyle Hegelci görüngübilimin işlemsel kavramlarına benzeyen kavramlar ışığında yeniden okunmasını nereye kadar götürebiliriz?

Hegelciliğin felsefi zihniyetini az çok tanıyan okurun dikkat etmiş olacağı üzere Freud'un kavramları hep zıtlaştırma yoluyla oluşturulmuştur. Gerçekten de, art arda gelen üç dürtü kuramının üçü de ikiz bölümlüdür: Ben dürtüsüne karşı cinsel dürtüler (ya da libido dürtüsü); ben libidosuna karşı nesne libidosu; ölüm dürtüsüne karşı yaşam dürtüsü. İkiz bölümlülüğün diyalektik oluşturmadığı ve her seferinde farklı bir anlama geldiği doğrudur; ancak, bu zıtlaştırma biçemi, anlamın doğuşuna sıkı sıkıya bağlıdır; ikiz bölümlülüğün kendisi diyalektiktir zaten.

Gelgitler ya da "dürtü gelgitleri" de açıkça diyalektik biçimlidir; Freud bu gelgitleri anlamlayıcı çiftler halinde bileştirir: röntgencilik ve teşhircilik, sadizm ve mazoşizm. Özne ile nesne bu gelgitler içinde kutuplar halinde oluştuğundan, söz konusu "tersine çevirmeler" ve "geri döndürmeler"le hem bir arzu dinamiği, hem de bir anlam dinamiği oluşmaktadır. Daha ileriye gidelim. Yerbetimin kendisi de bir "sistemler" diyalektiği olarak yorumlanabilir; önemli olan, sistemler arasındaki

13. Nesne ilişkisiyle ilgili tartışma yeniden bu diyalektik alanda yer alacaktır: Bkz. M. Bouvet, "Le moi dans la névrose obsessionnelle. Relation d'objet et mécanisme de défense", *Rev. fr. de psa.*, 1953, XVII, I/2, s. 111-96; "La clinique psychanalytique. La relation d'objet", *La Psychanalyse d'aujourd'hui* içinde, I, s. 41-121; "Dépersonnalisation et relation d'objet", *Rev. fr. de psa.*, 1960, XXIV, 4/5, s. 449-611. G. Grunberger, "Considérations sur l'oralité et la relation d'objet orale", *Rev. fr. de psa.*, 1959, XXIII, 2, s. 177-204; "Etude sur la relation objectale anale", *Rev. fr. de psa.*, 1960, XXIV, 2, s. 137-68.

ilişkilerdir; bu ilişkiler yine birer dürtü diyalektiği değil midir peki? Nitekim Freud da sistemlerin oluşumunu açık bir biçimde bu dürtü gelgitlerinden birine, bastırma gelgitine bağlıyor. Hatta, çatışmalı ilişki öylesine ilkseldir ki Freud, daha sonraki tüm bastırmalara ya da asıl bastırmaya temel işlevi görmesi için "birincil bastırma" (*Urverdrängung*) kavramına başvurur. Asıl bastırma zaten bastırılmış olanı varsayar; demek ki katışıksız bir bastırılmamışlık rejiminde işlev gören ruhsal aygıt diye bir şey bilinmemektedir. Başka bir dille söyleyelim, birincil sistemle ikincil sistem arasındaki diyalektiğin kendisi de ilkseldir. Arzunun her zaman bir başka arzuyla yüz yüze olması bakımından, bastırmanın bu ilkel niteliği de arzunun yapısından başka bir şey değildir.

Demektir ki bu diyalektik yapıyı yerbetimin kendisinde bulmak gerekiyor. Bilindiği üzere yerbetim, bilinç ile bilinçdışı arasındaki basit zıtlıktan doğmuştur ve rahatlıkla diyebiliriz ki yerbetimleme temelde diyalektik olan bir ilişkiyi uzam içinde sergilemektir. Freudcu sistematik, kökenleri özneler arası durumlarda ve bilincin ikileşmesi sürecinde yatan bazı ilişkileri tekbenci bir aygıt içinde nesnelleştiriyor. Bu nedenle, ruh içi ilişki olarak yerbetimin içinde de, kökensel özneler arasılığı gösteren ilişkiler bulunuyor.

Bunun yanında, 1914 sonrasının sözcük dağarcığındaki düzeltmeyi hesaba katmak için acaba metapsikoloji çerçevesinde bize bütünüyle elde bir gibi görünmüş olan bir şeye, yani bilinçdışımn, daha doğrusu id'in kesinlikle diyalektik dışı olan özelliklerine dönmek gerekmez mi diye soruyorum kendi kendime. Diyalektik dışı özellikten kastım, önce "bilinçdışı", sonra "id" adı verilmiş olan o ünlü yerin, değillemeden, zamansallıktan, gerçeklik disiplininden habersiz, körlemesine hazzı hedefleyen, bütünüyle evetleyici bir güç olarak betimlenmesidir. Zamanın değillenmesinin kökeni ve gerçeklikle olan ilişki, bu mutlak arzunun –ilişki dışı koyutlanmış olması anlamında mutlak arzunun– dışındadır, başka bir yerdedir. Bu kuramın, kavrayışı ilerletebilmek için zorunlu olmakla birlikte soyut nitelikte bir uğraktan ibaret olduğu, arzunun baştan itibaren özneler arası olması düşüncesiyle doğrulanıyor. Anne ve baba karşısında arzudur o, arzu karşısında arzudur ve bu sıfatla, değilleme sürecine, kendilik bilinci sürecine daha en baştan girmiştir.

İkinci yerbetim, diyalektiğin daha da grafik nitelikli bir temsili gibidir. İlk yerbetimde, deyim yerindeyse yine ruhsal dünyaya ait yerler söz konusuydu; ikincisinde söz konusu olansa, rollerdir; kişiler dışı olanın, kişisel olanın ve kişiler üstü olanın karşı karşıya geldiği bir kişibilgisine ait roller. İkinci yerbetim, içinde az önce anımsattığımız çeşitli dürtüsel ikiz bölümlülere ve dürtülere ait birbirine zıt gelgitlerinin işleyiş halinde olduğu, sözcüğün düzanlamıyla diyalektiktir. Birinci yerbetimi olanaklı kılan diyalektik durum, üstben sorusuyla birlikte or-

taya çıkıyor, çünkü ruhsal dünyadaki çatışmaların kökeninde yatan odur. Arzunun ötekisi vardır. Bu nedenledir ki ikinci yerbetim, birincisinde yapılmış bir değişiklikten başka bir şeydir; kendisini kültür olarak ortaya koyan ve libidinal olmayan bir büyüklük ile libidonun yüzleşmesinden hareket eden bir yerbetimdir. Burada dürtü iktisadı, roller diyalektiğinin tekbenci yatırımlar düzlemindeki gölgesidir yalnızca. Bu nedenledir ki, *Ben ve İd*'in V. Bölüm'ünün başlığını tersine çevirerek söyleyecek olursak, ben'in bağımlı ilişkileri, ruhsal aygıtın daha önceki temsillerinin yerbetimsel ilişkilerine göre daha doğrudan bir biçimde diyalektiktir; dahası, bu bağımlılık ilişkilerini oluşturan ben-id, ben-üstben, ben-dünya biçimindeki çiftler dizisi hep Hegelci diyalektikteki gibi çıkıyor ortaya: Sonradan aşılması gereken efendi-köle ilişkileri olarak.

4. FREUDCULUĞUN ÖRTÜK EREKSELLİĞİ

b) Özdeşleşme

Freudculukta üstben'in oluşumu, ikinci bir açıdan bakıldığında, izlekleştirilmiş olmayan bir erekbilimsel diyalektiğe gönderiyor bizi. Bu gönderme yalnızca art arda gelen yerbetimlerin inşasında devreye sokulan işlemsel kavramlardan değil, aynı zamanda, kuramda gayet iyi geliştirilmiş olmakla birlikte yerbetimsel ve iktisadi açıdan uygun bir kavramsal zemin bulamamaktan ötürü "kenarda kalmış" bir temel kavramdan kaynaklanıyor. Söz konusu olan, Freud'un yapıtında azar azar oluştuğunu izlediğimiz özdeşleşme kavramıdır. Bana öyle geliyor ki özdeşleşme, metapsikolojiyle uyumsuz bir kavram olarak kalmıştır.

Gerçekten de, otorite Freudculukta tam anlamıyla dış bir olgu olarak kalıyor. Doyum isteyen libidonun asıl doğası otoriteyi içermiyor. Otoritenin dürtü alanına girişi yasak yoluyla oluyor ve alan, özgül bir yarayla etkileniyor; bu yaranın yarı gerçek yarı kurgusal anlatımını hadım edilme tehdidi oluşturuyor. Arzu ile arzunun ötekisinin karşılaşmasını iktisadi bilançoya (haz-hoşnutsuzluk maliyeti cinsinden) nasıl yazmalıyız o zaman? Metapsikoloji bu sorunu şu çerçevede sözceliyor: Her tür dürtüsel enerji id'den geliyorsa, bu dürtüsel zemin nasıl "farklılaşacak", yani yasaklara uyarlanması gereken yatırımları başka bir biçimde nasıl bölüştürecek? Otoritenin böylece arzu tarihine yazılması, arzunun bu *edinilmiş* "fark"ı, belirli bir anlambilim çıkarıyor ortaya: İdeallerin anlambilimi. Burada niyetim bu yeni anlambilimin ortaya çıkardığı çözme ve yorumlama sorunlarına dönmek değil. Bunlar bizi

"düşsel olan" ve "yüce olan" başlığı altında ilgilendirmiş olan sorunlardı. Şimdi ilgilendiğim ise, bu "farklılaşma"nın uygun bir biçimde temsil edilebileceği kavramsal yapıdır.

Benim tezim, bu farklılaşmanın bilincin ikileşmesi biçimindeki Hegelci sürece benzer bir diyalektikleşme oluşturduğudur; oysa ötekinin bilincinin kişinin kendi bilincine dahil olması, o bilincin kaydedilmeye çalışıldığı iktisatta bütünüyle hesaba katılmamaktadır. Bir başka bilinçle muhatap olan bilince artık bir yerbetim içindeki etken [*instance*] muamelesi yapılamaz: Metapsikoloji, analiz ilişkisini özneler arası dram olarak kuramlaştırmadığı gibi, arzu-haz ilişkisi haz-haz ilişkisinden geçiyor diye arzunun serüvenini de kuramlaştırmıyor. Libidoyu bir tin görüngübiliminin alanına yerleştiren bu arzu-arzu ilişkisidir ve bu ilişki için Hegelci kipte şöyle söylenmelidir: "[K]endilik bilincinin doyuma ulaşması ancak bir başka kendilik bilincinde olur."

Freud'un özdeşleşme kavramıyla ilgili sıkıntısı bu durumu tam olarak ifade etmektedir. Demiştik ki özdeşleşme, bir çözümün başlığı olmaktan çok, bir sorunun adıdır. Sonuçta, *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*'ndeki VII. Bölüm'ün bize öğrettiği üzere iki özdeşleşme vardır; bizi sıkıntıya sokan, Oidipus karmaşasından önce gelen ve bu karmaşanın çözülmesiyle güçlenen özdeşleşmedir. Bu birincil özdeşleşmeye göre baba, çocuğun olmak ve sahip olmak istediği şeyi temsil eder, öykünülecek bir modeldir. Oidipus karmaşası bu özdeşleşme ile cinsel nesne olarak anne bağlılığının karşı karşıya gelmesinden doğar. Demektir ki bir varlığa "olunmak istenen"in modeli olarak bağlanmak, sahip olma arzusuna indirgenemez; *onun gibi olma* arzusu ile *sahip olma arzusu* yan yana gelir, birbirine de karışır, ama sarmaşmış durumda da olsa, iki ayrı süreçtirler. Bana öyle geliyor ki, psikanaliz durmadan bilincin ikilenmesi biçimindeki, metapsikolojinin kökensel aslı bakımından açıklayamadığı bu özneler arası süreci varsaymakta, bu sürecin yalnızca dürtüsel düzlemdeki yan etkilerini kuramlaştırmaktadır dersek, durumu epey isabetli bir biçimde açıklamış oluruz. Gerçekten de, metnin devamında özdeşleşme hep gerileyici yönleriyle anılıp iktisadi açıdan yorumlanıyor[14]; Freud, nevrotik küçük kızda Oidipus karmaşası olgusunu incelerken şu gözlemde bulunuyor: "*Burada özdeşleşme nesne seçiminin yerini almış*; nesne seçimi özdeşleşmeye gerilemiş durumda." Eşcinsel erkekte anneyle olan özdeşleşmeden söz ederken de benzer terimler kullanıyor: Kendi bedeninin yerine koyacağı ve tıpkı annesinin kendisine baktığı gibi sevip bakacağı bir cinsel nesne arayı-

14. *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*, GW XIII, s. 116-121; SE XVIII, s. 106-10; Fr. çev. *Essais de psychanalyse* içinde, s. 119-23. Bkz. "Analitik", İkinci Bölüm, II, s. 191-9.

şını kışkırtan özdeşleşme: Bu dikkat çekici özdeşleşmede, terk edilmiş ve yitirilmiş olan nesnenin yerine yenisinin konmasındaki ve o nesnenin içe yansıtılmasındaki gerileyici özellik fazlasıyla açıktır. Daha sonraki melankoli ile onun belirgin özelliği olarak nesnenin içe yansıtılması için de aynı şey söylenebilir. Burada rahatlıkla şöyle diyebilirim: Psikanalizin özdeşleşme adı altında kabul ettiği şey, anlaşılması başka tür bir yoruma bağlı olan bir bilinçler arası sürecin dürtüler iktisadı düzlemine düşen gölgesinden ibarettir.

Ancak, psikanaliz, bu sürecin yalnızca duygulanımsal yansımasını yakalamasının yanında, bu yansımaya ilişkin anlayışı yepyeni bir tür sınır görüş yoluyla yenilemektedir de. Gerçekten de, sevecen duygulanımlara doğru yol almamız, heyecanlarımızı kültürel nesnelere yatırmamız, ancak nesne libidosunun çözülmesi, dolayısıyla gerilemesi yoluyla kullanılabilir duruma gelen enerjiyle olabilmektedir. İktisadi olan, olsa olsa içe yansıtma adını verdiği görüngünün ters yüzünü ya da yitik nesnenin ben'deki yerleşimini kavrayabilmektedir. Bilinçler arası sürecin iktisadi düzleme düşen gölgesi her zaman gerileme gibi bir şeydir; "bir nesne yatırımının yerine özdeşleşmenin konulması", erotik nesne seçiminin ben değişikliğine dönüşmesinin tek yoludur, ya da *Ben ve İd*'de dendiği üzere, id üzerinde egemenlik kurma yöntemidir. Daha önce ayrıntılı bir eleştirel yorumunu yaptığım[15] bu metinlere dönmeyeceğim burada. Yine Freud'un kendi yapıtı üzerine sondan bir önceki düşüncelerini içeren *Yeni Konferanslar*'dan alıntı yapmak istiyorum; arzu iktisadı ile artık dürtüsel bir iktisada dökülemeyecek olan arasındaki geçişme başka hiçbir yerde buradaki kadar belirgin değil. Özdeşleşmenin iktisadi olana yalnızca gerileme yolu üzerinde dahil sayıldığı, kurucu süreç olarak Freud'un gözünden bütünüyle kaçtığı, en açık biçimde görülebiliyor burada: "Bir nesne yitirildiğinde, ondan vazgeçmenin zorunluluğu anlaşıldığında, bunun karşılığı sıklıkla o nesneyle özdeşleşerek, onu ben içinde yeniden kurup yükselterek elde edilir; öyle ki, nesne seçimi burada özdeşleşmeye doğru geriler."[16] Özdeşleşmenin bütün boyutlarıyla kabul edildiği uğrakta, deyim yerindeyse esaslı bir şeylerin gözden yittiğini doğrulamak için şu itiraf yeter: "Özdeşleşmeyle ilgili sözlerimden ben de pek tatmin olmuş değilim, ancak, kabul ediniz ki üstben'in oluşması ana baba etkeniyle olan

15. Bkz. yukarıda s. 197-202. Burada Erik H. Erikson'un önemli yapıtlarını dikkate almak gerekir: *Childhood and Society*, 1950; *Young man Luther*, 1958; *Identity and the Life Cycle*, 1960; *Insight and responsibility*, 1964. Bu yapıtlar, J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, P.U.F., 1961 ve A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, III. Bölüm, "Psychanalyse et anthroprologie philosophique", Dessart, 1964 ile karşılaştırılabilir.

16. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 69; SE XXII, s. 63; Fr. çev. s. 90.

başarılı bir özdeşleşme olgusu sayılabilir."[17]

Bu metin bizi Hegelci kendilik bilincinin yapısını Freudcu arzunun daha da merkezine götürmeye çağırıyor. Burada bize çağrıda bulunan nokta, özdeşleşmeyle aynı bağlam içinde ve sanıyorum tıpkı "Yas ve Melankoli"deki gibi her zaman gerileme açısından ve böylesine çok ele alınmış olan ünlü "nesne yitimi"dir. Peki ama bu nesne yitimi her zaman ve temel olarak gerileyici bir süreç, narsizme doğru dönüş müdür? Tam tersine, bu yitim, bilincin ikileşmesi süreciyle, kazara değil, temel ve kurucu bir ilişkisi olan insan arzusunun eğitsel dönüşümüne tanıklık etmiyor mu? Öyle anlaşılıyor ki kendilik bilinci diyalektiğini arzunun tam merkezine dahil edecek her tür yoruma direnir gibi görünen şey bizzat Freud'un yaptığı libido tanımıdır.[18] Bu tanım, bilincin ikileşmesi sürecinden sistematik yerbetim aygıtı tarafından bütünüyle ve özenle ayrı tutulmuş görünüyor. Arzu ise, yukarıda da söylediğimiz üzere, daha en baştan itibaren özneler arası durumdadır; bu nedenle, özdeşleşme, dışarıdan eklenen bir süreç değil, arzunun kendi diyalektiğidir. Yukarıda andığımız anlatıma yeniden başvurarak söyleyecek olursak "başarılı" özdeşleşme olarak Oidipus karmaşasının derin anlamı burada yatıyor. Her şey nesne yitimi gibi salt gerilemeyle ilgili bir kavramsallık içinde olup bitmiyor. Üstben Oidipus karmaşasının kalıtıdır dediğimiz zaman, yatırımların geri çekilmesi iktisadının anıştırdığından daha fazlasını söylemiş oluyoruz: Oidipus karmaşasının "terk edilmesi", "ana babaya yapılmış olan yoğun libidinal yatırımlardan vazgeçilmesi", yaratıcı bir sürecin, yani özdeşleşmedeki ilerleme ile bir yapının kurulması sürecinin yalnızca iktisadi etkisini, yatırım cinsinden anlatmış oluyor. Freud bu noktayı kabul etmekten uzak değil:

> Uğranan yitimin telafisi olarak, çocuğun ben'i içinde ana babasıyla belli ki eskiden beri süren özdeşleşmeler güçlenmiş durumda. Terk edilen nesne yatırımlarının kalıntısı olan benzer özdeşleşmeler çocuğun daha sonraki yaşamında hayli sık olarak yinelenecek. Ancak, dönüşümün [*Umsetzung*] bu ilk adımı özel bir önem taşıyor ve büyük duygulanımsal değerinin sonucu olarak ben içinde özel bir yer tutuyor.[19]

Bu metin, nesne yitimi (libidonun bir gelgiti olan libidinal yatırımdan vazgeçilmesi) ile, bilincin ikileşmesi diyalektiğine ait özdeşleşmeyi birbirine bağlayan iç bağı anlamak açısından temel önemdedir. Hegel'deki gibi, doyum arayışı kendilik bilincindeki ikileşmenin bir benzerini tanıladığımız özdeşleşme alanına girdiği anda olumsuzun sına-

17. *Agy.*

18. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*, GW V, s. 118-20; SE VII, s. 217-9; Fr. çev. s. 143-6.

19. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 70; SE XXII, s. 64; Fr. çev. s. 91.

vından geçiyor. Arzunun böylece diyalektikleşmesi, mutlak, değillemesiz bir arzu koyutlayan ve değilleme niyetini sansüre erteleyen *Metapsikoloji* metinlerindeki gibi dış bir gelgit değildir artık. Sansürün kendisi bekçi mitosundan kaçıp özdeşleşme diyalektiğine yerleşmektedir. Freud hayran olunası bir betimlemesini yaptığı "yas çalışması" dolayımıyla hiç değilse bir kez arzunun orta yerindeki olumsuzun sınavında artık dışsal değil, içsel özellik buluyor. Uzun uzun alıntılayıp çözümlediğimiz bu metinlere yeniden dönmeyeceğim. Arzunun merkezine değillemenin yerleştirildiği gerçek bir arzu diyalektiğinin başlangıcı okunmuyor mu o metinlerde? Ölüm dürtüsünü yeniden yorumlamaya ve arzunun eğitilip insanileştiği o değillemeyle bağlantılandırmaya çağrılmıyor muyuz orada? Ölüm dürtüsü, arzuya tutulan yas ve simgeye geçiş arasında derin bir birlik yok mu?

Böylelikle Freud'un yazılarını bilincin ikileşmesi açısından yeniden okuma olanağı doğuyor; bu yeni okumanın kuralı, diyalektik olanla iktisadi olan arasındaki (kendilik bilincinin azar azar ortaya çıkmasına yönelmiş bir diyalektik ile, bu zorlu ortaya çıkma işinin, insan arzusuna ait hangi "yerleşme"lerde ve hangi "yer değiştirme"lerde olup bittiğini açıklayan bir iktisat arasındaki) bu gidiş geliş olacaktır. Özdeşleşme boyunca işleyiş halinde olan ve arzunun derinliklerinde nesnenin yitimi biçiminde yankı bulan bu bilinçler arası diyalektiğin psikanalizdeki egemen çizgi olmadığını yadsıyacak değilim. Söylemek istediğim, daha çok, bu diyalektiğin, psikanalizdeki metapsikolojiye, yerbetime ve iktisada karşı, yani psikanalizin kendi kendisini anlamaya ve kuramını ona göre oluşturmaya çalıştığı özel modele karşı kendisini psikanalize dayatmış olduğudur. İktisadi olanın içinde, bilinçler arası mücadele bir kendilik diyalektiği olarak değil, yalnızca haz ilkesiyle hareket eden dürtünün dışındaki bir gelgit olarak kabul edilmiştir; bu nedenle, iktisadi olan temelde tekbencidir; ancak, terapi olarak psikanaliz tekbenci olmadığı gibi, üzerinde düşündüğü durumların hiçbiri de tekbenci değildir. Dolayısıyla, psikanalizin –doyuma ancak başka bir tarih boyunca, tanınma tarihi boyunca ulaşılan– Hegelci arzu tarihiyle yeniden bütünleşmesi iktisadi olanla ters yönde yol alıyor. Bu nedenle, sözünü ettiğim yeniden okuma da bir anlamda Freudcu iktisada ters yöndedir.

5. FREUDCULUĞUN ÖRTÜK EREKSELLİĞİ

c) Yüceltme Sorunu

Freud'un kuramında bir özdeşleşme kavramı varsa da, yüceltme söz konusu olduğunda yalnızca bir sorun var. Daha önceki tüm sorunsal bu çözülmemiş sorunda yankı buluyor. Etiğin kökenine ait diğer tüm çözülmemiş sorunlar, özdeşleşme kavramıyla ele alınmadıkları ölçüde yüceltme sorunuyla bağlantılanıyor.

"Analitik" kitabımızın ayrı bir yüceltme incelemesi sunmadığı dikkatleri çekmiş olmalıdır. Rastlantısal bir durum değil bu: Freud'un yazılı çalışmalarında yüceltme kavramı hem temel hem de epizodik bir nitelik taşıyor. Yüceltme orada hem dürtülerin kendi karşıtlarına çevrilmelerinden (*Verkehrung, reversal*) ve özneye geri döndürülmelerinden (*Wendung, turning round*), hem de bastırmadan farklı bir dürtü gelgiti gibi bildirilmektedir. Ancak, elimizde Freud'un bu özgün gelgite ayırdığı tam ve ayrı tek bir yazı bulunmuyor. Üstelik, Freud'un bir eleştirmeninin[20] de gösterdiği üzere, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de bulunan kuram taslağı 1905'ten sonra, cinsiyetsizleşme ve özdeşleşme ile olan yakınlaştırmalar dışında dikkate değer hiçbir değişikliğe uğramıyor. Dolayısıyla, 1905 tarihli metin ayrıntılarıyla incelenmeye değecektir.

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme'de yüceltme kavramı dört ayrı epizot halinde ele alınıyor:

İlk gönderme, "cinsel sapmalar"a ayrılmış olan ilk denemede, "cinsel hedeften sapmalar" başlığı ve "geçici cinsel hedefler" altbaşlığı altında yer alıyor. Bu "yer"in özel bir anlamı var. Yüceltme, bir nesnenin yerine başka bir şeyin konması değil, libidonun hedefinden sapmasıdır; bu sapma, sonul cinsel edimin "hazırlıkları"yla akrabadır; daha açığı, ayrılıp özerk bir hedef olarak konumlanmaya yatkın hazırlık edimlerinin yolu üstünde yer alan duyusal hazla (dokunma, görme, gizleme, gösterme) bağlantılıdır; yücceltmeyi estetiğin, yani bir kültür görüngüsünün alanına yerleştiren de bu sapmadır: "Aynı biçimde, bir başka anlamda, ilgi artık yalnızca genital bölgelerde toplanmayıp bedenin bütününe yayıldığında, merak da sanat duygusuna ('yüceltme'ye) dönüşebilir."[21] Aynı nedenle, "seyretmenin temsil ettiği ara hedefler"deki bu du-

20. Harry B. Levey, "A critique of the theory of sublimation", *Psychiatry*, 1939. s. 239-70.

21. *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*, GW V, s. 55-6; SE VII, s. 156-7; Fr. çev. s. 47-9.

raklama, yüceltmeyi, yine bir duraklama ve sonul cinsel edime giden yoldan dönme olan sapkınlıkla aynı alana yerleştiriyor; bu ilk metinde sapkınlıkla olan zıtlık karşı güçlere (utanç ve tiksinme) atfedilmeye başlanmış, yüceltme ile bastırma ise henüz birbirinden ayırt edilmemiş durumda.

İkinci bağlam, kitabın ikinci denemesindeki bağlamdır ve çocuk cinselliğine ayırılmıştır; dolayısıyla oluşumsal bir bağlamdır; bu nedenle, yüceltme uğrağı bu kez gizillik [*latence*] aşamasıyla akrabadır. Yüceltme burada bir önceki metindekinden daha net bir biçimde kültürün yararı açısından ele alınıyor.[22] Mekanizmasına gelince, Freud yüceltme mekanizmasını "ruhsal engeller"in rolüne bağlıyor, bir ayraç içinde, "tiksinti, utanç, ahlak" diye belirterek. Bu karşı güçler açık bir biçimde, bedenin erojen bölgeleriyle bağlantılı olan çocukluk cinselliğinin sapkın eğilimlerine karşı gelmektedir. Karşı güçler ya da tepkiler, bireyin daha sonraki gelişmesinden çıkan özel hoşnutsuzlukları fırsat bilir. Dolayısıyla, bu ikinci metin bir kez daha yüceltmeyi bir yandan erojen bölgelere ve sapkınlığa, diğer yandan da karşı güçlerin işleyişi yoluyla hedeften sapmaya bağlıyor; yüceltme ile bastırma yine ayırt edilmiyor.

Aynı denemenin en sonunda, "çocuksu cinselliğin kaynakları" başlığı altında, üçüncü bir kez, yüceltmenin ayırt edici özelliği olan sapma, "aktarım"a benzetiliyor; erojen bölgelerin ortaklığı nedeniyle bir cinsel işlev bir başka işlevi etkilediğinde gözlemlenen "aktarım"a. (Freud burada dudak örneğini veriyor: Bu erojen bölgedeki bir rahatsızlık, bölge ortaklığı nedeniyle anoreksiye yol açabilmektedir):

> Cinsel eğilimlerin cinsel olmayan hedeflere, yani cinselliğin yüceltilmesine aktarılmasında da bu yollardan gidiliyor olmalıdır. Ancak, bitirirken itiraf etmemiz gerekir ki, var oldukları kuşku götürmeyen ve büyük olasılıkla tersinir nitelikte olan bu tepkiler konusunda kesin bir biçimde bildiğimiz pek az şey var henüz.[23]

Dolayısıyla, bu metin söz konusu hedef sapmasına bağlanan ketlenme niteliğini önceki metinlerden daha az vurguluyor. Buna karşılık, Freud'un yüceltme sorununu erojen bölgelerin gelgitlerine bağlamaktaki ısrarı, dikkatleri bu dürtü gelgitinin sınırlı niteliğine çekiyor; bu anlamda, sonuçta görece sınırlı bir seçmeli duyusallığa ayarlı olan insan arzusunun sonluluğundan söz edilebilir (erojen bölgelerin sayı açısından sınırlı olmadığı doğruysa da, en azından bedenin yüzeyiyle sınırlıdırlar).

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme'nin büyük metni, dördüncü denemedir; kitabın kapanışını yapan sonul sentez girişiminin metnidir

22. *Agy*, GW V, s. 78-9; SE VII, s. 178-9; Fr. çev. s. 81-2.
23. *Agy*, GW V, s. 123; SE VII, s. 206; Fr. çev. s. 123.

bu. Yüceltme bu metinde nevroz ile sapkınlığın yanında üçüncü bir mesele olarak ortaya çıkıyor.[24] Sapkınlıkla nevrozun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu zaten bilinmektedir, çünkü "nevroz, deyim yerindeyse sapkınlığın negatifidir."[25] Aynı biçimde, daha önceki metinlerden yüceltmenin ara hedeflerle ve erojen bölgelerle olan iktisadi bağı nedeniyle sapkınlıklarla sıkı bir bağ içinde olduğu da bilinmektedir. Bu kez üç "mesele" ("dürtülerin gelgitleri"ni haber veren bir biçimde) açıkça ayırt ediliyor: Sapkınlık, yarı Jacksonvari bir çerçevede, genital bölgeyle bütünleşme kusuru olarak yorumlanıyor; nevroz, "sapkınlığın negatif tamamlayıcısı"[26] olarak bastırmayla ilişkilendiriliyor; yüceltme, aşırı uyarıların boşaltılması ve cinselliğin diğer alanlarında kullanılması olarak tasarlanmış (bu anlamda yine normaldışı oluşumlar çerçevesinde söz ediliyor yüceltmeden); Freud bununla birlikte "ruhsal yeti ve etkinliklerdeki hatırı sayılır artış"ı bu "tehlikeli eğilimler"e atfediyor: Estetik alanındaki yaratıcılık bu tepkisellik belirtilerinden biridir. Daha doğrusu, sanatsal yetenekler tam bir yaratıcılık, sapkınlık ve nevroz karışımı sergilemektedir.

Sonuçta yüceltme ile bastırma arasındaki ilişki nedir peki? Söz konusu dördüncü metin, şaşırtıcı bir biçimde, bastırmayı yüceltmenin bir alttürü olarak ele alıyor. Takıntı, yüceltme ve bastırma yoluyla cinsel kurumlardan türediğini bildiğimiz "kişilik özellikleri" bu alttüre bağlanmaktadır. Gelgelelim Freud şunu eklemekte ikircim göstermiyor: Bastırma ve yüceltme bizim için "iç mekanizmaları hiç bilinmeyen"[27] süreçlerdir. Freud bunların ikisini de "bünyesel eğilimler"[28] sayıyor. Buna, cinsel açıdan normaldışı güçteki bireylerde yüceltmenin enerjisini çocukluğun erojen bölgelerinden aldığı tezini destekleyen hiçbir klinik olgu bulunmadığı biçiminde, haksız olmayan itirazlarda bulunuldu[29]; bu metinler, mekanizmalarla ilgili olarak bile net bir fikir vermiyor; "türev"in ve "tepki oluşumu"nun oynadığı rol, hatta düpedüz, taşıdığı anlam nedir? Yanıtlanması kolay olmayan bir soru. Net bir biçimde belirtilen tepkisel oluşumlar yalnızca tiksinti, utanç ve ahlaktır; sanatsal yüceltmenin yalnızca adı anılmıştır; tepkisel oluşuma koşut olarak tek bir örnek –gözetlemecilik– geliştirilmiştir. Sonuçta, enerji türetiminin yöneltildiği ya da aktarıldığı estetik ya da daha başka değerleri söz konusu mekanizmanın yarattığı tezinin hiçbir gerekçesi yoktur. Öyle görünüyor ki türev olan yalnızca yaratıcılıktır; ilgili olduğu nesnelerin kendisi değil.

24. *Agy*, GW V, s. 140-1; SE VII, s. 238-9; Fr. çev. s. 177-8.
25. *Agy*, GW V, s. 65; SE VII, s. 165; Fr. çev. s. 61.
26. *Agy*, GW V, s. 140; SE VII, s. 238; Fr. çev. s. 177.
27. *Agy*, GW V, s. 140-1; SE VII, s. 239; Fr. çev. s. 178.
28. *Agy*. 29. Levey, *agy*, s. 247-9.

Daha sonraki metinler bu duruma çözüm getirmekten çok, güçlükleri artırıyor. "Narsizm Üzerine" başlıklı denemedeki yüceltme-idealleştirme çiftini daha önce incelemiştik. Anımsanacağı üzere idealleştirme dürtünün nesnesiyle ilgiliydi, yüceltme ise yönü ve hedefiyle. Bu ayrım idealleştirmenin zorla elde edilmesi ölçüsünde Freud'un iki mekanizma arasındaki farkı vurgulamasına olanak veriyor. Yüceltme bu yeni bağlamda bastırmayla adamakıllı zıtlık içinde olmakla birlikte yüceltme mekanizmasının metapsikoloji açısından bastırma mekanizmasındakine denk ölçülerde gözden geçirilmesi önerilmiş değil. Freud yüceltmeyi diğer mekanizmalardan ve özellikle bastırmadan, hatta tepki oluşumundan ayırt ettikçe, yüceltmenin asıl mekanizması da o ölçüde açıklamasız kalıyor: Yer değiştirmiş bir enerjidir yüceltmede söz konusu olan, bastırılmış değil; sanatçıda özellikle belirgin olan bir yetenekle ilgili gibi görünmektedir bu enerji.

Gerçekten yeni olan betimsel özellikler ancak *Ben ve İd* döneminde devreye giriyor. Yüceltme Freud'un bir üstben metapsikolojisi geliştirmek amacıyla yaptığı devboyutlu çalışmadan kârlı çıkmış durumda. İçselleştirmenin gerektirdiği üzere cinsel hedefin terk edilmesi hem –nesne libidosu narsistik libidoya dönüştüğünden– nesne ile ben arasındaki bir değiş tokuş olarak betimleniyor, hem de cinsiyetsizleşme olarak. Şöyle sürdürüyor Freud:

> Dolayısıyla bir tür yüceltmedir bu. Ortaya çıkan ve ayrıntılı bir tartışmayı hak eden soru, bunun genel bir yüceltme yöntemi olup olmadığı, her tür yüceltmenin ben aracılığıyla gerçekleşip gerçekleşmediği, ben'in cinsel nesne libidosunu değiştirerek ona narsistik libido biçimini vermekle başlayıp daha sonra farklı bir hedefe yöneltip yöneltmediği sorusudur.[30]

Demek ki şu iki yenilikle karşı karşıyayız: Birincisi, cinsiyetsizleşmenin önceki metinlerde sapma [*dérivation*], yer değiştirme gibi adlar verilen şeyin ekseni durumuna gelmesidir; Freud şimdi erotik ya da yıkıcı dürtülere eklenen yansız ve yer değiştirebilen bir enerjinin varlığını kabul etmektedir. İkincisi, –ikinci yerbetimdeki anlamıyla– ben bu dönüşümün zorunlu aracısıdır, bu da yüceltmeyi ben'deki, özdeşleşme adını verdiğimiz değişikliğe yaklaştırmaktadır ve özdeşleşme baba imge-modelinin etrafında döndüğünden, cinsiyetsizleşme ve yüceltme sürecine üstben de katılmaktadır. Bu nedenle, elimizde üç terimli, kesintisiz bir sıralama bulunuyor: cinsiyetsizleşme, özdeşleşme, yüceltme. Bu noktada, hareket noktamızdan uzaklaşmış olduk: Yüceltme artık cinsel olmayana yönelen sapkın bir çocuksu bileşen olarak görünmeyip, Oidipus aşamasına ait bir nesne yatırımıdır ve Oidipus'un yıkımı-

30. *Ben ve İd*, GW XIII, s. 258; SE XIX, s. 30; Fr. çev. s. 184-5 (krş. yukarıda s. 186).

na götürmüş olan güçlerin etkisiyle cinsiyetsizleşme yoluyla içselleştirilmiştir. Ancak, kavramlardan hangisi diğerinin nedenidir, bunu bilmek zor: Cinsiyetsizleşme, yüceltme, özdeşleşme bunlar daha çok uç uca eklenmiş üç bilmece. Bu da ne yazık ki net bir fikir oluşturmuyor!

Freud'un yüceltme sorununu çözmek konusundaki başarısızlığı ortaya düşünülmesi gereken malzemeler çıkarıyor. İçi boş olan yüceltme kavramı bize bir yandan Freudculuğun örtük erekselliği başlığı altında sıralanan güçlükleri geriye doğru gözden geçirme olanağını, diğer yandan da "Simge sorununa doğru" gibi son derece sakınımlı ve genel bakış düzeyinde kalan bir başlık altında ele alacağımız yeni düğüm noktasını işin içine katma olanağını veriyor.

Bana öyle geliyor ki yüceltme kavramının iki yanı var: Birincisi, yücenin oluşumundaki tüm yönlerle, yani insanın üstün yönleriyle ilgili yanı, ikincisi ise yüceliğin tanıtılmasına yönelik simgesel araç. Burada yüceyle ilgili simgesel anlatımı dışarıda bırakıp yücelik sorunsalıyla yetineceğiz.

Sorunun bu ilk yüzü kabaca yüceltmenin etik yönlerine (ikinci yüzü ise genel düzlemde estetik yönlerine) denk düşüyor. Freud da yüceltmeyi önce tepki oluşumlarına (utanç, çekingenlik...), sonra da özdeşleşmeye bağlayarak bu etik yönleri öne çıkarmıştır.

Üst etkenin oluşumuyla devreye sokulan tüm yordam ya da mekanizmalar ise, bunlara ister idealleştirme, ister özdeşleşme, isterse yüceltme adı verilsin, iktisadi açıdan anlaşılmaz olarak kalıyor. Üstben kuramı, birinci yerbetimin kalıtı olan ve enerji kaynağının tek –id (ya da dürtü deposu sayılan narsizm)– olduğunu kabul eden enerjibilimsel bir tekçilik ile, arzuya indirgenemeyen tek figürün baba figürü olduğunu öngören bir arzu-otorite ikiciliği arasında gidip geliyor. Enerjibilim açısından bakıldığında, her şey id deposundan kaynaklanmaktadır; ancak, arzunun kendi kendisinden kopabilmesi, üstben'in bir tepki oluşumu olarak farklılaşabilmesi için, baba kılığındaki otorite gerekli olmaktadır. Dolayısıyla Freud'un eşit güçte iki tezi var: Üstben dışarıdan edinilir ve bu anlamda kökensel değildir; üstben öte yandan da en güçlü dürtülerin ve id'e ait en önemli libidinal gelgitlerin anlatımıdır. Bütün üstben iktisadı, yüceltme kavramına yansıyor; iki arayış arasında bir tür uzlaşma kotarıyor bu kavram: Belirli bir "dışarı"yı (otorite, baba figürü, her tür rütbeden ustalar/efendiler) *içselleştirmek* ve belirli bir "içeri"yi (libido, narsizm, id) *farklılaştırmak*. "En alttaki"ni "en üst"e yükseltmek, "dışarı"yı içe yansıtmanın karşı ağırlığıdır. Tepki oluşumu, ideal oluşumu ve yüceltme bu öğretisel uzlaşmaya komşu olan kiplere işaret ediyor. Böyle bir uzlaşma tutarlı olabilir mi peki? Her tür arkeoloji ve erekbilim diyalektiğinin dışında, aşılmaz bir boş-

luğu gizlemiyor mu bu uzlaşma? Kendi payıma, Freud'un, –ben'in konumunda içkin olan bir etik temeli reddetmesi nedeniyle mahkûm olduğu– otoritenin dışsallığı ile, –başlangıçtaki, her tür ideal oluşumunun sonuçta id'in bir farklılaşması olduğu biçimindeki iktisadi varsayımıyla bağlantılı olan– arzunun tekbenciliği arasındaki ilkesel açıklığı azaltabilmiş olduğundan kuşkuluyum. Freudculuğun arzu ile arzudan başka olanın kesinlikle ilksel bir nitelik taşıyan diyalektiğini anlaşılabilir kılacak uygun bir kuramsal aracı bulunmuyor.

Dolayısıyla, yüceltme kuramının başarısızlığı böylelikle "özdeşleşme kavramı-iktisadi olan" tutmazlığı ile aynı anlama geliyor: Freud'la birlikte diyorduk ki, "... gibi olma arzusu, sahip olma arzusu"na indirgenemez; yüceltme de aynı türden bir indirgenmezlik barındırıyor; yüceltmenin de tüm türev biçimlerinden önce geldiğini ve gerek erojen bölgelere ait duyusal hazzın estetik aktarımı yoluyla, gerekse Oidipus karmaşasının çözüldüğü dönemde libidonun cinsiyetsizleşmesi yoluyla, türemiş biçimlerin tümünü kapladığını söyleyebiliriz; bu türemiş biçimlerden hiçbiri ne ilksel bir özdeşleşmeyi açıklamaktadır, ne de yüceltmenin ilkel gücünü. Yüceltme ile özdeşleşme arasındaki akrabalık, çözülmemiş yüceltme bilmecesini ta kendilik bilincinin arzu diyalektiğinde doğuşuyla ilişkilendirme olanağını sağlıyor bize.

Yüceltme kavramıyla ideal oluşumu arasındaki akrabalık, "Narsizm Üzerine" başlıklı denemede geliştirildiği biçimiyle tüm bu komşu mekanizmaların diyalektik açıdan aynı biçimde yeniden yorumlanabileceğini düşündürüyor. Freud'un yüceltme ile idealleştirmeyi birbirine ancak zıtlaştırmak için yaklaştırdığını biliyorum; idealleştirme mekanizmasına göre ideal "çocukluğumu(zu)n yitirilmiş narsizmine ikame"[31] olarak kalmaktadır; bununla birlikte, narsizmden türetilmiş olan bu "ideal yansıtması", verimsiz *cogito*'nun ben'inin kendi kendisiyle ilgili değer biçme, değer verme, mahkûm etme işlemlerine yarayacak minimum bir etik anlam içerdiğini varsayıyor. Psikanalizden şunu öğrenmek önemsiz değil kuşkusuz: İdeal oluşumu, sahte "biliyorum" duygusundan kaynaklanır ve ideallerimiz dediğimiz şey, genellikle, hakikat karşısındaki direnci de atfettiğimiz aynı özsaygının yansımalarından başka bir şey değildir. Freudcu anlamdaki idealleştirme bu açıdan Nietzsche'deki ahlak soykütüğüyle akrabadır; yukarıda psikanalizin bu yadsınmaz katkısının üzerinde durmuştuk; gelgelelim, bu narsistik idealler akrabalığı yoluyla daha köklü bir sorun çıkıyor ortaya: Ben'in evrim geçirmesi, değer verme ve kınama yetisine sahip olması, onaylaması ve kendi kendini onaylaması, bütün bunlar ne anlama geliyor? Freudcu idealleştirme kuramını sunarken bu sürecin ideal ben ile ben

31. "Narsizm Üzerine", GW X, s. 161; SE XIV, s. 94; Fr. çev. s. 24.

ideali arasındaki –kaçamak ve belki de istemdışı– ayrıma bir miktar inanılırlık kazandırabileceğini önermiştik; bu ayrıma biraz daha tutarlılık kazandırabilecek olan bir şey de, ben'e, başlangıçta bizzat narsizm içinde koyutlanmış olan bir *Selbstachtung*, bir "özsaygı"nın[32] atfedilmesidir. Eğer ben hadım edilme endişesini ve daha sonra toplumdan gelecek kınama ve ceza endişesini duyabiliyor ve bunları birer ahlaki hüküm giyme olarak içselleştirebiliyorsa, bunun nedeni fiziksel tehlikelerin dışındaki tehditlere de duyarlı olmasıdır. Hadım edilme korkusunun bizzat etik bir anlam kazanabilmesi için, kendi kendini takdir duygusuna yönelen tehdidin köken açısından diğer tüm tehditlerden ayırt edilmesi gerekir; fiziksel bütünlüğe yönelen tehdit, hüküm giyme ve ceza anlamını kazanabilmek için, varoluşsal bütünlüğe yönelik tehdidi simgeleştiriyor olmalıdır.

Dolayısıyla, yüceltme, ister özdeşleşmeye benzetilsin isterse idealleştirmeye, bizi yeniden bütün bir Freudcu etken sorunsalının temel güçlüğüne götürüyor: ben, id, üstben.

Psikanaliz ben'in gerileyici duygulanımsal durumlarda taşıdığı etik nitelikleri çözümleyebilecek yetide görünüyor; bu nokta yalnızca uygulama için değil, kuram için de geçerli. Daha önce gördüğümüz üzere yücelmenin iktisadi çerçevede sözcelenmesi ancak narsizme gerileme olarak olanaklıdır; iktisadi bir kavram olarak anlaşılan gerilemenin zamansal gerileme ile, yani geriye, çocukluğa (insanlığın ya da bireyin çocukluğuna) dönüş ile örtüşmediğini kabul ediyorum; ancak, en iktisadi ve en az zamansal olan anlamıyla alındığında ve nesne yatırımının terk edilip narsistik depoya dönülmesi olarak tasarlandığında bile, gerileme, Freudcu iktisatta yeri olmadığı anlaşılan antitetik bir kavramı, ilerleme kavramını gerektirir gibi görünüyor. Narsizm nasıl ayırt edilebilir? Nasıl yer değiştirebilir? Eğer bu süreç, gerileme yoluyla sağlanan bir ilerleme değilse, özdeşleşme tortuları ben'de nasıl yuvalanır ve nasıl değişikliğe uğratır onu? Ya da nedir bu ilerleyişin ilkesi? Analiz uygulamasında her zaman varsayılan ama izlekleştirilmeyen bu ilkeyi Freudcu metapsikolojinin kaynaklarıyla geliştirmek hayli zor görünüyor. Bu sorunlar psikanalizi hiçbir biçimde saf dışı etmez; dönüşlü düşüncenin psikanalizden elde edebileceği en büyük yarar, sahici olmayan endişe, korku, kendi kendine olan narsistik bağlılık ve ayrıca nefret –kendi varoluşumuzun orta yerinde yaşamdan nefret–, hatta ölümle gizli suç ortaklığı eğilimlerini ele alırken bu soruları sorma olanağını sağlamasıdır. Psikanaliz bu soruları bir anlamda olumsuzundan soruyor; sözümona yüceliğimizin, eskil, çocuksu ve içgüdüsel, narsistik ve mazoşist özelliklerinin maskesini indirerek.

32. *Agy*, GW X, s. 160; SE XIV, s. 93; Fr. çev. s. 23.

İçi boş yüceltme kavramı, daha iyi geliştirilmiş kavramlar olan özdeşleşme ve idealleştirme yoluyla sonuçta yine Freudculuğun işlemsel kavramlarına –kendi iktisadi çerçevesinde izlekleştirilmiş olmayan kavramlara– yolluyor bizi. Bunların tümünü, bizzat analizin amacını tanımlayan bilinçlenme süreci gibi tek bir görev içinde özetleyeceğim. *Yeni Konferanslar*'da şöyle yazıyor Freud: "İd'in bulunduğu yere ben'in geçmesi gerekir."[33] Sonuçta ilke açısından, içinde yer aldığı arzu iktisadına indirgenemeyen de bu ben [*ich*] olma görevidir. Ancak, bu görev Freudcu öğretinin söylenmeyeni olarak kalıyor; içi boş yüceltme kavramı bu söylenmeyenin son simgesidir; bu nedenle, Freudculuğun örtük erekbilimi başlığı altında karşılaştığımız tüm güçlükler yansımasını burada buluyor. Şöyle özetlenebilir bu güçlükler:

1) Arzunun kültüre girmesi için, arzunun başlangıçta enerji alanının dışındaki bir değerlendirme kaynağıyla ilişkisini kurmak gerekir.

2) Ben'in ötekisiyle özdeşleşebilmesi için, öznellik çifti halinde bir oluşumun koyutlanması gerekir.

3) Özdeşleşmenin bir ben idealleştirmesi süreci içinde yer alabilmesi için, kendi kendisini kökensel olarak takdir ettiğini, ilksel bir *Selbstachtung*'un varlığını kabul etmek gerekir.

4) Son bir nokta olarak, psikanalizin kuramlaştırdığı gerileme hareketinin ters yönünde, ilerleme yönünde bir yeti düşünmek gerekir: Analiz uygulamasının işleyişe soktuğu, ama kuramın izlekleştirmediği bir ilerleme yetisi.

İlerleme ile gerileme arasındaki bu eklemlenmeyi, bütünüyle ilkel bir diyalektik (arkeoloji ile erekbilimin diyalektiği) yoluyla düşünmeye çalıştım. Böylelikle hem Freud'un anlayış tarzında hem de kendiminkinde yol almış olmayı umuyorum, çünkü böyle bir diyalektiği üstlenen bir dönüşlü düşünce zaten soyut dönüşlü düşünceden somut dönüşlü düşünceye giden yolun üstünde demektir. Geriye, ilerleme ile gerilemenin aynı simgeler tarafından taşındığını anlamak kalıyor; sözün kısası, simgelerin ilerleme ile gerileme arasındaki özdeşlik noktası olduğunu anlamak. Bunu anlamak, somut dönüşlü düşünceye erişmenin ta kendisidir.

33. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 86: *Wo Es war, soll Ich werden*; SE XXII, s. 80: *Where id was, there ego shall be*; Fr. çev. s. 11: *Là où était Ça, doit advenir Je.*

IV. Yorumbilgisi: Simge Yaklaşımları

"Sorunsal"ımızın en iddialı sorgulama düzeyine yeni yeni ulaşıyoruz; yorumbilgisel çatışmanın da, bu kez eklektik değil diyalektik olan çözümü de ilk kez ufukta beliriyor. Çözümün ilkesini tanıyoruz artık: Arkeoloji ile erekbilimin diyalektiğinde yatıyor. Geriye, bize arkeoloji ile erekbilimi gösteren *somut* "karma doku"yu bulmak kalıyor. Bu somut "karma", *simge*'dir. Amacım, sorumluluk bana ait olmak üzere, psikanalizin "çoklu belirlenim" adını verdiği şeyin tam anlamına ancak kutuplarında arkeoloji ile erekbilimin yer aldığı bir yorum diyalektiği içinde kavuştuğunu göstermek.

Geniş bir dolambaç çizmeden simgelerin çoklu belirlenimini anlamak olanaksızdı; çoklu belirlenimden yola çıkılamayacağı gibi, oraya varılacağı da kesin değildir; *simge yaklaşımlarından* söz ediyor olmamın nedeni budur. "Sorunsal"da da söylediğim üzere genel yorumbilgisi henüz ufukta görünmüyor; bu kitap, öyle bir büyük yapıta ancak giriş oluşturabilir. Buradaki önerimiz, çatışan yorumbilgilerini dönüşlü düşüncede yeniden tümleştirmek. Ve işte upuzun bir dolambaçtan sonra girişimimizin yalnızca eşiğine ulaştık. Alınan yolu gözden geçirmek için geriye dönelim şimdi:

a) Önce bir vazgeçme aşamasından geçmek gerekti: Anlamın yeri ve kökeni olarak bilinçten vazgeçmek; bu çerçevede Freudcu psikanaliz bize bu düşünce çilesini kışkırtıp çalıştırmak için en donanımlı disiplin gibi göründü. Psikanalizin yerbetimi ve iktisadı, bu "anlam yeri"ni "bilinçdışı"na, yani bizim kullanımımızda olmayan bir kökene taşımamıza yardımcı oluyor. Bu ilk aşama bir dönüşlü düşünce arkeolojisinde son buluyor.

b) Sonra bir dönüşlü düşünce antitetiğinden geçmemiz gerekti; o zaman arkeolojik yorum, anlamın –her figürün anlamı daha sonrakilerin anlamına bağlı olacak şekilde– art arda gelen figürlerden azar azar oluştuğu ilerleyici oluşumun tersi gibi göründü.

c) Sonuçta Hegel bizim için tersinden örnek işlevi gördü ve Freud ile kendisi arasında değil, ikisinin de kendi içinde diyalektik oluşturmamıza yardımcı oldu. Antitetiğin zıtlar arası çatışmadan ibaret olmayıp zıtların birbiri içine geçmesinden oluşması yalnızca yorumlardan

her birinin diğerinde içerilmesi durumunda olanaklı görünüyor. Ancak o zamandır ki dönüşlü düşünce gerçekten arkeolojinin içinde, arkeoloji de erekbilimin içinde yer alıyor ve dönüşlü düşünce, erekbilim, arkeoloji, üçü iç içe geçiyor.

Simgenin gösteren dokusunda, uzlaşmalarını soyut olarak düşünmüş olduğumuz iki yorum hattının kesiştiği yeri aramak da ancak bu durumda olanaklı görünüyor.

Simge bu anlamda söz konusu diyalektiğin *somut* uğrağıdır, ancak asla *dolaysız* uğrağı değil. Somut olan her zaman dolayımlamanın doruğu ya da tam dolayımlamadır. Simgeleri dinlemekle yetinme noktasına dönüş, "bir düşünceden sonraki ödül"dür. Dilin zorluklar içinde yaklaştığımız somutluğu, sınır bilgisinden, daha doğrusu eşik bilgisinden ötesine hiç geçemediğimiz ikinci safyürekliliktir.

Felsefeci için tehlike (dikkat, felsefeci diyorum, şair değil), fazla çabuk ulaşmak, gerilimi yitirmek, simgesel zenginliğin, anlam bolluğunun içinde erimektir. Sorunsalın betimlemelerini yeniden yadsıyor değilim; simgelerin gösteren yapılarıyla ve kendilerinde içkin olan anlamın ötesine göndermeleri nedeniyle yorum gerektirdiğini yine söylüyorum. Ne var ki bu gönderme hareketinin açıklanması, üçlü bir disiplin gerektiriyor: vazgeçme, antitetik ve diyalektik. Simgeye göre düşünebilmek için, simgeyi diyalektikleştirmek gerekiyor; diyalektiği yorumun içine kaydedip canlı söze geri dönmek ancak o zaman olanaklıdır. Yeniden kendine mal etmenin bu son aşaması somut dönüşlü düşünceye geçişi oluşturuyor. Yeniden dili dinleme tavrına dönülürken dönüşlü düşünce de yalnızca işitilen ve anlaşılan konuşmanın bütününe geçiyor.

Bu son epizotla ilgili olarak yanlış anlaşılmak istemem: Dolaysız olana dönüş, sessizliğe değil, söze dönüştür, sözün tam ortasına. Başlangıçtaki dolaysız söze, yoğun bilinmeze de değil, bütün anlam sürecinin yol gösterdiği söze. Bu nedenle, söz konusu somut dönüşlü düşünce, akıldışına, iç dökmeye verilmiş tek bir ödün içermiyor. Dönüşlü düşünce burada söze geri dönüyor ve yine olduğu şey olarak, yani anlamın kavranışı olarak kalıyor; yorumbilgisine dönüşüyor düşünce; somuta dönüşmesinin ve dönüşlü düşünce olarak kalmasının tek yolu bu. İkinci safyüreklilik, ilk safyüreklilik değil; eleştiri öncesi olmayıp, eleştiriden sonra geliyor; bilgin bir safyüreklilik.

1. SİMGELERİN ÇOKLU BELİRLENİMİ

Önerdiğim tez şu: Psikanalizin çoklu belirlenim dediği şey, zıtlık halinde oldukları düşünülen ama simgenin somut bir birlik içinde eşgüdümlediği iki işlev arasındaki diyalektiğin dışında anlaşılamaz. Simgeler-

deki anlam belirsizliği bir tekanlamlılık eksikliği değil, birbirine karşıt ama kendi içinde tutarlı yorumlar yapma olanağıdır.

Biri insanlığın ve bireyin çocukluğuna ait olan eskil anlamların yeniden su yüzüne çıkmasına, diğeri tinsel serüvenimizi önceleyen figürlerin doğuşuna yönelmiş iki yorumbilgisinin bütün yaptığı, insanların kaygılarını ve umutlarını söylemek için hem icat ettikleri hem de hazır aldıkları zengin ve bilinmezlerle dolu dilin içerdiği anlam başlangıçlarını zıt yönlerde açmaktır. Bu durumda, simgelerin iki vektör taşıdığını söylemek gerekiyor: Bir yandan, çocukluğumuzu, zamandizinsel olan ve olmayan tüm anlamlarıyla yineliyor simgeler. Diğer yandan, erişkin yaşamımızı keşfediyorlar: "Ey benim peygamber ruhum," diyor Hamlet; ama bu iki işlev artık hiç de birbirinin dışında değil; sahici simgelerin çoklu belirlenimini oluşturan işlevler; çocukluğumuza dalıp onu düşsel tarzda yeniden canlandırarak kendi olanaklarımızın imgelem alanına yansıtılmış halini temsil ediyorlar. Bu sahici simgeler gerçekten gerileyici-ilerleyici niteliktedir; anımsama önceden düşünmenin, eskillik ise peygamberlik etmenin yoludur.

Simgenin bu yönelimsel yapısıyla ilgili açıklamayı daha ileri götürerek diyeceğim ki gerileme ile ilerleme arasındaki, hem kurmak hem de aşmak için hem birlikte hem de karşıt olarak savaş verdiğimiz zıtlık, gizlemekle göstermenin birliği olarak ifade edebileceğimiz paradoksal dokuyu belirtikleştiriyor. Gerçek simgeler, sırasıyla birbirinin karşısına çıkarıp sonra birbiri içinde erittiğimiz iki işlevin kesişme noktasında yer alıyor; hem gizleyip hem açığa vuruyor bu simgeler; dürtülerimizin hedeflerini gizlerken, kendilik bilinciyle ilgili süreci keşfediyorlar; kılık değiştirmek ve açığa çıkmak; gizlemek ve göstermek; bu iki işlev birbirinin dışında değil artık; tek bir simge işlevinin iki yüzünü ifade ediyorlar. Tinin figürlerinin ilerlemesi ile bilinçdışının anahtar gösterenlerine doğru gerileme arasındaki somut özdeşliği gerçekleştiren –çoklu belirlenimi nedeniyle– simgedir. Anlamın gelişmesi, başka bir yerde değil, arzu yansımalarının, bilinçdışı türevlerinin, eskilliklerdeki yeniden canlanmaların ortamında sürüyor. En az tensel olan simgelerimizi, engellenmiş, saptırılmış, dönüştürülmüş arzularla besliyoruz. İdeallerimizi bu budanmış arzulardan çıkma imgelerle tasavvur ediyoruz. Dolayısıyla, simge, dönüşlü düşüncenin antitetik aşamasındayken birbirine zıt yorumlara ayırmaya yazgılı olduğu şeyi somut bir birlik içinde temsil ediyor; rakip yorumbilgilerinin birbirinden ayırıp çözdüğü şeyleri somut dönüşlü düşünce, işitilen ve duyulan basit söze geri dönmek yoluyla yeniden bileştiriyor. Yaptığım analiz doğruysa, ünlü yüceltme işlevi, bir arzu iktisadının açıklayabileceği ek bir yordam değil demektir. Diğer dürtü "gelgitleri"yle aynı düzleme, "tersine çevirme"nin, "kendine karşı dönme"nin ve "bastırma"nın yanına

konabilecek bir mekanizma değildir. Denebilir ki, yüceltme, açığa vurma ile gizlemenin örtüştüğü yer olması bakımından, simge işlevinin ta kendisidir. Dönüşlü düşüncenin bu işlevle ilgili olarak önce yapabileceği şey, parçalarına ayırmaktır onu. Düşlerin bizim yasak arzularımızın hedeflerini gizlediği ölçüde, iktisadi olan da simge işlevindeki gizleme yönünü yalıtlıyor. Demektir ki diğer boyutu kurtarmak ve kendilik olmanın simgede keşfedilene açılan şemasını ortaya çıkarmak için, tin görüngübilimine bir karşı ağırlık gerekiyor. Ama simgenin kendi içinde hep yeniden doğan bu ikiliği aşmak ve simgenin o diğer işlevinin, yansıtma işlevinden geçerek bu işlevi yeniden başlatıp yükselttiğini ve sözcüğün düzanlamıyla yücelttiğini söylemeliyiz; gizleme ve yansıtma yoluyla geçen, insan düşselliğini yücelten başka bir şey, bir açığa çıkarma, örtü kaldırma işlevidir.

Simgenin diyalektik yapısı kavramı, dar anlamındaki Freud öğretisiyle olan bağını hangi noktaya kadar sürdürüyor? Freud olsa, bizim yaptığımız çoklu belirlenim yorumunu reddederdi, bunu yadsımıyorum.[1] Ancak, simgelerin *Düşlerin Yorumu*'ndaki ve *Psikanalize Giriş Dersleri*'ndeki işlenişi, Freud'un orada biriktirdiği ve benim şimdi yüceltmeyle ilgili güçlüklerle karşılaştırmak niyetinde olduğum belirsizlikler ve çözülmemiş güçlükler nedeniyle, daha az aleyhimize sayılır.

Simgelerle ilgili Freudcu kuram son derece altüst edicidir gerçekten de[2]: Bir yanda simgelerin düş mekanizmasındaki yerinin sınırları gayet dar bir biçimde çizilmiştir ve yalnızca düşlerin, uyuyan kişinin kendiliğinden olan çağrışımları yoluyla kısım kısım çözülmesi yöntemine direnen klişeleri kapsar; bu anlamda, ayrı bir yordam olarak yoğunlaştırmanın, yer değiştirmenin ve resimli temsilin yanında yer almayı hak eden, düzanlamıyla bir simge işlevi yoktur; simgeleştirme, düşlerin yorumu açısından sorun oluşturmaz, çünkü düşler başka yerde oluşmuş bir tipikten yararlanır. Simgeler, kalıcı ve net bir anlamla donanmış olarak düşlerde tıpkı steno işaretleri gibi işlev görür. Bu ne-

1. Freud'da "*çoklu belirlenim - aşırı yorum*" ayrımının bulunduğu doğrudur. GW II/III, s. 253(1), 270(1), 272, 528; SE IV, s. 248, no. 1, 263, no. 2 (1914 tarihli ek; tam olarak, Oidipus mitinin yorumuna uygulama), 266, 523; Fr. çev. s. 225 (137, no. 1), 240 (145), 242 (147), 519 (285). Ne var ki, "aşırı yorum"dan psikanaliz dışındaki yorumların kastedildiği söylenemez; bkz. yukarıda "Analitik", İkinci Bölüm, II, no. 25.

2. Daha önce de andığımız J. Lacan yapıtlarından başka, bkz. S. Nacht ve P. C. Racamier, "La théorie psychanalytique du délire", *Rev. fr. de Psa.*, XXII, 4/5, 1958, s. 418-574; R. Diatkine ve M. Benassy, "Ontogenèse du fantasme", *Rev. fr. de Psa.*, XXVIII, 2, 1964, s. 217-34; J. Laplanche ve J.-B. Pontalis, "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme", *Les Temps Modernes*, XIX, 215, 1964, s. 1833-68.

denle yorumu da doğrudan olabilir ve uzun, zorlu çözme çalışmaları gerektirmez.

Psikanalize Giriş Dersleri'nin X. Bölüm'ü sorunun bu birinci yönünü doğruluyor: "Düş simgelerinin temelinde yatan karşılaştırmalar bir seferliğine yapılır ve bir daha hep hazır bulunur."[3] *Düşlerin Yorumu*'ndan on beş yılı aşkın bir süre sonra, çağrışım yönteminin başarısızlığı dolayısıyla simgeler sorunu yeniden ortaya çıkıyor. Simgeler daha çok "sabit" ve "tıpkı düşlerde görülen her şeyin" çevirisini veren "popüler 'rüya tabiri' kitaplarındakilere benzeyen"[4] değişmez çevirilere konu olmaktadır. Freud açıkça belirtiyor: "Düş öğeleri bilinçdışı düş düşüncesinin birer *simgesi* olduğundan, düş öğeleriyle bunların çevirisi arasındaki değişmez ilişkiye *simge ilişkisi* adını veriyoruz."[5] Bu durumda simge ilişkisi, yoğunlaşma, yer değiştirme ve resimli temsil ilişkisine eklenen "dördüncü" bir ilişki olmaktadır.[6] Simgelerin "değişmez çeviri" yoluyla yorumlanması, bu çerçevede, çağrışım temeline dayalı yorumun *tamamlayıcısı* gibi görünüyor. Freud, *Düşlerin Yorumu*'ndaki gibi burada da simgeciliğin esas olarak bedenin bir fantazması olduğunu ilk anlayan kişiye, Scherner'e göndermede bulunuyor. Simgede temsil edilen, insan bedenidir. Nevrozların cinsel nedenbilgisi Freud'a bu simgeleri cinsellik temeline oturtma ve bu beden imgeselini düşlerin genel ereksellliğine, yani düşlerin ikame doyum işlevine bağlama olanağını sağlıyor.

Okur bu simgecilikte yalnızca *izleksel* olanı dikkate alacak olursa, biraz fazla aceleci bir biçimde, söz konusu bölümün ilginç bir şey içermediği sonucuna varabilir. Gerçekten de, izleksel açıdan şunun dışında söylenebilecek bir şey yoktur: Bir yanda, keşfedilen "içerikler" tekdüzedir: Her zaman aynı şey –genital organlar, cinsel edim ve ilişkiler– söz konusu edilmektedir. Öte yanda ise simgelerle resmedilen "temsiller" çok sayıdadır; insanın içinden şöyle söylemek geliyor: Sonuçta önüne gelen her şey hep aynı bir şeyi temsil edebilir. Bizi telaşlandırması gereken de simgedeki bu çokanlamlılıktır. Varsayılan karşılaştırmanın ortak öğesi [*tertium comparationis*] sorununu ortaya çıkaran bu, gerçekten de.[7] Simge bağının oluşması sorununu doğrudan doğruya ortaya koyan, tam olarak, özellikle "ortak öğe bilinmez olarak kaldığı"[8] zaman, temsillerin fazlalığı ile içeriklerin tekdüzeliği arasındaki *oransızlıktır*.[9] Söz konusu bağı kurumlaştıran, düşler değil; düşler onu hazır

3. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW XI, s. 168; *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, SE XV, s. 165; Fr. çev. *Introduction à la psychanalyse*, Payot, s. 183.

4. *Agy*, GW XI, s. 151-2; SE XV, s. 150; Fr. çev. s. 166. 5. *Agy*.

6. *Agy*. 7. GW XI, s. 153-4; SE XV, s. 152; Fr. çev. s. 169.

8. GW XI, s. 159; SE XV, s. 157; Fr. çev. s. 174. 9. *Agy*.

olarak bulup yararlanıyor: Bu nedenle, düşlerin geliştirilmesi, yoğunlaştırma, yer değiştirme ve resimle temsil adını verdiğimiz çalışmalara benzer herhangi bir simgeleştirme çalışmasını devreye sokmuyor. Peki ama bu durumda "düşlerdeki simgelerin anlamını nasıl bilebiliriz"? İşte yanıt:

> Bu bilgi bize çok çeşitli kaynaklardan, masal ve mitoslardan, fars ve fıkralardan, halkbilimden, yani göreneklerin incelenmesinden, farklı halkların alışkanlık, atasözü ve şarkılarından, şiir dilinden ve gündelik dilden geliyor. Bunların tümünde anlamakta genellikle en küçük bir zorluk çekmediğimiz aynı simgeleri buluyoruz. Bu kaynakları birbiri ardına incelediğimizde düşlerdeki simgelerle öylesine bir koşutluk keşfediyoruz ki, yorumlarımız bu incelemeden daha da kesinleşmiş olarak çıkıyor.[10]

Demek ki simge bağını inşa eden, "düş çalışması" değil, kültür çalışmasıdır. Nedir bunun anlamı? Bunun anlamı, simge bağının dil içinde kurulup yükseldiğidir. Gelgelelim Freud bu keşiften hiçbir sonuç çıkarmıyor; mitoslarla düşler arasındaki benzerlik yalnızca düş yorumlarını denetleyip onaylamaya yarıyor. Bu çerçevede, Otto Rank'taki "kahramanın doğuşu" yalnızca düşteki doğumun simgesel temsillerine "koşutlar" sağlıyor. Düşlerdeki cinsel simgeselliğin mitoslardaki simgesellikle doğrulanması, mitik olanın düşsel olana indirgenmesine eşdeğer oluyor böylece; oysa gerçekte simgeye ait anlamsallığın içerisinde kurulup gelişmiş olduğu söz öğesini sağlayan, mitoslardır.

Simgenin bilinmeyen yanı geminin kadını temsil etmesi değil, kadının gösterilen olması ve imge düzleminde gösterilmesi için bile söze gerek duyulmasıdır. Düşte görülen kadın, söze dökülmüş olan kadındır; düşselleşen kadın, mitleştirilmiş olandır. İyi ama, ayinleri ve inançları, amblem ve armalarla ilgili sanatı gözden geçirmeden mitik olanın gözden geçirilmesi olanaklı mıdır (Freud Fransız zambağını ve Sicilya ile Man Adası'nın armalarını anıyor)? Freud, mitoslarda, masallarda, atasözlerinde ve şiirlerde, düşlerdekinden çok daha fazlasının bulunduğunun bilincindedir. Simgelerle ilgili incelemesinin sonunda bunu kendisi de gayet güçlü bir biçimde dile getiriyor; ne var ki bu fazlalık yalnızca psikanalizi genişletmeye, "kamuya yararlı bir disiplin"[11] durumuna getirmeye yarayan bir fırsattır; bu disiplinde, diyor Freud gururla, "psikanaliz aldığından fazlasını vermektedir"[12]: "Diğer bilimlerde uygulandığında da verimli olacak teknik yöntemleri sağlayan ve bakış açılarını oluşturan psikanalizdir."[13] Bu noktada, karşılaştırma yönteminin basit bir savunmayla sınırlandırılmış olduğu endişesine kapılmamak elde değil.

10. GW XI, s. 160-1; SE XV, s. 158-9; Fr. çev. s. 175-6.
11. GW XI, s. 170-1; SE XV, s. 167-8; Fr. çev. s. 185-6. 12. *Agy.* 13. *Agy.*

Buradaki emperyalizme ne yazık ki, dilin kendisiyle ilgili, kuşkusuz yıkıcı olan bazı ek varsayımlar da eşlik ediyor. Mitoslarda kullanılan simgelerin düşlerdekinden çok daha az cinsellikle sınırlı olmasına şaşıran Freud, bu anomaliyi indirgiyor ve tüm simgelerin cinsel nitelikli olduğu, "ilk vurgulu seslerin fikir iletmeye ve cinsel eşi çağırmaya yaradığı"[14] bir dil durumu düşünüyor. Cinsel ilginin yeri daha sonra değiştirilip çalışmaya yöneltilecektir Freud'a göre; insan, bu yer değiştirmeye ancak çalışmanın cinsel etkinliğe eşdeğer ve cinsel etkinliğin ikamesi olarak yerleşmesi nedeniyle razı olacaktır. Freud'un dediğine göre dildeki belirsizlik, "ortak çalışma sırasında sarf edilen sözün iki anlam taşıdığı, bunlardan birinin cinsel edimi, diğerinin ise o edime benzetilen etkin çalışmayı ifade ettiği..." o çağlardan kalmıştır: "Pek çok sözel kök böyle oluşmuş, tümü de cinsel bir kökenden kaynaklanmış, ancak sonuçta o anlamı terk etmiştir."[15] Freud'un İsveçli dilci H. Sperber'den aldığı bu varsayım doğru olsaydı, düşlerin mitoslara göre daha iyi koruduğu simge ilişkisi "eski sözel özdeşliğin kalıntısı"[16] olacaktı. Freud'un analitik olmayan bu varsayıma neden bağlandığı anlaşılıyor: Düşlerimizi mitoslar karşısında üstün kılıyor bu varsayım; mitoslar cinsel simgelerin koşutlarını daha fazla sunmakla birlikte, düşlerdeki simgelerin yalnızca cinsel oluşu, ayrıcalıklı tanığı düşler olan o "ilksel dil"le gerekçelendirilmektedir.

Gelgelelim, bu varsayım, herhangi bir dilbilimsel yararı olduğu kabul edilse bile, bizi ortada bırakıyor: Tüm düşsel simgeler bir dil çalışmasına bağımlı kalıyor ve bu dil çalışmasının bilinmezliğini maskeleyen tek şey cinsel olan ile olmayanı gösteren o ilksel sözel özdeşlik varsayımı oluyor. Bu "anlam belirsizliği taşıyan kökler" varsayımı, sorunu benzerlerin özdeş sayıldığı bir "temel dil"e yansıtan bir kestirme yoldan başka bir şey değil.[17]

14. GW XI, s. 169-70; SE XV, s. 167-8; Fr. çev. s. 184-5. Bu metin, yukarıda "Diyalektik", I. Bölüm, dipnot 68'de tartıştığımız "İlksel sözcüklerin zıt anlamları" başlıklı denemeyle karşılaştırılmalıdır.

15. *Agy.* 16. *Agy.*

17. E. Jones'un simgecilik konulu denemesi ("The Theory of Symbolism" [1916], *Papers on Psychoanalysis* içinde [5. basım], Londra 1948, III. Bölüm, s. 87-145), hiç kuşkusuz, *Psikanalize Giriş Dersleri*'nin X. Bölüm'ü temelinde Freudcu okul tarafından yapılmış en dikkate değer çalışmadır. Gerek betimsel, gerek oluşumsal, gerekse eleştirel açıdan önemi büyüktür bu çalışmanın.

Yazar, betimsel açıdan, psikanalizdeki anlamıyla simgeyi, topluca "simgesel" denilen ve çiftanlamlılıkları, birincil ve ikincil anlamları arasındaki benzerlikleri, somutluk ve ilksellikleri, gizli ya da gizlenmiş anlamları, son olarak da kendiliğindenlik özellikleri ile tanımlanan, dolaylı temsiller arasına yerleştirmeye çalışıyor. E. Jones, "gerçek simgeciliğin" belirgin özelliklerini göstermek için, Rank ve Sachs tarafından *Die Bedeutung der Psychoanalysis für die Geisteswissenschaften*'da (1913) önerilen ölçütleri yorumluyor: 1) Gerçek [*vrai*] simgeler, her zaman, bastırılmış bi-

Bu spekülasyonlar açtıkları yollardan daha fazlasını kapatıyor bence. Her şeyi daha başlangıçta kendilerine mal ettiklerinden, daha sonra yalnızca kalıntılarla karşılaşılmasını yazgı haline getiriyorlar. *Düşlerin*

linçdışı izlekleri temsil eder; 2) değişmez birer anlamları vardır ve dar bir değişke aralığında iş görürler; 3) bireysel etmenlere bağımlı değildirler; Jung'daki anlamıyla arketip sayılmaları da gerekmez: Daha çok, insanlığın birincil ilgilerinin sınırlılık ve tektipliğini açığa vuran birer klişedirler; 4) eskildirler; 5) aralarında, kökenbilimin çarpıcı bir biçimde açığa çıkardığı dilsel bağlantılar vardır; 6) mitos, folklor ve şiir alanlarında koşutları vardır. Dolayısıyla, simgeler yelpazesi bilinçdışı ile sansür arasındaki uzlaşmadan doğan ikame figürlerle içtenlikli bir biçimde sınırlanmıştır ve kaçınılmaz bir biçimde kan bağı, doğum, aşk ve ölüm izlekleri etrafında döner. Böyle olmasının nedeni, bunların bastırılmış işlevlerin en eskisine denk düşmesi ve o işlevin ilksel uygarlıklarda en büyük saygıyı gören işlev olmasıdır.

Jones daha sonra, simgelerin değişmez izleği cinselliğin neden dilin böylesine çeşitli bölgelerini kuşattığını ve çağrışımların neden cinsel olandan olmayana yönelip, hiçbir zaman ters yönde olmadığını açıklıyor; düzanlamıyla açıklamanın yerini oluşumsal açıklamanın alması gereken yer burasıdır. Simgelerin temelinde yatan çağrışım bağının kökenine gelince, bu konuda, ayrım ve sınıflamada böylesine yetenekli olan halkların ayırt etme yetisinden yoksunluğu ("algı yetersizliği") gibi olumsuz bir neden göstermekle yetinilemezdi; Jones da Freud gibi İsveçli dilci Sperber'in, cinsel dil ile çalışma dili arasındaki ilksel özdeşliğe ilişkin kuramını (aynı sözcüklerin başlangıçta hem cinsel eşi çağırmaya hem de çalışmanın ritim kazanmasına yaradığı kuramını) benimsiyor; o zamandan bu yana, silahlar ve araçlar, tohum ve işlenmiş toprak, simgesel açıdan cinsel şeyler *söylüyor*. Bana göre E. Jones'un makalesi, söz konusu açıklamanın her şeyi özdeşliğe benzerlik karşısında öncelik verilmesi yoluyla halleden kestirmeci niteliğini vurguluyor; daha da vahimi, [açıklamanın] *erotik dürtünün dil katına yükseltilmesinden ve bu dürtünün sınırsızca simgeleştirilebilmesinden kaynaklanan ön zorluğu* maskelemesidir. Basit bir biçimde "cinsel eşi çağırma"yı anmadan önce, arzuyu konuşturanın ne olduğu üstünde, yani dürtünün merkezindeki *yokluk* ve *yitirilmiş* nesneler ile simgeleştirme arasındaki ilişki üstünde daha çok düşünmek gerekir. Jones, kökenle ilgili ikinci soruyu, yani simgeciliğin neden bir yönde değil de diğer yönde işlev gördüğü sorusunu yanıtlarken ise simgelerin tek bir işlevi bulunduğunu, bunun da yasak izlekleri gizlemek olduğunu koyutluyor: "Yalnızca bastırılmış olan simgeleştiriliyor, yalnızca bastırılmış olanın simgeleştirilmeye ihtiyacı var. Bu vargı psikanalizin mihenk taşıdır" (s. 116).

Her tür öğretisel uzlaşmayı dışlayan bu yanıt, E. Jones'un denemesinde gerçekten eleştirel olan bölümün de habercisi; bu bölüm benim girişimimi doğrudan ilgilendiriyor. Söz konusu eleştiri özellikle, 1909 yılından itibaren yarım düzine denemede simgelerin oluşumuyla ilgili son derece ince ayrımlarla dolu bir kuram geliştirmiş olan Silberer'le ilgili. Silberer, çalışmasında, sansürün bastırdığı cinsel izleklerin gizlenmesinden başka yordamlara da yer ayırıyor; bu çerçevede, düşüncenin çalışma tarzları, hızı, ağırlığı, hafifliği, rahatlığı, başarısı vb de simgeleştirilebilmektedir. Bastırma, Silberer'e göre, zihnin bu çalışma özelliklerinden yalnızca biridir. E. Jones'un "işlevsel simgeciliğe" yönelttiği başlıca suçlama şudur: "Böylesine zor bir biçimde elde edilmiş olan bilinçdışı bilgisini reddetmek ve Freud öncesi deneyimin belirgin özelliği olan yüzey anlamlarına dönerek psikanalizin keşiflerini onlarla yeniden yorumlamak" (s. 117); Jones böylelikle cinsel simgeyi *başka bir şeyin simgesi* kılmak yönündeki her tür girişimi reddediyor; diyebiliriz ki, cinsel olan, hiçbir zaman gösteren olmayıp her zaman gösterilendir. Neden peki bu kesinlemecilik? Çünkü, diyor E. Jones, bastırma, gerçek simgelerin oluşumunda devreye giren çarpıtmanın tek nedenidir; *maddi* (özellikle cinsel şeylere işaret eden) simgelerdeki sivriliklerin işlev-

Yorumu'ndaki simge kuramını sunarken, Freud simge kavramını alışılmış steno işaretleriyle sınırlandırmakla haksızlık etmedi mi diye sormuştuk; simge yalnızca bir kalıntı mıdır, aynı zamanda anlamın şafağı değil midir? Şimdi bu soruyu diyalektik çoklu belirlenim kavramımızın ışığında yeniden ele alabiliriz. Simgeler arasında birkaç yaratıcılık düzeyinin ayırt edilmesini öneriyorum (bir sonraki paragrafta birkaç gerçekleşme alanı ayırt etmeden önce). En alt düzeyde, tortulaşmış simgeleri buluyoruz: Burada klişeleşmiş ve yerinden çıkmış, kullanımda olmaktan çok kullanılmaktan eskimiş, artık geçmişlerinden başka

sel (düşüncenin çalışma tarzlarına işaret eden) simgelere geçmek yoluyla giderilmesi de bilinçdışının bir hilesi ve simgelere getirilen tek gerçek yoruma karşı gösterdiğimiz direncin belirtisidir; demek ki Silberer'in yorumu, savunmacı ve sözcüğün düzanlamıyla gerici bir yorumdan başka bir şey değildir. E. Jones, cinsel olmayan herhangi bir fikrin de simgeleştirilebileceğini kabul ediyor kuşkusuz; ancak, ilgili fikrin önce cinsel bir izlekle simgesel bağı olması kaydıyla. Köklerinden bazıları her zaman yasak dürtülerde olan *simgeciliğin* yerine, yeni ve imgelerle dolu bir kılıkta olmak üzere soyutun zararsız bir sunumunu koymak, *eğretileme* işlevinin görevidir; bu çerçevede, cinsel simge olan yılan bilgeliğin eğretilemesine, kadın organının simgesi olan halka sadakatin amblemine dönüşecektir vb. Maddi simgelerin yerine işlevsel simgelerin konması işlemi her seferinde böyle zararsız terimlerle yapılan bir yeni yorumdan hareket etmektedir.

Öne sürdüğü tezlerin gücü ne olursa olsun, E. Jones'un kesinleyiciliği haklı görünmüyor bana. *Psikanalizin elinde, bastırılmış dürtülerden başka simgeleştirme kaynağı yoktur tezini kanıtlayacak bir yol bulunmuyor.* Dolayısıyla, Doğu dinlerinde fallus'un yaratıcı bir gücün simgesi olduğu fikri psikanalitik nedenlerle saf dışı edilemez, ancak felsefi nedenlerle edilebilir, felsefi nedenlerin ise başka bir zeminde tartışılması gerekiyor. Jones'un, simgeler "örnekseme" işlevi (Silberer), "programatik" işlev (Adler), "prospektif" işlev (Jung) görebilir fikrine küçümseyici bir retle karşı çıkması son derece belirleyici bir özelliktir: Jones'a göre bu yazarlar "bilimin yöntem ve yasalarını, özellikle de nedensellik ve belirlenimcilik kavramlarını" terk etmektedirler (s. 136). Bu, psikanalitik değil, felsefi bir tez. Ama asıl sorun bu değil; simgeyle ilgili her tür tek yanlı kuram bana net bir noktada başarısızlığa uğruyor gibi geliyor: Böyle bir kuram, simgenin ikame niteliğini, uzlaşma değeri taşımasını gayet iyi açıklıyor, ama simgenin kendi kökenini yadsıma ve aşma gücünü açıklayamıyor. Freud'un betimlediği simgecilik, yüceltmenin ileri götürüldüğünü değil, başarısız kaldığını gösteriyor; E. Jones rahatlıkla kabul ediyor bu noktayı: "Simgeleştirilmiş fikre yatırımda bulunan duygulanımın, simgecilik söz konusu olduğu ölçüde, yüceltme teriminin işaret ettiği nitel değişikliği yapabileceği ortaya konulmuş değil" (s. 139). Jones ayrıca, simgeciliği artık yalnızca haz ilkesi çerçevesinde değil, gerçeklik ilkesi çerçevesinde de ele alırken ikinci bir simgesel işlev kutbunu devreye sokuyor (s. 132 vd) ve çok haklı olarak şunu vurguluyor: "Gerçeklik ilkesi yönündeki her tür ilerleme yalnızca yeni bir algılama ile bazı bilinçdışı karmaşalar arasındaki ilksel çağrışımın kullanılması anlamına değil, aynı zamanda söz konusu çağrışımdan kısmen vazgeçilmesi anlamına gelir" (s. 133). Ancak, simgeciliğin tek yanlı olarak anlaşıldığı koşullarda bu vazgeçme gerçek simgeciliğin zayıflamasından başka bir şey olamaz; tıpkı kökensel simgelerin nesnel kavramların tasarlanmasını ya da bilimsel genellemeleri kolaylaştırması durumundaki gibi. Böylelikle anlaşılabilen, Platon ve Origenes'ten bu yana Batı düşüncesinin keşfettiği engin simgesel alan değil, yalnızca olağan dil[yetisin]in ve bu dile ait sözbilimin solgun eğretilemeleri oluyor.

bir şey kalmamış simge parçaları bulunuyor; düşlerdeki simgeler bu düzeye ait, masallarla söylencelerdeki simgeler de. Burada simgeleştirme çalışması yapılmamaktadır artık. İkinci düzeyde, alışılmış işlevler gören simgeleri buluyoruz; bunlar yararlı ve kullanımda olan, geçmiş ve gelecek sahibi, verili bir toplumun eşanlılığı içinde toplumsal sözleşmelerin bütünü için belirti hizmeti gören simgeler; yapısal insanbilimin çalıştığı düzey bu. Bunun bir üstündeki düzeyde ileriye dönük simgeler yer alıyor; bunlar anlam yaratıları olup, kullanılabilir çokanlamlılıklarıyla geleneksel simgeleri yeniden ele alarak yeni anlamlamalar için taşıt işlevi görüyor. Bu anlam yaratımı simgeciliğin canlı, tortu olmayan ve toplumsal açıdan kuşatılmamış dip katmanını yansıtıyor. Okumakta olduğunuz bölümün devamında, bu anlam yaratımının aynı zamanda nasıl eskil fantazmaların yeniden ele alınması olduğunu ve o fantazma nitelikli dip tabakanın canlı bir yorumunu oluşturduğunu anlatmaya çalışacağız. Düşler bize yalnızca birinci düzey simgelerin anahtarını veriyor. Freud'un kendi simge kuramını açma dolayımı olan "tipik" düşler, simgenin yasa oluşturan biçimini açığa çıkarmaktan uzak; düşlerin açığa çıkardığı yalnızca tortusal anlatımlar düzlemindeki kalıntılar. Bu durumda asıl görev, simgeyi yaratıcı uğrağında yeniden ele almaktır; yolunun sonunda, "sabit ve net bir anlamla donanmış" o steno işaretleri gibi düşlerde yeniden ortaya çıktığında değil. *Kral Oidipus* tragedyası bize daha sonra simgenin doğumunu, bizzat simgenin kendisinin de daha önceki, söylencesel bir dip katmanın yorumu olduğu uğrakta yakalama olanağını verecektir. Gelgelelim, doğruca o yaratıcı yuvaya varmanın olanağı bulunmuyor; eldeki her tür dolayımlama olanağını kullanmak gerekiyor.

2. SİMGE HİYERARŞİSİ

Çoklu belirlenim kavramının, erekbilimsel eleştirel yorum ile gerileyici eleştirel yorumun oluşturduğu çifte olanak olarak anlaşılan bu diyalektik yorumunu belirli sorunlara uygulamak gerekiyor şimdi. Hangi ipucunu izleyeceğiz? *Tinin Görüngübilimi*'ni mi? Daha önce de söylediğim üzere, aradan yüz yıl geçtikten sonra *Tinin Görüngübilimi*'ni yazıldığı biçimiyle yeniden aynı yere koyamayız. Benim önerim, daha önce *L'Homme faillible / Yanılabilen İnsan*'da duyguyu vurgulamakta işime yaramış olan[18] bir hiyerarşi ilkesini dönüşlü düşüncenin sınavına sokmaktır. Çalışma varsayımı, savunulabilir türden: Duygu da "karma"dır [*mixte*], ilk kez Platon'un *Devlet*'inin IV. Kitap'ında *thumos*, ya-

18. *L'Homme faillible*, Aubier, Paris, 1960, IV/iii.

ni "yürek" başlığı altında incelediği gibi karma; Platon, "yürek" bazen, öfke ya da cesaret biçimindeki uzantısı olduğu akıl için savaşım verir, bazen de, saldırganlık, sinirlilik, öfke biçimindeki uzantısı olduğu arzunun yanında yer alır diyordu. Ben de, söz konusu yürek, hazzın durması ve sonsuz mutluluğun dinlenmeye çekilmesi diye bir şey bilmeyen endişeli yürektir diye ekliyor ve şunu öneriyordum: Bu belirsiz ve kırılgan "yürek" göstereninin altına, yaşamsal duygulanımlarla ruhsal duygulanımların ortasında kalan bütün duygusal yaşam bölgesini, yani yaşamak ile düşünmek, *Bios* ile *Logos* arasındaki geçişi oluşturan bütün o etkinliği yerleştirmek. Ve daha o zamandan şunu kaydediyordum: "Doğal varlıklardan farklı, diğer kendiliklerden de farklı bir kendiliğin oluştuğu yer bu ara bölgede yer alıyor... Arzu, kendisini kendilik kılan farklılık ve öznellik özelliklerini *thumos* ile ediniyor..."[19]

İki yorumbilgisi antitezimizin ışığında yeniden ele almak istediğim sorun işte bu karma oluş sorunu. Daha önce *thumos* başlığı altında incelediğimiz duygular bugün bize, birincisi erotik olanın Freud'daki anlamı, ikincisi ise tinin görüngübilimi yönünde olmak üzere iki eleştirel yoruma bağımlı görünecektir.

Bu amaçla, o zaman Kantçı insanbilimden aldığım temel duygular (sahip olma, yapıp edebilme/iktidar, değerli olma) üçlüsünü yeniden ele almayı ve ahlakçının yalnızca düşkün simaların yapmacıklı maskesi altında tanıdığı üç arayışın eleştirel yorumunu yeni baştan yapmayı öneriyorum: Sahiplik, egemenlik ve iddialılık "tutku"ları, ya da başka bir dille söylersek, açgözlülük, tiranlık ve kendini beğenmişlik (*Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht*). Gerçekten de, sapkınlığı ve şiddetiyle bu üçlü *Sucht*'un ardında yeniden bulunması gereken, sahici *Suchen*' dir; "bu tutkulu kovalamacanın ardında" ulaşılması gereken, "insanlığın arayışı, artık delice ve kölece olmayıp insan praksisini ve insan kendiliğini kuran arayış".[20]

Bu üçlü arayışın bir yandan Hegelci tarzda bir görüngübilime, bir yandan da Freudcu tarzda bir erotiğe ait olduğunu göstermek istiyorum.

Gerçekten de, duygunun, sahip olmaktan yapıp edebilmeye/iktidara ve değerli olmaya giden yolda geçtiği üç anlam alanının, temelde libidinal olmayan insansal anlamlama bölgeleri oluşturması dikkate değerdir; bazı yeni-Freudcularm dediği gibi bunlar "çatışmasız alanlar" olduğundan değil[21]; insanın var olma bölgelerinden hiçbiri libidinal aşk ve nefret yatırımının dışında kalmaz; önemli olan şu ki, sahip olma, yapıp edebilme/iktidar ve değerli olma dolayımıyla kurulan insanlar arası ilişkilerin ikincil yatırımları her ne olursa olsun, bu anlam alanlarını

19. *Agy*, s. 123. 20. *Agy*, s. 127.
21. Heinz Hartmann, *Ego-Psychology and the Problem of Adaptation*, I. Bölüm.

oluşturan, libidinal yatırım değildir.

Peki nedir o halde bu alanları oluşturan? Bana öyle geliyor ki Hegelci yöntemin yararlı olduğu nokta burasıdır; bu girişimi yenilemenin modern yordamı, insan duygularının sahip olma, yapıp edebilme/iktidar ve değerli olma etrafında dönerken örnek aldığı "nesnellik" uğraklarını azar azar senteze ulaştırmak olacaktır; gerçekten de nesnellik uğraklarıdır bunlar: Elde bulundurma, egemen olma, değer biçme adını verdiğimiz bu duygulanımsal etkenleri anlamak, bu duyguların, artık bir algı görüngübilimine değil, bir iktisada, siyasete, kültür kuramına dahil olan bir nesne ilişkisinin devamını içselleştirdiğini göstermek anlamına geliyor. İnsana özgü duygulanımsallığın soruşturulmasına nesnellik oluşumundaki ilerleme kılavuzluk etmelidir.[22] İnsana özgü sahip olma, yapıp edebilme/iktidar ve değerli olma arayışları, şeyler arasında yeni bir ilişkiyle eşanlı olarak, başkalarıyla da yeni ilişkiler kuruyor; Hegel'deki anlamıyla bilinç ikileşmesi ve kendilik bilincinin geliştirilmesi süreçleri bu yeni ilişkiler yoluyla izlenebilir.

Bu iki bakış açısından, art arda üç anlam alanının oluşumunu yeniden ele alalım.

Sahip olma ilişkisinden kastım, bir "kıtlık" durumundaki sahip çıkma ve çalışma ilişkileridir. Bugüne değin insanların sahip olmasının bundan başka koşulunu bilmiyoruz. Oysa, bu ilişkilerle ilgili olarak, biyolojik alana ait olmayan yeni insan duygularının doğduğunu görüyoruz; yaşamdan değil, yeni bir nesneler alanının, "iktisadi" nesnellik dediğimiz özgül nesnelliğin insan duygulanımsallığına yansımasından ileri gelen duygular. İnsanda sahip olma duygusu ve aslı libidinal olmayan bir yabancılaşma yetisi vardır gibi görünüyor; Marx'ın para fetişizmiyle ilgili kuramda betimlediği yabancılaşmadır bu; Marx'ın, bir "yanlış bilinç", bir ideolojik düşünce doğurabileceğini gösterdiği iktisadi yabancılaşma. İnsan böylelikle erişkin olmakta ve aynı zamanda da erişkinlerin yabancılaşma yetisini kazanmaktadır; ancak, en önemlisi, bu duyguların, tutkuların, yabancılaşmaların çoğaldığı yuva, yeni nesnelerdir, değiş tokuş değerleridir, parasal göstergelerdir, yapılar ve kurumlardır. Bu durumda diyeceğiz ki insan, bu iktisadi nesnelliği kendi öznelliğinin yeni bir kipi olarak yaşamasıyla kendilik bilincine ulaşmakta ve özgül olarak insansal nitelikli "duygu"lara, şeylerin işlenmiş, üstünde çalışılmış, sahip çıkılmış şey olarak kullanıma hazır olmasıyla ilgili "duygu"lara erişirken, kendi kendisini de kamulaştırılmış-sahip çıkan kılmaktadır; bu yeni nesnellik ise özgül bir dürtüler, temsiller ve

22. *L'Homme faillible*'deki gibi, Alfred Stern'in fikrini benimsiyorum burada. Stern'e göre, duygu insanın dünyayla olan ilişkisini içselleştirir; sahip olma, yapıp etme ve değerli olma duygularında içselleştirilen, nesnelliğin yeni yönleridir.

duygulanımlar grubu yaratmaktadır.

Aynı biçimde, nesnellik ile nesnelliğin yarattığı duygu ve yabancılaştırmalar açısından, *yapıp edebilme/iktidar* alanını da incelemek gerekiyor. Bu alan da nesnel bir yapıda oluşuyor; Hegel bu çerçevede, siyasal iktidarın esası olan komuta-itaat ilişkisinin tam anlamıyla doğduğu ve yer aldığı yapılarla kurumları işaret ederek "nesnel tin"den söz ediyordu; *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nin başlangıcında görüldüğü üzere Hegel'e göre insan komuta-itaat ilişkisine girdiği ölçüde kendi kendisini tam anlamıyla tinsel bir istenç olarak yaratmış olmaktadır. Kendilik bilincinin geliştirilmesi burada da bir "nesnelliğin" geliştirilmesiyle karşılıklılık ilişkisi içindedir. Bu "nesne"nin, iktidar adlı bu nesnenin çevresinde örgütlenen, insana özgü "duygular"dır: entrika, hırs, itaat, sorumluluk; ayrıca, betimlenmesine daha eskilerin zamanında, "tiran" figürüyle başlanmış olan özgül yabancılaşmalar. Platon, "tiran" figürünün sergilediği ruh hastalıklarının, *dunamis* (iktidar) adını verdiği bir merkezden çıkıp çoğalarak "yaltaklanma" biçiminde olmak üzere dil bölgesine kadar nasıl yayıldığını çok iyi gösteriyor; böylelikle "tiran", "bilgici"nin doğuşuna yol açmaktadır. Bu nedenle, denebilir ki insan, iktidarla ilgili siyasal sorunsala girebildiği, iktidar çevresinde dönen duygulara ulaştığı ve kendisi de iktidara eşlik eden kötülüklere dahil olduğu ölçüde insan olmaktadır. Erişkinlere özgü bir suçluluk alanı doğuyor böylece burada; Alain, Platon'a katılarak, iktidar delirtir diyor. Bu ikinci örnekte gayet iyi görülüyor ki bilinç ruhbilimi; insanın iktisadi nesnelliği ve sonra siyasal nesnelliği yaratırken geçtiği yoldaki figür hareketlerinin gölgesinden başka bir şey değildir.

İnsana özgü üçüncü duygu alanı olan *değerli olma* alanı konusunda da aynı şey söylenebilir. Bu üçüncü uğrağı şöyle anlayabiliriz: Kendilik oluşumu hiçbir zaman iktisadi olanla siyasal olanda bitmeyip kültür alanında da devam eder. Burada da kişilik "ruhbilimi" yalnızca gölgeyi, yani, her insanda bulunan değer verilme, onaylanma, kişi olarak tanınma amacını kucaklıyor. Benim kendim için varoluşum, bu kendiliğin başkalarının gözünde oluşmasına bağlıdır gerçekten de; benim "kendiliğim" –deyim yerindeyse–, başkalarının görüşünce kabul edilip onaylanır; ancak, öznelerin bu oluşumuna, "görüş"lere göre olan bu karşılıklı oluşuma, yeni bir anlamda olmak üzere "nesnesel" denebilecek yeni figürler kılavuzluk etmektedir; bu nesneler sahip olmak alanındaki gibi *şeyler* değildir artık; iktidar alanındaki gibi *kurumlara* bile denk düşmezler her zaman; bununla birlikte, bu insan figürleri, hukuk, sanat ve edebiyat yapıtlarıyla anıtlarında bulunmaktadır. İnsanın olanaklarının aranması bu yeni türden nesnellikte –tam anlamıyla kültürel olan nesnelerin nesnelliği– sürüyor; Van Gogh bir sandalye tablosu yaparken bile insanın tablosunu yapıyor; bir insan figürünü yansıtı-

yor, temsil edilen bu dünyaya "sahip" olan insan figürünü; kültürel tanıklar böylelikle bu "imge"lere birer "şey" yoğunluğu kazandırıyor; "yapıt"larında canlandırmak yoluyla, insanlar arasında ve insanların birbiri arasında var olmasını sağlıyor onların. İnsan *saygınlığı* ve kendilik saygısı bu yapıtlar boyunca, onların dolayımıyla oluşuyor. İnsanın kendisine yabancılaşması, çaptan düşmesi, gülünçleşmesi, kendi kendini yok etmesi de bu düzeyde olup bitiyor.

Bilinç ruhbilimi olmayan ve hareket noktası insan figürlerinin nesnel hareketi içinde yer alan bir dönüşlü düşünce yöntemine göre "bilinç"le ilgili olarak yapılabilecek eleştirel yorum böyledir bana göre; Hegel'in "tin" adını verdiği şey, bu nesnel harekettir; bu nesnellikle aynı zamanda oluşan öznellik, söz konusu hareketten, dönüşlü düşünce yoluyla türetilebilir.

Görüldüğü üzere, bilince olan bu dolaylı ve dolayımlanmış yaklaşımın, bilincin kendi gözünde dolaysız bir biçimde var olmasıyla, kendiliğin dolaysız bir biçimde kendinden emin olmasıyla hiç ilgisi yok.

Gelgelelim, iktisadi, siyasal, kültürel nesnelliğin ve bunlarla ilgili insan duygularının özgüllüğünü kabul eder etmez, yolu bu kez tersine kat etmek ve Freud'un "bilinçdışının türevleri" dediği şeyin bu anlam bölgelerine azar azar yatırımda bulunduğuna işaret etmek gerekliliği doğuyor. İncelediğimiz üç alan, tıpkı uygar yaşam bütünü gibi, bir dürtüler tarihinin alanına giriyor; tinin görüngübilimine ait figürlerden hiçbiri gerçekte libidinal yatırıma, dolayısıyla da dürtüsel durumda içkin olan gerilemeye ait olanakların dışında kalmıyor. Biz, iki yorumbilgisinin sahip olma ve iktidar düzlemlerindeki diyalektiğini son derece hızlı bir biçimde gözden geçirip, daha derin analiz çalışmamızı dar anlamıyla kültürel alandaki simgeciliğe ayıracağız.

Freud'un sunduğu libidinal sahip olma yorumu, iktisadi alana (kuşkusuz siyasal iktisat anlamındaki) özgüllüğünü yeniden kazandıran bir yorumla bütünüyle bağdaşıyor. Freud'un ve Freudcuların, libidonun art arda geçtiği (oral, anal, fallik, genital) aşamalardan, şeylerle ve insanlarla görünürde libidinal olmayan ilişkiler türetme girişimleri biliniyor. Freud, dürtüsel heyecanların böylelikle belirli erotojenik bölgelerden görünürde hayli yabancı nesnelere taşınmasına işaret ederken "dönüşüm"[23] [*Umsetzung*] terimini kullanıyor. Bu çerçevede Abraham'dan şu anlayışı alıyor Freud: Bir kimsenin dışkısı kendisi için değerini yitirdiğinde,

... bu zorlamalı ilgi, armağan sayılabilecek nesnelere taşınır... Sonra ve bütünüyle dilin gelişmesindekine benzeyen bir anlam değişikliği sayesinde, eski dışkı ilgisi, altına ve paraya değer vermeye dönüşür ve tüm bunlar çocuğun ve penisin

23. *Yeni Konferanslar*, GW XV, s. 106-7; SE XXII, s. 100-1; Fr. çev. s. 137-8.

duygulanımsal yatırımına katkıda bulunur... Bu derin ilişkiler görmezden gelinirse, fantazmaları, bilinçdışının etkilediği fikirleri ve insanların semptomatik dillerini anlamak olanaksızlaşır. Dışkı-para-armağan-çocuk, burada hep aynı anlamı taşıyor gibi ele alınmış, hatta ortak bir simgeyle temsil edilmiştir.

Freud, libidonun genital aşama öncesindeki aşamalarından itibaren "kişilik oluşumu"ndan aynı terimlerle söz ediyor ve düzenlilik, tasarruf ve inat üçlüsünü anal erotizmle ilişkilendiriyor: "Dolayısıyla, bu şaşırtıcı bağlantıya rastladığımız yerde 'anal kişilik'ten söz ediyoruz ve anal kişiliği, değişikliğe uğratılmamış anal erotizmle belirli bir zıtlık ilişkisi içinde ele alıyoruz."[24]

Son derece dikkate değer bir örnek bu, çünkü bu tür yorumların haklılık derecesini ve geçerlilik sınırını açıkça gösterme olanağını sağlıyor. Freudcu yorum bir anlamda bir duygulanım maddeseli sunuyor (burada "hyle" ya da "madde"yi Husserl'deki anlamında kullanıyorum)[25] ve büyük insan duygulanımlarının soyağacını oluşturmaya olanak veriyor; Kant'ın tek bir "arzu etme yetisi" vardır derken şöyle böyle görebilmiş olduğu şeyin sağlamasını yapıyor Freud; onun terimcesine göre paraya duyduğumuz sevgi, çocukken dışkımıza duyduğumuz sevgiyle aynıdır. Ancak, duygulanımlarımızın altyapısına ilişkin bu tür keşiflerin iktisadi nesne oluşumunun yerini tutmadığını da biliriz. Aşklarımızın gerileyici oluşumu, anlamlarla, değerlerle, simgelerle ilgili ilerleyici oluşumun yerini almaz. Freud'un "dürtülerin dönüşümü"nden söz etmesinin nedeni budur. Ancak, duygulanımsal yatırımların dinamiği bu dönüşümün barındırdığı anlam yeniliğini ve anlam gelişmesini açıklamamaktadır.

İnsanlar arası bağın özgül bir bölgesini ve tinsel nesnelerden oluşan özgün bir tabakayı tanıladığımız siyaset konusunda da aynı şeyi söyleyeceğim. Bu duygulanımsal yapının üzerine, gerek tinin görüngübilimine ait figürler yoluyla yapılan bir yorumu, gerekse Freud'un 1921'de *Grup Psikolojisi ve Ben Analizi*'nde geliştirdiği türden bir yorumu oturtmak olanaklı; yirminci yüzyıl başlarındaki toplumsal ruhbilimin arkasına sığınmış olduğu ünlü "telkin", libidoya eklenmiş durumda Freud' da: Eros, diyor Freud, "dünyada var olan her şeyi bir arada tutandır".[26]

24. *Agy.*

25. Husserl, *Ideen*, I, par. 85, 97. Husserl'de *Formung*, *Meinung*, *Deutung* sözcüklerinin, yönelimsel edim ile madde arasındaki ilişkiye işaret ettiğine dikkat edilmeli: bunlardan birinci sözcük ikinciyi "yorumluyor", tıpkı Aristoteles'te söylemin ruha ait duygulanımları (*pathe*) yorumlaması (*hermeneia*) gibi. Husserl'de "*hyle*"nin duygulanımsal olduğu kadar duyusal da olduğu düşünüldüğünde, aradaki benzerlik daha da çarpıcı oluyor.

26. *Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi*, GW XIII, s. 100; SE XVIII, s. 92; Fr. çev. s. 102.

Ve çekinmeden, ordunun ve kilisenin libidinal yapısı üzerine bir bölüm yazıyor. Böyle bir girişimin hiçbir zaman topluluk yapısının analizi düzeyine çıkmaması bizi şaşırtmamalı; burada kılavuzluk eden, "liderle olan somut bağ" ve "eşcinsel nesne yatırımı" kavramlarıdır; topluluğu ya da toplumu bir arada tutan çeşitli fikir ya da nedenler ise, sonul olarak, kişiler arasındaki, görünmeyen liderin aracılığından geçen bağlardan türemiş sayılıyor; Freud'un da kabul ettiği üzere: "Burada, ilksel hedeflerinden şaşmış, ancak enerjilerinden hiçbir şey yitirmemiş aşk dürtüleriyle karşı karşıyayız."[27] Yalnızca şefin psikanalizi yoluyla toplumsal bağın temel oluşumuna ulaşılamaması, bu yorumun olağanüstü nüfuz edici özelliğini ortadan kaldırmıyor.

Böyle bir soruşturma kaçınılmaz olarak bizi bir kez daha *özdeşleşme* kavramına götürüyor; hatta, bilindiği üzere, Freud özdeşleşmeyle ilgili en önemli incelemesini bu kavramla ilgili olarak yazmıştır (VII. Bölüm): "Böyle bakıldığında, *birincil topluluklar, tümü de ben idealleri*nin *yerine aynı nesneyi koymuş*, dolayısıyla kendi benleri içinde birbirleriyle özdeşleşmiş olan *bireylerin toplamıdır*."[28] Ancak, Freud kendi girişiminin sınırlarına kendisi işaret ediyor: Sonuçta ilgilendiği, kurum olarak grubun geliştirilmesinden çok, Le Bon'un 20. yüzyıl başlarında betimlediği üzere kalabalığın gerileyici özellikleri, başka bir deyişle, "bireydeki bağımsızlık ve inisiyatif yokluğu, tepkilerinin diğer tüm bireylerin tepkileriyle özdeş olması, bir kalabalık birliği düzeyine inmesi"dir; bir bütün olarak ele alındığında kalabalık düzeyinde ise, "zihinsel etkinliğin düşmesi, duygulanımsal ketlenme yokluğu, kendini tutma ve ılımlı olma yetisinden yoksunluk, duygulanımsal gösterilerde her tür sınırın aşılıp duygulanımların bütünüyle eylem yoluyla boşaltılması."[29]

Freud araştırmalarını "yapay topluluklar" adını verdiği topluluklar –ordu ya da kilise– yönünde genişlettiğinde de açıklamalarını yine grubu ya da varsayımsal birincil topluluğu bir arada tutan libidinal bağlar çerçevesinde yapıyor:

> Kolektif oluşumların endişe verici, zorlayıcı özellikleri, telkin görüngülerinin gösterdiği biçimiyle, haklı olarak, ilkel toplulukların soyundan gelmeleri olgusuyla açıklanabilir. Kalabalığın önderi hâlâ o çok korkulan ilksel babadır; kalabalık yine sınırsız bir gücün egemenliğinde olmak ister, otorite açlığı içindedir, ya da M. Le Bon'u alıntılayarak söyleyecek olursak, itaate susamıştır. İlksel baba, ben idealinin yerini alıp bireye egemen olan kalabalığın idealidir.[30]

27. *Agy*, GW XIII, s. 113; SE XVIII, s. 103; Fr. çev. s. 115.
28. *Agy*, GW XIII, s. 128; SE XVIII, s. 116; Fr. çev. s. 130.
29. *Agy*, GW XIII, s. 129; SE XVIII, s. 117; Fr. çev. s. 131.
30. *Agy*, GW XIII, s. 142; SE XVIII, s. 127; Fr. çev. s. 143.

Sonuç olarak şunları yazıyor Freud: "Topluluğun libidinal yapısıyla ilgili açıklamaya getirdiğimiz katkının bizi yeniden *ben* ile *ben ideali* arasındaki ayrıma, dolayısıyla da iki bağ çeşidine götürdüğünü kabul ediyoruz: Ben idealinin yerine bir [dış libidinal] nesnenin konulması ve özdeşleşme."[31]

Bununla birlikte, siyasal bağı siyasal bağ yapanın ne olduğunu psikanalize soracak olursak, verebileceği tek yanıt, hedeften "sapma" ya da "uzaklaşma"dır.

Freud aynı metinde şunu da itiraf ediyor: "Bu hedef sapmasını metapsikolojinin gereklerine göre açıklamak kolay değil."[32] Ve ekliyor: "Eğer istersek, bu hedef sapmasında cinsel dürtülerin *yüceltilmesinin* başlangıcını görebilir ya da bu dürtülerin sınırlarını daha da daraltabiliriz."[33] Bu anlatım, daha çok, yüceltmenin de hem bir enerji zincirine hem de bir anlam yenilenmesine işaret eden karma bir kavram olduğunun belirtisi değil mi? Enerji zinciri her zaman tek bir libidonun ve bu libidoya ait çeşitli gelgitlerin var olduğunu doğruluyor, ancak anlam yenilenmesi başka bir yorumbilgisi gerektiriyor.

3. YÜCELTME SORUNU İLE KÜLTÜREL NESNE SORUNUNUN DİYALEKTİK AÇIDAN YENİDEN ELE ALINMASI

Şimdi, iyi seçilmiş bir örnek yardımıyla, insan *Suchen*'ının üçüncü çevrimine ait simgelere ilişkin bir eleştirel yorumun bu diyalektik kipte nasıl yürütülebileceğini göstermeye çalışacağım. Örneği, Freudculuğun dinsel simgecilikle ilgili yoruma oranla daha az indirgemeci olduğu estetik alanından alacağım. Gerçekten de, iki yorumbilgisinin, gerileyici ve ilerleyici yorumbilgisinin arasındaki derin özdeşlik de en bol kanıtla ve en güçlü biçimde burada gösterilebilir. Bilinç erekbiliminin, bizzat arkeolojinin yapısal ayrıntılarında ortaya çıktığı ve insan serüveninin *telos*'unun mitoslara ve doğumumuzla çocukluğumuzun derinlere gömülü gizlerine ilişkin sonu gelmez eleştirel yorumlarında belirdiği yer burası olmalıdır.

Söz konusu ayrıcalıklı örnek, hep örnek alınan örnek, Sophokles'in *Kral Oidipus*'u olacak.

Sophokles'in bu tragedyasının dikkate değer yanı, *Düşlerin Yorumu*'nun yabancısı olmayan, Oidipus adını verdiğimiz çocukluk dramını yaşadığımız fantazmanın üzerine bina edilmiş olmasıdır. Bu anlam-

31. *Agy*, GW XIII, s. 145; SE XVIII, s. 130; Fr. çev. s. 146.
32. *Agy*, GW XIII, s. 155 (*Zielablenkung*); SE XVIII, s. 138; Fr. çev. s. 156.
33. *Agy*.

da. Freud' la birlikte diyebiliriz ki Sophokles tarafından yaratılan sanat yapıtında düşün ötesine giden bir şey yoktur. Aynı nedenledir ki Freud, *Kral Oidipus*'un, tanrıların tümgüçlülüğü ile bahtsız insan çabasının boşluğu arasındaki zıtlık üstüne kurulu bir yazgı tragedyası olduğu biçimindeki klasik yorumu daha en baştan saf dışı ediyor. Freud'a göre modern izleyici bu tür çatışmalardan etkilenmemektedir ama, *Kral Oidipus* yine de heyecanlandırmaktadır onu. Bizi heyecanlandıran, yazgı ile özgürlük arasındaki çatışma değil, bizim bilmeden yeniden tanıdığımız "bu" yazgıdır: "Onun yazgısı bizi heyecanlandırıyor, çünkü pekâlâ bizimki olabilirdi o yazgı, çünkü, daha doğmadan önce aynı laneti bize karşı da dile getirdi bilici."[34] Freud, söylence ile, yakışıksız bulduğumuz aynı türden düşleri karşılaştırıyor:

> Babasını öldürüp annesiyle evlenen Oidipus'un yaptığı, çocukluk dileklerimizden birini gerçekleştirmekten başka bir şey değil... Çocukluğumuzun dileğini yerine getirmiş olanı görmekten dehşete kapılıyoruz ve duyduğumuz dehşet, o zamandan beri bu arzulara karşı uygulanmış olan bastırma kadar güçlü oluyor.[35]

Sahneye aynı türden düşlerdeki gibi bir dehşet duygusu eşlik ediyor ve bu duyguyla bir yandan sansürü yerine getirirken bir yandan da düşün kendisini kabul edilebilir kılmış oluyoruz: "Söylencenin, hem korkunç olayı, hem de kendi kendine verilen cezayı içermesi gerekir,"[36] diyor Freud. Demek ki ünlü trajik *phobos*, yalnızca bu çocuksu arzuların yeniden canlanmasına karşı kendi bastırmamızın şiddetini dile getirmektedir. Freud, "geriye kalanı, ikincil bir geliştirme ile bir küçümsemeden ileri geliyor,"[37] diye ekliyor ve Tanrı [*Providence*] ile özgürlük arasındaki çatışmayla ilgili tanrıbilimsel yorumu bu açık fikirli bölümle aynı başlık altına yerleştiriyor.

Tam bu noktada biz ikinci bir yorumla karşı çıkma eğilimindeyiz; Oidipus simgesinin kendisi de çoklu belirlenim konusu olduğundan, gerçekte bir önceki yorumun içerdiği bir yorum bu.

İkinci yorum, tragedya başladığında zaten gerçekleşmiş durumda olan dramla –ensest ve baba katli dramıyla– değil, hakikat tragedyasıyla ilgili. Öyle görünüyor ki Sophokles'in yaratımı, izleyicilerin ruhunda Oidipus karmaşasını yeniden canlandırmayı hedeflemiyor; Sophokles, bir ilk dram temelinde, ensest ve baba katli dramı temelinde, ikinci bir dramı, kendilik bilincinin, kendi kendini tanımanın tragedyasını yaratıyor. Bu tragedyayla birlikte Oidipus ikinci bir suçluluk konumuna, anlatımını kahramanın büyüklenmesinde ve öfkesinde bulan bir erişkin suçluluğu konumuna geliyor. Oyunun başlangıcında vebadan

34. *Düşlerin Yorumu*, GW II/III, s. 269; SE IV, s. 262; Fr. çev. s. 198 (145).
35. *Agy.* 36. *Agy.* 37. *Agy.*

sorumlu olan meçhul kişiyi lanetleyen Oidipus, o kişinin kendisi olabileceği fikrini dışlamıştır. Dram tümüyle bu iddiacılığın direnişinde ve yenilgisinde yatmaktadır. Bu nedenle, Oidipus'un gururu acılar içinde kırılmalıdır; söz konusu iddiacılık artık çocuğun suçlu arzusu değil, kralın gururudur; trajedi, çocuk Oidipus'a değil, Kral Oidipus'a aittir. Hakikat karşısındaki bu kirli tutku yoluyla, Oidipus'un *hybris*'i [kibri] Prometheus'un kibriyle ilişkileniyor: Oidipus'u yıkıma götüren, bilmeme işgüzarlığıdır. Demek ki işlediği hata artık libido alanında değil, kendilik bilinci alanındadır: Hakikat dışının gücüne dönüşmüş insan öfkesidir işlenen hata. Oidipus tam olarak, gerçekte sözcüğün etik anlamıyla suçlusu olmadığı bir suçtan kendi kendisini aklama savı dolayısıyla suçluya dönüşür.

Demektir ki dönüşlü düşüncenin antitetiği dediğimiz şeyi Sophokles'in dramına uygulamak olanaklıdır; bu iki dramın ve iki suçluluğun zıtlığı, şöyle denilerek açıklanabilir: Başlangıçtaki dramın, psikanaliz tarafından gerekçelendirilebilir olan dramın uzlaşmaz karşıtı, Freud'a göre her tür çocuksu merakın kaynağı olan doğum bilmecesini temsil eden *Sfenks* iken, Freud'un –asıl trajediyi oluşturmasına karşın– ikincil geliştirme rolüne, hatta yanılgıya indirger gözüktüğü dramın, ikinci derecedeki dramın uzlaşmaz karşıtı, *bilici* Tiresias'tır. Antitetiğimizin dilinde *Sfenks* bilinçdışını, bilici ise tini temsil ediyor. Hegelci diyalektikteki gibi Oidipus hakikatin kaynaklandığı merkezde değildir; iddiacılık ve gururdan ibaret olan o ilk egemenliğin kırılması gerekmektedir; hakikatin kaynaklandığı figür ise Oidipus'un kendisi değil, tam da Sophokles tarafından "hakikatin gücü" adı verilen[38] bilici figürüdür. Bu ise trajik bir figür değil; toptan bir görüyü temsil ediyor; Elizabeth dönemi tragedyasındaki deliyle akraba olan bilici, daha çok, tragedyadaki komediye ait bir figür olabilir, Oidipus'un ancak acı çekerek ulaşacağı figür. Oidipus'un öfkesi ile hakikatin gücü arasında alttan alta kurulan bağ böylelikle asıl tragedyanın çekirdeği oluyor. Diyebiliriz ki bu çekirdek, cinsellik sorunu değil, ışık sorunudur. Bilici, tenine ait gözleri açısından kördür, ancak, tinin ışığında hakikati görmektedir. Bu nedenledir ki, gün ışığını gören, ama kendi kendisi açısından kör olan Oidipus, kendilik bilincine ancak bizzat kendisi kör biliciye dönüşerek ulaşabilecektir: Duyuların gecesi, anlamanın gecesi, istemenin gecesi: Görecek başka hiçbir şey yoktur, sevecek başka hiçbir şey, tadına varılacak hiçbir şey. "Efendi olmayı bırak," diye haykırır Kreon, "hayat boyu yaptığın efendiliğin faydası olmaz artık sana."

Kral Oidipus'u antitetik olarak böyle okuyabilirsek de, şimdi iki okumayı simgenin birliği ile, "örtme-örtüsünü açma" gücünde kaynaş-

38. Sophokles, *Kral Oidipus*, 356. dize.

tırmamız gerekiyor. Freud'un, üstünde durmadığımız bir değinisinden hareket edeceğim. Dramın, bize düşlerinkiyle aynı olduğu söylenen "malzeme"siyle[39] değil, gelişmesiyle ilgili bir değini. Şöyle diyor Freud: "Oyun, Laios'un katili olan Oidipus'un aynı zamanda kurbanın ve İokaste'nin oğlu olduğu gerçeğinin azar azar ve –psikanalizdekine benzer bir biçimde– büyük bir ustalıkla açığa vurulmasından başka bir şey değil."[40] Oysa, daha önce de söylediğimiz üzere, tedavi edici eylem olarak psikanaliz, ikileşmiş bilinç süreci olarak bütün bir efendi-köle tarihini yeniden canlandırmaktadır. Dolayısıyla, analitik yorumun bizzat kendisi, tanınma için, dolayısıyla hakikat için verilen bir mücadele olduğundan, kendilik bilincinin hareketi diğer dramı, öfkenin ve hakikat dışının dramını göstermektedir. Bu nedenle Freud'un kendisi de Oidipus'un "çocukluk dileklerinden birini gerçekleştirdiğini" söylemekle yetinmiyor; bu yön "dramın düşsel" işlevidir. Şunu ekliyor Freud:

> Şair, Oidipus'un kusurunu açığa çıkarmak yoluyla bizi kendimize bakmak ve orada bu dürtülerin, bastırılmış da olsa hâlâ var olduğunu fark etmek zorunda bırakıyor. Koronun son parçasında bizi baş başa bıraktığı çatışma, –
>
> *gözleyin Oidipus'u,*
> *Karanlık bilmeceleri bilendi o. En güçlü adam, en soylu, bilge.*
> *Kim gıpta etmezdi onun servetine bu ülkede?*
> *Ya şimdi, en korkunç bahtsızlığın girdabı içinde...*
>
> – bu uyarı, bizlere ulaşıp gururumuzu, çocukluğumuzdan beri son derece bilge ve güçlü bir duruma gelmiş olduğumuza olan inancımızı yaralıyor.[41]

Freud'un, hakikat dramını sonuçlandıran "bu uyarı"yı basit çocukluk arzularının düşsel kipte yeniden canlanmasından net bir biçimde ayırmadığı açık; Sophokles'in dramının bu ikili işlevini ortaya çıkarmak için antitetik bir yöntem gerekmesinin nedeni bu. Bölünmeyi aşmanın gerekliliği ancak böyle görülebiliyor.

Bu açıdan, Sophokles'in yarattığı simge özellikle dikkate değer ve çarpıcı; gerçekten de, hakikat dramının tam da doğumla ilgili gizemde düğümlenmesi şaşırtıcıdır; Oidipal durum, hakikat sürecinin geliştirdiği her tür "tinsel" uyum yönünden zengin olduğunu hemen ortaya koymaktadır: merak, direnç, gurur, üzüntü, bilgelik. Baba sorunu ile hakikat sorunu arasında gizli bir bağlaşıklık var ve bu bağlaşıklık bizzat simgenin çoklu belirleniminde yatıyor. Baba, babadan daha fazla bir

39. GW II/III, s. 269; SE IV, s. 263; Fr. çev. s. 199 (145).

40. GW II/III, s. 268; SE IV, s. 261-2; Fr. çev. s. 198 (144).

41. *Agy.* Fantazma, mitos ve tragedyalardaki Oidipus için, bkz. C. Stein, "Notes sur la mort d'Oedipe. Préliminaire à une anthropologie psychanalytique", *Rev. fr. de Psa*, XXIII, 6, 1959, s. 735-56. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, XI. Bölüm.

şey; baba sorunu da, "benim babam" sorgulamasını aşıyor; baba eninde sonunda babalık konumunda hiç görünmeyip yalnızca tahmin ediliyor; sorgulama gücü bütünüyle bu tahminin fantazmalarına bürünmüş durumda. Dölleme simgeseli, kuşaklarla, oluşumla, kökenle, ortaya çıkmayla ilgili tüm soruları kuşatıyor. Ancak, Oidipus dramı yani çocuğun dramı gizil olarak zaten hakikatin trajedisi iken, bunun tersine, Sophokles'teki hakikat dramının köken dramı üzerine yerleştirilmiş olmadığını söylemek gerekiyor; Freud'un sözleriyle, "malzeme" düşlerdekinden farklı değil. İkinci derecedeki trajedi, düğümün belirsiz ve çoklu belirlenime tâbi olarak çözülmesinin de doğruladığı üzere, birinci derecedekine ait. Oidipus'un suçu doruğuna cezayla birlikte çıkıyor, hakikat olmayanla ilgili öfke ise bu sakatlama cezası biçiminde gerçekleşiyor. Cinsellik trajedisinde ceza olan şey, hakikat trajedisini sonlandıran duyuların gecesine giden yol oluyor. Ve sondan başa doğru gidersek, kralın biliciye yönelik öfkesine bütün enerjisini veren şey, Oidipal durumdan ve çocukluk karmaşasının çözülmesinden doğan dirençtir.

Sophokles'in *Kral Oidipus*'unun eleştirel yorumu şimdi bizim koşut olarak yürüttüğümüz yüceltme ve onun bir tür *noematik** karşılığı olan kültürel nesne analizini tamamlamamıza olanak veriyor.

Yüceltmenin diyalektik yorumuna "sahip olma" ve "iktidar" alanlarından başladık ve böylece yüceltmenin derin antitetik özelliğini gördük. Diyorduk ki bizi iktisadi ve siyasal bir düzenin bünyesine katan duyguları ve bunlara denk düşen anlamlamaları, farklı libidinal aşamalara ait duygulanımlar üzerinden oluşturuyoruz. Ancak, Sophokles'in tragedyası gibi olağandışı bir yaratı örneğinin açığa vurduğu, bu antitetikten daha öte bir şey de var; tam da kültürel nesneye dönüşmüş simgenin yapısında bulunan gizleme ve açığa çıkarma özelliklerinin derindeki birliğini *yapıtın kendi üzerinde* gösteriyor bize bu tragedya.

Bu durumda düşsel olanla şiirsel olanı aynı simgesel ölçeğe yerleştirme olanağı doğuyor: Simgede gizlemenin mi yoksa açığa vurmanın mı, çarpıtmanın mı yoksa açığa çıkarmanın mı ağır bastığına bağlı olarak, söz konusu ölçeğin iki ucunda düş üretimi ve sanat yapıtının yaratılması yer alıyor. Bu formülle hem düşlerle yaratı arasında var olan işlev birliğini, hem de hayallerimizin basit ürünlerini, insanlığın kültür varlığına dahil olabilecek nitelikteki kalıcı yapıtlardan ayıran değer farklılığını açıklamaya çalışıyorum. Düşlerden yaratıya giden işlevsel

* *noematik*: "İlkçağ Yunan felsefesinde, duyular ya da deneyle değil de yalnızca akıl (*nous*) yoluyla kavranılan bilgi türü için kullanılan genel bir terimdir. Duyumdan ve deneyimden bağımsız salt düşüncenin ürünü olan kavramların genel bir ifadesi için de kullanılır" (A. Bâki Güçlü ve ark., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002). (ç.n.)

bir süreklilik var; şu anlamda ki, gizleme ve açığa vurma her ikisinde de birlikte iş görüyor, ama ters oranlarda. Freud'un ("Yaratıcı Yazarlar ve Uyanıkken Görülen Düşler"deki gibi) bunların birinden diğerine geçivermesini haklı çıkaran da bu.[42] Gece düşlerinden gündüz görülen düşlere, oradan oyuna ve humora, sonra folklora ve söylencelere, en sonunda da sanat yapıtına geçen Freud, adım adım ilerleyen bu benzetmeler yoluyla, her tür yaratının düşler ile nevroz arasındaki uzlaşma oluşumu ile aynı iktisadi işlevden ileri geldiğini, aynı doyum ikamesini işletime soktuğunu doğruluyor. Gelgelelim soru hâlâ yanıtlanmış değil: İktisadi özellik, düşsel olanı söz yaratıları civarına (kutsalın bilicilikleri ve kozmik öğelerin simgeleri içinde kök salmış olan söz yaratıları civarına) yerleştiren mitik-şiirsel gücün, işlevsel örnekseme yoluyla azar azar ağır basmasının nedenini açıklayabilir mi? Freud, bu işlevin yalnızca çok sınırlı bir yönünü "estetik baştan çıkarma" başlığı altında kabul ediyor ve sanatçının malzemesini düzenleme tarzının, kullandığı tekniğin yarattığı salt biçimsel hazza indirgiyor bunu; söz konusu "baştan çıkarmanın" kendisi de önhaz olarak arzu iktisadının bünyesinde yer almaktadır: "Daha derin ruhsal kaynaklardan gelen, bize daha büyük hazların serbest bırakılmasını sağlamak için sunulan böyle bir hazzın getirdiği yarara, 'özendirme primi', 'önhaz' adını veriyoruz."[43] Dolayısıyla, açıklamanın iktisadi çerçevesi, Kant'ın "beğeni yargısı" başlığı altında geliştirdiği bütün bir analizi "hazsal"a indirgiyor. Freud, düşler ile yaratının işlevsel birliğini iyi açıklıyor, ancak nitel farklılığın, dürtüyü diyalektikleştiren "hedef" farklılığının farkına varmıyor; bu nedenle yücelme sorunu çözülmemiş olarak kalıyor.

Böylelikle, gündüzlerimizin kalıcı ve unutulmaz yaratısı olan sanat yapıtı ile gecelerimizin kaçamak ve kısır ürünü olan düşlerin aynı nitelikteki ruhsal anlatımlar olduğu önermesi hangi anlamda doğrudur, hangi anlamda doğru değildir, anlayabiliyoruz. Yaratıyla düşler arasındaki birliği sağlayan, aynı haz malzemesi, aynı malzemedir; ancak, Freud'un bizzat "hedef dönüştürme", "hedefin yer değiştirmesi", "yüceltme" adını verdiği şeyi peşinden sürükleyen, tine ait figürlerin geliştirilmesi oluyor. Böylelikle, Freud'u Platon'a (şiirsel olanla erotik olanın temelde birleştiğini koyutlayan ve *mani*'yi [hastalığı], felsefi kuruntuyu, yeniden tüm kuruntu ve taşkınlıkların çoklu birliği içine yerleştiren, *İon* ve *Şölen*'in Platon'una) benzetmiş oluyoruz; simge, kendi maddesinin

42. Bkz. yukarıda "Analitik", İkinci Bölüm, s. 143-5. Düşsel olanla şiirsel olan arasındaki ilişkiler konusunda bkz. P. Luquet, "Ouvertures sur l'artiste et la psychanalyse; la fonction esthétique du Moi", *Rev. fr. de Psa.*, XXVII, 6, 1963, s. 585-618; La Décade de Cerisy'nin *Art et Psychanalyse* başlıklı çalışması.

43. GW VII, s. 223; SE IX, s. 153; Fr. çev. s. 81.

kılık değiştirmesinin mi yoksa bir başka tinsel anlamın açığa çıkmasının mı ağır bastığına bağlı olarak, yönelimsel yapısı içinde, hem bir maddeselin birliğini hem de hedeflerle kasıtların nitel çeşitliliğini barındırıyor. Düşler uykunun yalnızlığı içinde yitmiş, kişiye özel bir anlatım olarak kalıyorsa, fantazmayı katı bir malzemeyle bütünleştirip kamuya ileten bir çalışmanın dolayımlayıcılığından yoksun olmaları nedeniyledir. Ancak, zanaatçı çalışmasının dolayımı ve bu iletim, olsa olsa bilincin kendi kendisiyle ilgili yeni bir anlayışa doğru yol almasını sağlayabilecek değerleri taşıyan türden düşlere ulaşabiliyor. Michelangelo'nun *Musa*'sı, Sophokles'in *Kral Oidipus*'u ve Shakespeare'in *Hamlet*'i birer yaratıysa, sanatçıdaki çatışmaların basit birer yansıması değil, aynı zamanda o çatışmaların çözümüne ilişkin birer taslak olabildikleri ölçüde yaratıdır; düşler, gizlemenin açığa vurma karşısında ağır basması nedeniyle, daha çok geriye, geçmişe, çocukluğa doğru bakar. Sanat yapıtında ise açığa vurma ağır bastığı için, yapıt, insandaki çözülmemiş çatışmaların gerileyici bir semptomundan çok, kişisel sentezin ve insanın geleceğinin ileriye dönük bir simgesi olmaktadır. Aynı nedenle, sanat meraklısı olarak duyduğumuz haz da kendi çatışmalarımıza ait bir özendirme priminin, süslenmiş de olsa basit bir biçimde yeniden canlanması değil, kahraman yoluyla gerçekleşen hakikat çalışmasına katılmanın verdiği hazdır.

Simgenin yönelimsel birliğine ulaşmak yoluyla, gerileme ile ilerleme arasındaki mesafeden geriye kalanı aşmış olduk. Gerileme ve ilerleme, bu noktadan itibaren, gerçeklikte birbirine zıt iki süreçten çok, ikisinin iki ucunu gösterdikleri tek bir simgeleştirme ölçeğinden alınma soyut terimleri temsil ediyor. Düşler de bu iki işlev arasında dalgalanan, nevrotik yönün yinelenmeye ve eskilliğe yatkın kılıp kılmadığına ya da kendiliğin kendi üzerinde uyguladığı tedavi etkisine giden yolda olup olmadığına bağlı birer uzlaşma değil midir? Bunun tersine, sanat ya da edebiyat tarafından yaratılıp da bireysel ya da kolektif çocukluğun eskil çatışmalarına ve dramlarına dalmamış bir tek büyük simge var mıdır? Sanatçının, yazarın ya da düşünürün yaratabileceği en yenilikçi figürler, önce eskil figürlere yatırılmış olan eski enerjileri harekete geçiriyor; ancak, yaratıcı, düşsel ya da nevrotik semptomlara benzeyen bu figürleri harekete geçirirken, olası olanların en az evrim geçirmiş, en az başa gelmiş olanlarını açığa vuruyor ve bunları kendilik bilincinin çektiği acının yeni simgeleri olarak inşa ediyor.

Bununla birlikte, düşsel olanda bir ölçek bulunduğu gibi, şiirsel olanda da bulunması olasıdır. Gerçeküstücülük, şiirselin nasıl düşlerin içinde yeniden boy gösterebildiğini, hatta, estetik yaratı takıntı fantazmalarını serbest bıraktığında, yineleme izlekleri üzerinden düzenlendiğinde, hatta otomatik yazıya gerilediğinde bile, nasıl nevroz taklidi

yapma eğilimi gösterebildiğini yeterince ortaya koyuyor. Böylelikle, sanat yapıtı ve düşler tek bir simge ölçeğinin iki ucuna konumlandığı gibi, bu iki üretimden her biri de, zıt oranlarda olmak üzere düşsel ile şiirseli uzlaştırıyor.

Gerileme ile ilerleme arasındaki zıtlıkta soyut olarak kalanı aşmanın tek yolu, gizleme işlevi ile açığa vurma işlevi arasındaki bu vurgu ve rol değiş tokuşunu, bu somut ilişkileri incelemektir. Biz burada hiç değilse, söz konusu somut diyalektiğin bundan böyle dil "üzerinde" ve bu dilin simge işlevi "üzerinde" geliştirilmesi gerektiğini göz önüne koymuş olduk.

Yüceltmenin bu diyalektik yapısına, yüceltmeyle karşı karşıya olan, benzer yapıdaki "kültürel nesneler" denk düşüyor.

Bu nesneler üçüncü duygu alanına, yukarıda "değerli olmak" adını verdiğimiz alana dahil. Söz konusu duygular bize siyasal iktisada ve siyasete indirgenemeyecek bir anlam bölgesi oluşturuyor gibi görünmüştü: Bilinçlenme süreci, yalnızca "ben" ile "benimki" arasında, kendine mal etme, karşılıklı mülksüzleştirme, bir olasılıkla da değiş tokuş, paylaşma ve bağışta bulunma ilişkileri içinde olup bitmiyor; yalnızca egemenlik ve itaat, bir olasılıkla da hiyerarşi, etki paylaşımı ilişkileri içinde de olup bitmiyor; tanınma talebi, karşılıklı bir takdir, onay arayışı içinde sürüp gidiyor. Benim kendim için var oluşum, başkasına nasıl göründüğüme bağımlı duruma geliyor. Kendilik böylece ötekinin görüşüne göre kabul görüyor. Bu karşılıklı görüşler yoluyla oluşmaya yine nesneler kılavuzluk etmekteyse de, bunlar "sahip olma" alanındaki gibi mal, meta, hizmet gibi "şey"ler değil artık; "yapıp edebilme/iktidar" alanındaki gibi kurumlara da denk düşmüyorlar; anıtlar ve hukuk, sanat, edebiyat, felsefe yapıtlarıdır bunlar. İnsana ait olanakların araştırılması, bu yeni türden nesnellik (gerçek anlamıyla kültürel nesnelerin ya da "yapıt"ların nesnelliği) içinde sürüp gidiyor; boyanmış, yontulmuş, yazılmış yapıtlar bu "insan imgeleri"ne "şey"lerin yoğunluğunu, gerçekliğin katılığını kazandırıyor; taşın, rengin, müzik partisyonlarının, yazılı sözün malzemesinde canlandırarak insanlar arasında ve insanların içinde var ediyor o imgeleri. Bu yapıtlar ve anıtlar yoluyla bir insan "saygınlığı" oluşuyor: Bu da yine bilincin ikileşmesi ve kendiliğin bir başka kendilik içinde tanınması sürecinin aracı ve izidir.

Ancak, bu kültür nesneleri, yapıtlar, insanın insana dönüştüğü uzun yaratıcı süreç ile, tinin tarihinin üzerinde çalışıp işlediği duygulanımsal kumaşı birbirinden basit bir antitetikle ayırmaya karşı dirençlidir. Hem bir kültür iktisadına hem de tinin görüngübilimine hakkını verecek gerçek bir diyalektiği yalnızca simgelerin çoklu belirlenimi sağlamaktadır. Dolayısıyla, kültür görüngüsünü bir nesnel ortam olarak, yüceltme gibi büyük bir girişimin –gizleme ve açığa vurma biçimindeki ikili değer

durumuyla– tortulaştığı nesnel ortam olarak yorumlamayı öneriyorum. Böylelikle, eşanlamlı olan bazı güzel anlatımların anlamını yeniden bulmuş olmuyor muyuz? Bu çerçevede, "eğitim" sözcüğü bize insanı çocukluğunun dışına götüren hareketi anımsatıyor; insanın eskil olandan çıktığı, düzanlamıyla "*eruditio*"dur [bilgilendirmek] bu hareket; ama aynı zamanda bir *Bildung*'dur, kendilik bilincinin geliştirilmesinde ilk adımları atan ve insanı kendi keşfettikleri şeye açan *Bilder*'in, "insan imgeleri"nin, her iki anlamda da yükseltilmesi ve ortaya çıkarılmasıdır. Ve bu eğitim, bu bilgisellik, bu *Bildung*, birinci doğayı yeniden biçimlendirdiği için ikinci doğa işlevi görür; Ravaisson'un sınırlı alışkanlık örneği dolayısıyla nefis bir biçimde betimlediği hareket onda gerçekleşir; aynı zamanda kültür yapıtında arzunun yeniden başlaması yoluyla özgürlüğün doğaya geri dönmesidir bu.[44] Kültür yapıtı, simgenin çoklu belirlenimi yoluyla yaşamın dünyasına adamakıllı yapışıktır: Ben, tam da id'in bulunduğu yerde meydana gelir; şiirsel olan, tüm çocukluğumuzu, tüm eskilliklerimizi harekete geçirerek, düşsel olanda yeniden vücut bularak, insanın kültürel varoluşunu devboyutlu bir yapmacık, işe yaramaz bir "ürün", doğasız ve doğaya karşı bir Leviathan olmaktan korur.

4. İNANÇ VE DİN: KUTSALIN BELİRSİZLİĞİ

Demek ki başladığımız yerin eşiğine geri dönmüş olduk: Dinsel simgeciliğin yorumuna. İtiraf etmek gerekir ki düşünme yöntemimiz dinsel simgecilik sorununu temelden çözmemize olanak vermiyor; yalnızca sınırdan görünümünü sunmamızı sağlıyor.

Dönüşlü düşüncenin azar azar genişletilmesi yoluyla bu simgeciliğin kökenindeki başlangıç noktasına ulaşılabileceğinin sanılmasını istemem. Böyle hileli bir anlam çıkarma yöntemini uygulayacak değilim. Çok açık olarak bildiriyorum: Az ya da çok Hegelci görüngübilimden alınma bir tin görüngübiliminden yola çıkmış sahici bir inanç sorunsalının varlığını kanıtlamanın herhangi bir yolunu bilmiyorum; hatta, böyle bir sorunsalın dönüşlü düşünceye ait, önceki diyalektiğin son derecede büyüttüğü kaynakları hiç kuşkusuz aştığını da rahatlıkla kabul ediyorum; ancak, bu aşma yine de bir uçtan bir uca içkinlik yöntemi olarak kalan dönüşlü düşünceyi kopukluğa uğratacak ölçüde değil. Sahici bir inanç sorunsalı varsa, bu sorunsal epey önce başka bir felsefi bağlamda, *istiyorum*'un kökündeki başlangıç noktasıyla, yani istemeyi

44. Paul Ricoeur, "Nature et liberté", *La Nature Humaine* içinde, "Études philosophiques", 1962.

etkili kılan güç kaynağıyla ilgili olduğu için *istenç poetikası* adını vermiş olduğum yeni bir boyuttan kaynaklanıyordur; bu yeni boyuta, elinizdeki kitabın özgül bağlamı içinde "çağrı, beni çağıran söz", *kerygma* adını veriyorum. Bu anlamda Karl Barth'ın tanrıbilimsel sorunla ilgili koyutlamasına sadık kalıyorum. İnancın kökeni, inanç nesnesinin insanı kendine çekmesinde yatıyor. Dolayısıyla *cogito* arkeolojisinden yola çıkarak köken sorununda ya da bir erekbilimden yola çıkarak "son erek" sorununda anlam çıkarmaktan ibaret olacak bir ustalıklı manevraya kalkışmayacağım. Arkeoloji yalnızca zaten orada olana, kendi kendisini koyutlayan *cogito*'da zaten koyutlanmış olana işaret ediyor; erekbilim ise yalnızca, tinin figürlerinin daha önceki anlamını askıda tutan daha sonraki bir anlama işaret etmektedir; ancak, bu sonraki anlam her zaman tinin kendi kendisinin ilerisine geçmesi olarak, kendiliğin bir telos'taki yansıması olarak anlaşılabilir. *Bu* "ben kendim" arkeolojisiyle ve *bu* "ben kendim" erekbilimiyle karşılaştırıldığında, oluşum ve eskatologya [son erekbilimi] hep "bambaşka"dır [eşi benzeri bulunmayan; *Tout-Autre*]. Kuşkusuz, "bambaşka"dan ancak beni ilgilendirdiği ölçüde söz ederim; "*kerygma*", müjdeli haber ise, tam da bana hitap ettiği ölçüde ve artık "bambaşka" olmadığı için müjdeli haberdir. Mutlak bir "bambaşka" söz konusu olsa, onunla ilgili hiçbir şey bilmezdim. Ancak, bu "bambaşka", yaklaşma tarzıyla, geliş tarzıyla bile kendisini "ilk neden"den [*arche*] ve dönüşlü düşünce yoluyla tasarlayabildiğim *telos*'tan "bambaşka" olarak bildirir. Köklü başkalığını hiçe indirmek yoluyla, "bambaşka" olarak bildirir kendisini.

Ancak, eğer bir inanç sorunsalının farklı bir kökeni varsa da, kendini gösterdiği alan bizim şimdiye değin araştırmakta olduğumuz alanın ta kendisidir. Anselmus'vari bir yordam, yani inançtan anlamaya doğru yol almak, zorunlu olarak bir dönüşlü düşünce diyalektiğinden geçecek ve orada kendini anlatmanın aracını arayacaktır. İnanç sorununun yorumbilgisi sorununa dönüştüğü nokta burası, çünkü tenimizden silinip giden şey, logos gibi "bambaşka" olandır. Böyle olmasıyla insan sözü denen olaya dönüşmekte ve ancak bu "insan sözü"nün yorumlanması hareketi içinde tanınabilmektedir. "Yorumbilgisi çemberi" doğmuştur: İnanmak, çağrıyı dinlemektir, ancak, çağrıyı dinlemek için iletiyi yorumlamak gerekmektedir. Demek ki anlamak için inanmak ve inanmak için anlamak gereklidir.[45]

Böylelikle insanın sözünde "içkin" kılınan "bambaşka", erekbilim ile arkeolojinin diyalektiği yoluyla ayırt edilmeye elverir duruma geliyor. Köken, her ne kadar dönüşlü düşünce tarafından atanabilecek herhangi bir kökenden bambaşkaysa da, "benim arkeolojim" sorununda

45. Paul Ricoeur, *La Symbolique du mal*, Sonuç bölümü.

ayırt edilmeye elverir durumdadır şimdi; son erek, her ne kadar bende kendi kendimle ilgili olarak var olabilecek her tür önseziden bambaşkaysa da, "benim erekbilimim" sorunu yoluyla da tanınabilir. Yaratı ve eskatologya, "benim arkeolojim"in ve "benim erekbilimim"in *ufku* olarak beliriyor. "Ufuk", hiçbir zaman eldeki nesne durumuna gelmeksizin yaklaşanla ilgili eğretilemedir. Başlangıç ile bitişteki, köklerimin ufku ve hedeflerimin ufku olarak dönüşlü düşünceye yaklaşıyor; kökün kökü, yücenin yücesidir bu. Bu noktada, Van der Leeuw ve Eliade'deki anlamıyla kutsalın görüngübilimi, Karl Barth ve Bultmann'daki (karşı çıkmak niyetinde olmadığım) anlamıyla *kerygmatik* eleştirel yorumla birleşerek nöbeti dönüşlü düşünceden alabilir ve derindüşünmeye, "bambaşka" ile bizim söylemimiz arasındaki kopma ve bitişme noktasında yer alan yeni simgesel anlatımlar sunabilir.

Söz konusu eklemlenme, dönüşlü düşünce açısından bir kopukluk olarak ortaya çıkıyor: Doğrudur, kutsalın görüngübilimi bir tin görüngübiliminin uzantısı değildir; Hegelci tarzdaki bir erekbilimin son terimi [*eskaton*], mitosun, ayin geleneğinin ve inancın taşıdığı kutsal değildir. Bu erekbilimin kendi başına hedeflediği, inanç olmayıp, mutlak bilgidir; mutlak bilgi ise hiçbir aşkınlık önermez, her tür aşkınlığın bütünüyle dolayımlanmış olan bir kendilik bilgisinde yeniden özümsenmesini önerir. Bu nedenledir ki, kutsalın söz konusu görüngübilimi, mutlak bilgi talebine itiraz etmedikçe son terim yerine ve ufuk yapısının içine konulamaz. Ancak, dönüşlü düşünce kendiliğinden yola çıkarak bu "yaklaşımda" ("tanrının hükümranlığı sana yaklaştı") kendini duyuran anlamı üretemese de, en azından neden kendi üstüne kapanıp kendi anlamını kendi kaynaklarıyla tamamlayamadığını anlayabilir. Buradaki başarısızlığın "neden"i *kötülük*'tür [*mal*]. İtirazın yeri, bir kötülük simgeselinin söylem içinde kültür dünyasına ait art arda gelen figürlere eklemlendiği yerdir; burası aynı zamanda "eşik anlayış"ın da yeri olacaktır.

Peki ama, "amacın" mutlak bilgi, yani her tür dolayımlamanın hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan tam bir bütün içinde tamamlanması olduğunu söylemeyi niye reddediyoruz? Neden bu "amacın" yalnızca haber verildiğini, *Tanrıbilimsel-Siyasal İnceleme*'sindeki deyişle "peygamberlik yoluyla" vaat edildiğini söylüyoruz? Neden mutlak bilginin el koymuş olduğu yeri kutsala geri veriyoruz? İnancı bilgiye [*gnose*] dönüştürmeyi neden reddediyoruz? Mutlak bilgi'nin olanaksızlığının –diğerleriyle bağlantılı– nedenlerinden biri, kötülük sorunudur; hareket noktamızı oluşturan ve bize daha önce yalnızca simge ve yorumbilgisi sorununu koyutlamak için basit bir vesileden ibaret görünmüş olan sorun. Aldığımız yolun sonunda, kötülüğün niteliği ve kökeniyle ilgili büyük simgelerin diğer simgeler arasında birer simgeden ibaret olma-

yıp, ayrıcalıklı olduklarını keşfediyoruz. İlk kitaptaki, "Sorunsal"daki gibi her tür kötülük simgeciliğinin, insanların yazgısıyla ilgili bir kurtuluş simgeciliğine karşı ağırlık oluşturduğunu söylemek bile yetmiyor burada; kötülük simgeleri bize tinin görüngübiliminden kutsalın görüngübilimine geçişle ilgili belirleyici bir şey öğretiyor. Gerçekte bu simgeler akılsal bilgiye indirgenmeleri yönündeki her tür çabaya direnmektedir; tüm ilm-i ilahilerin, kötülüğe ilişkin tüm sistemlerin başarısızlığı, Hegelci anlamdaki mutlak bilginin başarısızlığına tanıklık ediyor. Tüm simgeler, mitoslarla simgelerde bizim felsefemizin bütününden her zaman daha fazla şey bulunduğunu ve simgelerle ilgili bir felsefi yorumun hiçbir zaman mutlak bilgiye dönüşmeyeceğini düşündürüyor ama, kötülük simgeleri bunun böyle olduğunu ibret verici bir biçimde gösteriyor da. Kısacası, kötülük sorunu bizi yeniden Hegel'den Kant'a dönmeye, demek istediğim, kötülük sorununun diyalektik içinde eriyip gitmesi görüşünden vazgeçip, kötülüğün konumunun gözlemlenemez, dolayısıyla da bir spekülasyon içinde, tam ve mutlak bilgi içinde yakalanamaz olduğunu kabul etme tavrına geri dönmeye zorluyor. Dolayısıyla, kötülük simgeleri her tür simgeselin aşılmaz niteliğini doğruluyor, bize varoluşumuzun ve var olma gücümüzün başarısızlığını anlatırken, bir yandan da, simgeleri mutlak bir bilgi içinde yutacak düşünce sistemlerinin başarısızlığını ilan ediyorlar.

Ancak, kötülük simgeseli aynı zamanda bir uzlaşma simgeselidir; kuşkusuz, yalnızca kendisini vaat eden göstergelerde verilidir bu uzlaşma; en azından, yukarıda "eşik anlayış" adını verdiğim inanç anlayışını düşündürür her zaman; böyle bir anlayış, simgesel kökenini ortadan kaldırmıyor: yerinelleştirmeyip, simgelere göre düşünen bir anlayış. Nabert, düşüncenin [*pensée*] her zaman "temellendirme yaklaşımlarında" konumlandığını söylüyordu. Ben, "temellendirilemeyen olarak kötü" ile "yeniden uzlaşma olarak kutsal" arasındaki bu bağı dile getiren üç formül önereceğim. Dönüşlü düşünce felsefesinin her tür bilinç erekbiliminin ufkunda yaklaşabileceği, tam anlamıyla içeremeden yaklaşabileceği, içinde hem simgesel hem akla uygun, peygamberce ve anlamlı bir eskatologyanın hatlarını ayırt edebildiğim üç formül.

Söyleyeceğim ilk şey, her tür yeniden uzlaşmanın "... -e karşın", kötülüğe karşın beklenir olduğudur. Bu "... -e karşın", bu "yine de", bu "her şeye rağmen", birinci türden beklentiyi, yalanlayıcı beklentiler ulamını oluşturuyor. Ancak, kanıtları yok bu ulamın, yalnızca göstergeleri var; iş gördüğü yer mantık alanı değil, tarih alanı; bir vaat göstergesinin içinde sürekli olarak çözülmesi gereken bir alan, bir müjde, bir *kerygma*. Söyleyeceğim ikinci şey, bu "... -e karşın"ın bir "... sayesinde" olduğudur; "şeylerin" ilkesi, kötülüklerden iyilik getirmektedir. Sonuncu yalanlama ise gizli bir eğiticiliktir aynı zamanda: Aziz Augus-

tinus, *etiam peccata** demiştir, deyim yerindeyse *Saten Terlik*'e** başlık koyar gibi. Claudel, "en kötü her zaman kesin değildir" yanıtını verir, bir tür arıksama olarak; ardından bir Portekiz atasözünü alıntılayarak şöyle der: "Tanrı eğik çizgilerle doğruyu yazar." Ancak, "-e karşın"la ilgili mutlak bilgi olmadığı gibi, "... sayesinde"yle ilgili mutlak bilgi de yoktur. Bu anlamlı tarihin üçüncü ulamıyla ilgili mutlak bilgi ise hiç yoktur; Aziz Paul şöyle diyor: "Günahın bol olduğu yerde bağışlama da fazla bol olur." "Daha da [*A plus forte raison*]" kipinde dile getirilmiş olan bu tuhaf "fazla bolluk" yasası, havarinin πολλῳ μᾶλλον deyişi, "-e karşın" ile "... sayesinde"yi kuşatıp içine alıyor; ama bu "daha daha [*à combien plus forte raison*]", hiçbir zaman bilgiye çevrilebilir türden değil; eski "ilm-i ilahi"de yanlış bilginin kestirme yolundan ibaret olan şey şimdi alçakgönüllü bir biçimde umut anlayışına dönüşüyor; "... -e karşın", "... sayesinde", "nasıl da daha...": İşte eskatologyanın bu "eşik anlayış" yoluyla yarattığı, akla uygun en yüksek simgeler.

Tinin figürleri ile kutsalın simgeleri arasındaki bu eklemlenmenin *bir dönüşlü düşünce felsefesi içinde* nasıl da kırılgan olduğunu saklamıyorum. Bir içkinlik felsefesi olan dönüşlü düşünce felsefesinin gözünde kutsalın simgeleri ancak kültürel etmenler olarak tinin figürleriyle karışık bir biçimde ortaya çıkıyor. Ama aynı zamanda da kültür hareketinin içermediği bir gerçekliğin kültür içindeki etkisine işaret ediyor bu simgeler; "bambaşka"dan söz ediyorlar, her tür tarihten "bambaşka" olandan söz ediyorlar; bütün bir kültür figürleri dizisi üzerinde bir çekicilik ve çağrı etkisinde bulunuyorlar bu yolla. Peygamberlik ya da eskatologya derken bu çerçevede konuşuyordum. Kutsal olanda bu felsefeyi ilgilendiren tek nokta, kültür figürlerinde içkin olan erekbilimle kutsal olan arasındaki ilişkidir; kutsal, eskatologyasıdır bu felsefenin; dönüşlü düşüncenin anlamadığı, kapsamadığı, ama kararlı adımlarla kendisine doğru gelen olarak selamladığı ufuktur. Böylelikle *cogito*'nun, kendiliğin, bir başka bağımlılığı daha açığa çıkmış oluyor; kendisine önce doğum simgesiyle değil, bir "sonul" [eskaton], tinin figürlerinin yöneldiği bir "sonul" simgesiyle bildirilmiş olan bağımlılık. *Cogito*'nun sonul olana bağımlılığı da, az önce söylediğimiz üzere doğumuna, doğasına, arzusuna olan bağımlılığı gibi, yalnızca simge kipinde bildirilmektedir ona.

Şimdi, dönüşlü düşünce içinde, tam da gördüğü ufuk işlevi nedeniyle her zaman dayanaksız bir konumda olan bu yorumbilgisinin nasıl olup da adamakıllı gizemden arındırıcı vurgu taşıyan bir biçim için-

* *etiam peccata* [Lat.]: ek kusurlar.

** Paul Claudel'in bir oyununun adı. (ç.n.)

deki din psikanalizi ile tartışmaya girebileceğini söyleyeceğim.

Buradaki tehlike, yeniden salt antitetik bir yorumbilgisi anlayışına düşmek ve dolayısıyla sabırlı diyalektiğimizden elde ettiğimiz yararı yitirerek düzey düzey saf dışı ettiğimiz eklektizmin zaferine yol açmaktır. Bu nedenle, inanç sorunsalının zorunlu olarak gizemden arındırıcı bir yorumbilgisi içerimlediğini göstermek önem taşıyor.

Katışıksız bir biçimde içkin olan bütün bir dönüşlü düşünce alanı açısından başlangıç ile bitişe atfettiğimiz ufuk işlevinden başlayacağım. Öyle görünüyor ki böyle bir ufuk, şeytani bir tür dönüşüm yoluyla durmadan nesneye dönüşme eğilimindedir. *Yanılsamayı* koşullanmamış düşüncenin zorunlu bir yapısı saymayı bize ilk öğreten Kant olmuştu. Aşkınsal *Schein** basit bir hata, düşünce tarihindeki bir kaza değil, *zorunlu* bir yanılsamadır. Her tür toplumsal ve yaşamsal yalanın, bastırılanın geri dönüşünün ötesinde, "yanlış bilincin" başlangıç noktası, her tür yanılsama sorunsalının kaynağı bence buradadır; Marx, Freud ve Nietzsche zaten yanılsamanın ikincil ve türev niteliğindeki biçimleri düzeyinde çalışıyorlar; sorunsallarının kısmi ve birbirine rakip olmasının nedeni bu. Aynı şeyi Feuerbach için de söyleyeceğim: İnsanın kendini aşkınlığa boşaltma hareketi, nesneleştirip kullanımına almak üzere "bambaşka" olanı ele geçirme hareketine göre ikincil kalıyor; insanın kendini "bambaşka" olana yansıtması, kendi bilmezliğinin boşluğunu doldurabilmek için onu ele geçirmek amacıyladır.

Bu nesneleştirme süreci aynı zamanda metafiziğin ve dinin doğuş sürecidir; metafiziğin doğuşudur, çünkü metafizik tanrıyı yüce bir varlık yapar; dinin doğuşudur, çünkü din, kutsalı, nesnelerin, kurumların, iktisadi, siyasal ve kültürel iktidarların yanında giderek içkinlik dünyasına dahil olmuş yeni bir nesneler, kurumlar, iktidarlar ve nesnel ruh alanı olarak görür. Diyebiliriz ki ruhun insani alanının içinde dördüncü bir nesneler alanı doğmuştur. Bu alanda bundan böyle kutsalın yalnızca *göstergeleri* değil, *nesneleri* de yer almaktadır; kültür dünyasına ek olarak, kutsal nesneler.

Bu şeytansı dönüşüm, dini, inancın şeyleşmesi ve yabancılaşması durumuna getiriyor; din böylelikle yanılsama alanına girmekle kendisini indirgeyici yorumbilgisinin darbelerine sunmuş oluyor. İndirgeyici yorumbilgisi bugün kişiye özgü bir olay değil; kamusal bir süreç, bir kültür görüngüsü durumuna geldi; buna ister belli bir dinin içinde geliştiğinde "mitolojiden arındırma", isterse dışarıdan hareket ettiğinde "gizemden arındırma" adını verelim, hep aynı şeydir söz konusu olan: metafizik ve dinsel nesnenin ölümü. Freudculuk bu ölüme giden yollardan biridir.

* *Schein* [Alm.]: görünüş. (ç.n.)

Ancak, bu kültür hareketi, ufuk bekçileri biçimindeki sahici işlevleri içinde, "bambaşka" olana ait göstergelerin eski durumuna getirilmesi işinin dışında kalamıyor ve kalmamalıdır bence. Bugün artık "bambaşka" olan yaklaşma göstergelerini ancak indirgeyici yorumbilgisinin acımasız uygulamalarında işitebiliyor ve okuyabiliyoruz; güçsüzlüğümüz, belki de şansımız ve sevincimiz bu bizim. İnancın oluşturduğu simgeselin bölgesinde ufuk işlevi durmadan nesne işlevine indirgenerek azalıyor ve metafizikte yüce varlığın, ilk maddenin, mutlak düşüncenin kavramlarını doğurmuş olan yanılsamanın aynısı olan bir yanılsamaya ait idolleri, dinsel figürleri doğuruyor. İdol, ufkun şeyleşmesidir: göstergenin doğaüstü ve kültürüstü bir nesneye düşmesi.

O vakit bu vakit, dinin inancıyla –yaklaşan "bambaşka"ya olan inancı– kültürümüzün bir başka nesnesi, dolayısıyla kendi ait olduğumuz alanın bir parçası durumuna gelen dinsel nesneye olan inancı ayırt ede ede bitiremedik. Kutsal, ayrılma anlamına, bir kenara ayırılan anlamına gelmesi açısından bu kavganın yeri oldu. Kutsal, bize ait olmayanın, "bambaşka"nın göstergesi olabilir; insanlara ait kültür dünyasının içinde, dindışı olan alanın yanında, ayrı bir nesneler alanı da olabilir. Kutsal ayrıca, yaklaşan "bambaşka"ya özgü ufuk yapısı adını verdiğimiz şeyin gösteren olarak desteği, ya da kültürümüzde bir yana bırakmakta ve böylelikle dinsel yabancılaşmaya yol açmakta olduğumuz putatapar gerçeklik de olabilir. Kaçınılmaz bir çokanlamlılıktır bu kuşkusuz: Çünkü, eğer "bambaşka" yaklaşıyorsa, kutsalın göstergeleri içinde yaklaşıyordur; ancak, simge, idole dönüşmekte gecikmiyor; bu durumda kültürel nesne kırılıp ikiye bölünüyor, insana ait alanın içinde bu parçalardan biri dindışı, diğeri kutsal oluyor. Peygamber demiştir ki, ağaç yontucusu ya sedir ağacı keser, ya servi ya da meşe;

> Odunun bir kısmını yakar,/ Ateşinde et kızartıp karnını doyurur./ Isınınca bir oh çeker,/ "Isındım, ateşin sıcaklığını/ duyuyorum" der.// Artakalan odundan kendine bir ilah,/ Oyma put yapar;/ Önünde yere kapanıp ona tapınır,/ "Beni kurtar, çünkü ilahım sensin"/ diye yakarır.// Böyleleri anlamaz, bilmez... (Yeşaya 44:16-18).*

Bu nedenle her zaman, simgenin yaşaması için idolün ölmesi gerekmektedir.

* *Kutsal Kitap*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Temmuz 2002, s. 897.

5. DİN PSİKANALİZİNİN DEĞER VE SINIRLARI

Yıkıcı yorumbilgisinin inanca ait gereklerden hareketle ilke açısından meşrulaştırılması, din psikanalizini böylece çizilen çerçeveye bir blok halinde sokmamız gerektiği anlamına gelmiyor. Tam tersine, söz konusu olan, din psikanaliziyle ilgili olarak telaffuz edebileceğimiz "evet" ya da "hayır"ı *inşa etmek* için bir kez daha Freud'la *mücadele etmek*, Eliade'nin, Van der Leeuw'un, Karl Barth'ın, Bultmann'ın yorumbilgileri ile Freud'un yorumbilgisini karşı karşıya getirmektir.

a) Din ve Dürtü

Tartışmada art arda gelen üç odak ayırt ediyorum. Bunlardan birincisi dinin dürtüsel temeliyle ilgili. Şöyle denilmişti: "Tanrıları önce korku yarattı." Freud bu sözü psikanalizin yeni kaynaklarıyla yineliyor ve korku ile arzu yarattı diye eklemede bulunuyor. Freud'un din ile nevroz arasındaki benzerlik konusunda söylediği her şey bu ilk tartışma düzeyinde yer almaktadır.[46] Gerçekten de, dini nevrozun alanına konumlandıran her şey, semptomlara bağlı ikame doyum değeri gereğince dini aynı zamanda arzunun alanına konumlandırmaktadır.

Freud'un, dinsel vecibe görüngüleri ile saplantılı nevroz ayinseli arasındaki koşutluktan yola çıktığı anımsanacaktır; bu koşutluk, salt betimleme ve klinik düzeylerinde Freud'un dine "insanlığın evrensel saplantılı nevrozu" demesine olanak vermişti. Benzetme 1908 tarihli denemesinden 1939 tarihli *Musa ve Tektanrıcılık*'a kadar durmadan dallanıp budaklanıyor ve darlaşıyor. Örneğin, *Totem ve Tabu*'da arzunun tümgüçlülüğünün tanrısal figürlerdeki yansıması, libidonun narsistik aşamasında paranoya modeline göre tasarlanmıştır. Din, bireyde bastırılmış olan ve kilise kurumu tarafından dinsel topluluğun düşmanlarına aktarım olanağı verilen tüm arzuların –nefret, kıskançlık, zulmetme ve yok etme ihtiyacı– sığınağı olarak görülmüştür. Ancak, Freud hiç kuşkusuz, dine bir yasak destekçisinden çok, avunma işlevi muamelesi yaptığında daha eğiticidir. Dinin arzuyla olan ilişkisinin en açık olduğu yerdir bu nokta. Bilindiği üzere her şey baba çekirdeği, babaya duyulan özlem çevresinde düzenlenmektedir. Din, biyolojik açıdan, yalnızca insanın çocukluğuna ait bir özellik olan bağımlılık ve umarsızlık durumu üstüne kuruludur. Şimdi gönderme işlevi gören nevroz, çocuğun geçirdiği nevrozdur ve erişkin nevrozu bunun bir gi-

46. Bkz. yukarıda "Analitik", İkinci Bölüm, III; R. Held, "Contribution à l'étude psychanalytique du phénomène religieux", *Rev. fr. de Psa.*, XVII, 2/3, 1962, s. 211-66.

zillik aşamasından sonra özgül bir biçimde yeniden canlanmasıdır. Aynı biçimde din, acı veren bir anının yeniden canlanmasıdır; budunbilimsel açıklamaya göre, Oidipus karmaşasının bireyin çocukluğu açısından taşıdığı anlamı eski insanlık açısından taşımış olan bir ilksel öldürme olayına bağlayabileceğimiz, özgül bir anıdır bu.

Betimleyici örneksemeden yapısal özdeşliğe geçme olanağını veren budunbilimsel açıklamayı şimdilik bir yana bırakırsak, çocukluk durumuyla ilgili üç temel aşamayla olan örnekseme kalıyor bize: nevrotik aşama, gizillik aşaması, bastırılanın geri dönüşü.

Bana kalırsa tartışmanın bu ilk aşamasındaki can alıcı görev, her tür dogmatik özdeşlik indirgemesine karşı, dinsel görüngüler ile patolojik görüngüler arasındaki örneksemeyi sürdürmek ve bu örneksemenin koşulları üzerine düşünmektir. Böyle bir yol tuttuğumuzda Freud'un eleştirilerinden kurtulmuş olmuyor, en sertine kendimizi açık tutmuş oluyoruz. Çünkü, *Totem ve Tabu*'daki budunbilim ve *Musa ve Tektanrıcılık*'taki Kitabı Mukaddes bilimi öylesine kırılgan ki, özdeşleşmenin nedenini gösterme savında olan toplumbilimsel tezi örneksemeli düşüncelerin dayandığı klinikle birleştirmekte fazla aceleci davranılırsa, Freud'un tezi zayıflatılmış olur. En iyisi, ilk suç fantazması sorununu sonraya bırakıp o suçun "tarihsel" desteğinden vazgeçerek din görüngüsünün iktisadı ile nevroz iktisadı arasındaki örnekseme düzeyinde kalmak olacak.

Bana öyle geliyor ki bu örneksemenin anlamı belirlenmemiştir ve belirlenmemiş olarak da kalmalıdır. Söylenebilecek tek şey insanın nevroz yetisinin bulunduğudur, tıpkı din yetisinin bulunduğu gibi; tersi de geçerlidir bunun. Aynı nedenler –yaşamın zorluğu, doğanın, bedenin ve diğer insanların kişiye çektirdiği üçlü acılar– aynı tepkileri doğurmakta –nevrotik törensellik *ve* dinsel törensellik, avunma talebi *ve* Tanrı'dan lütuf dileme–, elde edilen sonuçlar da benzer olmaktadır: uzlaşma oluşumu, hastalıkla ilgili ikincil yararlar *ve* suçluluk boşalımı, ikame doyum.

Peki ama, ne demektir örnekseme? Psikanaliz, analiz olarak bu konuda bir şey bilmiyor. İdolün doğuşu adını verdiğimiz süreci bir miktar aydınlatıyorsa da, inancın bundan ibaret olup olmadığı, ayin geleneğinin başlangıçta, gördüğü ilk işlev açısından, saplantılı ayinsel olup olmadığı, inancın çocukluktaki modele uygun bir avunmadan ibaret olup olmadığı konusunda karar vermeye yarayacak hiçbir yordam yok psikanalizin elinde; psikanaliz, inançlı insana kendi karikatürünü gösterebiliyor; ancak, yapmacıklı ikizine benzememe *olanağı* üzerine düşünceye dalma yükünü ona bırakıyor; gerçekten de yapmacıktır burada söz konusu olan, yapmacık ve kendiliğin yapmacık yoluyla anlaşılması; çocuksunun yapmacığı, nevrotiğin yapmacığı, ilkelin (ya da sözümona il-

kelin, nevrozlular ve çocuklar gibi yorumlanan ilkelin) yapmacığı.

Demek ki örneksemenin değeri ve dolayısıyla sınırları, can alıcı bir noktada belirleniyor gibi görünmektedir: Dinsel inancın duygulanımsal dinamizmi, kendi eskilliğinin *üstesinden gelmeye* yetecek düzeyde midir? Bu soru ancak dinin dürtüsel temelindeki bir sorgulama çerçevesinde kısmi bir yanıt bulabilir ve zorunlu olarak ilksel öldürme fantazması sorununa ve daha genel bir düzlemde de baba karmaşasının anlamı sorununa gönderir bizi. Hâlâ yetinmekte olduğumuz dar çerçeve içerisinde yeterince uzağa giderek, en azından, "Analitik" kitabında dinde tarih yokluğu adını verdiğimiz şeyi ciddiyetle sorgulama konusu edebiliriz.

Freud'a göre din, kendi kökenlerinin tekdüze bir biçimde yinelenmesidir. Kendi eskilliğinin toprağı üstünde bitmez tükenmez bir biçimde yerinde saymaktır. "Bastırılanın geri dönüşü" izleğinin başka bir anlamı yoktur: İsa peygamberin ölümü Musa peygamberinkini, o da en baştaki baba katlini yineler, tıpkı Hıristiyanların kutsama ayinlerinin de totem yemeğini yinelediği gibi. Yinelemeye ayrıcalık tanıyan bu dikkat Freud'da din duygusunun bir sıralıoluş [*epigenesis*] oluşturabilecek, yani sonuçta arzunun ve kaygının dönüşmesine yol açabilecek her şeyi hesaba katmanın reddine dönüşmüştür. Bana göre bu ret analiz temelinden hareket etmemekte, yalnızca insan olarak Freud'daki inançsızlığı anlatmaktadır.

Freud'un yapıtında dinsel duygu kapatıldığı sınırlardan ne zaman dışarı çıkacak gibi olsa gözlemlenebilen bir silme işlemidir bu.

Önce bütün bir Oidipus öncesi temel ayırt edilir ufukta, sonra da silinir bu. Freud *Leonardo*'da akbaba fantazmasını akbaba başlı ve fallus-lu Mısır tanrıçası Mut'a benzetirken yakınından geçer bu noktanın. Bir an için bu temsilin anlamsal zenginliğini görür, ancak getirisini dolaysız bir biçimde indirgeyerek çocuk Leonardo'nun fantazmasını ve tanrıların androjen temsillerini anne penisi biçimindeki çocuksu kuramla birleştirir. Aynı temsili, gerileyici bir fantazma ile bir kutsal figürünün ortak kaynağı saymanın hangi anlama geldiğini daha sonra tartışacağız. Şimdilik, baba karmaşasından başka duygulanımsal köklerin de var olduğunu aklımızda tutalım. Freud'un kendisi de "insanlığın ilkel çağı"nı biz uygarların cinselliği küçümseyişimizle zıtlaştırarak, insanların önce cinselliği tanrısallaştırdıklarını, diğer tüm insan etkinliklerini ise cinsel olanı cinsel olmayana aktarmak yoluyla tanrısallaştırdıklarını sezdirmektedir. Freud, dinsel yanılsamasının oluşumunda tanrıçalara nasıl bir yer ayıracağını bilemediğini daha sonra itiraf edecektir.

Burada olası bir yaşam dininin, bir aşk dininin işareti yok mu? Freud en az iki kez bu çalışma varsayımının yanından geçiyor, ama hemen saf dışı ediyor bu varsayımı. Ünlü ilksel öldürme mitosunda, so-

nuçta dramın eksenini oluşturmasına karşın açıklanmadan kalmış bir epizoda rastlıyor Freud: Erkek kardeşlerin, baba katlini kendi aralarında yinelememek konusunda vardıkları antlaşmadır bu epizot. Antlaşmanın anlamı büyüktür, çünkü baba katlinin yinelenmesine son vermekte, kardeş katlini yasaklayarak bir tarih yaratmaktadır. Gelgelelim, Freud, kardeşler arasındaki, artık yüreklere yerleştirilmiş olan baba imgesiyle yeniden uzlaşmayı olanaklı kılan antlaşmaya gösterdiği ilginin çok daha fazlasını, simgesel katlin totem yemeğinde yinelenmesine gösteriyor. İnancın yazgısı, neden, kardeş katlinin sonsuzca yinelenmesindense bu kardeş uzlaşmasına bağlı olmasın? Ne var ki Freud, oğula ait dinin baba karmaşasının dışında gerçek bir ilerleme olmadığına karar vermiştir: Oğulun bir isyan şefi, dolayısıyla da bir cinayet figürü olması biçimindeki kurgu, aralanan geçidi hemen kapamaktadır.

Musa ve Tektanrıcılık'ın ilk denemesi de benzer bir güçlükle karşı karşıya kalmıyor mu? "Musa Mısırlı olsaydı", etik tanrısını önceden var olan bir dinden almak zorunda kalacaktı; oysa bize iyicil hükümdar İknaton modeline göre geliştirilmiş olduğu söylenen Aton inancı, bütün gücüyle "siyasal" tanrı bilmecesini, demek istediğim, toplumsal sözleşmeyi kuran ve dolayısıyla, baba katlinden çok, arzu ve kaygı temelinden hareketle kardeşler arasında daha yakın bir uzlaşma ilişkisini sürdüren tanrı bilmecesini ortaya koymaktadır.

Ancak, din görüngüsüyle ilgili yeni bir sorgulama için en iyi fırsat, dürtüyle ilgili son kuram olurdu.[47] Hiç de öyle olmadı. Tersine, bu dönem Freud'un dine olan sevgisizliğini somutlaştırdığı ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ni yazmaya hazırlandığı dönemdir. Oysa Eros'u ölümün karşısına çıkarırken, Alman romantizmi geleneğinin taşıdığı belirli bir mitik temel de buluyordu Freud burada; bu yoldan giderek Platon'a ve Empedokles'e ulaşıp Eros'a "her şeyi bir arada tutan güç" adını vermeyi başaracaktı. Gelgelelim, bu Eros mitosunun bir din duygusu sıralıoluşuyla ilgili olabileceğinden ve Eros'un bir Yuhanna tanrısının diğer adı ve daha yukarıda Tesniye çerçevesindeki tanrının adı ve daha da yukarıda, Hosea tanrısına, peygamber çöldeki söz kesmeyi şarkılarıyla kutlarken verilen ad olabileceğinden bir an bile kuşkulanmıyor. Ve neden "avutmayan, sesi zayıf çıkan, ama azar azar sesini işittirecek olan bizim tanrımız Logos" da, Freud'un bu vesileyle kullandığı ironik tona karşın, Yaşam ve Işık simgelerinin o derin birliği içinde Eros'un bir başka adı olmasın? Bana öyle geliyor ki Freud hiçbir neden olmaksızın, demek istediğim, hiçbir psikanalitik neden olmaksızın,

47. Bkz. yukarıda "Analitik", Üçüncü Bölüm, III; F. Pasche, "Freud et l'orthodoxie judéo-chrétienne", *Rev. Fr. de Psa.*, XXV, 1, 1961, s. 55-88; A. Vergote, "La religion du père face à la nécessité", *La Psychanalyse science de l'homme*, s. 223-57.

inancın, Eros kaynağını paylaşmaktan ibaret olması olasılığını, ve bu nedenle bizdeki çocuğun avunmasıyla değil, inancın erişkinlere bizdeki ve bizim dışımızdaki nefret karşısında –ölüm karşısında– yeniden kazandırmak istediği sevme gücü ile ilgili olması olasılığını dışlamıştır. Freud'un eleştirisinden kurtulabilen tek şey, sevgi *kerygma*'sı olarak inançtır: "Tanrı dünyayı böylesine çok sevdi..."; buna karşılık, Freud'un eleştirisi bana söz konusu *kerygma*'nın neyi dışladığını (bir "ceza İsa-bilgisi" ve ahlaki bir tanrı) ve neyi içerimlediğini (Eyüp'ün trajik tanrısı ile Yuhanna'nın lirik tanrısı arasındaki belirli bir örtüşme) ayırt etmekte yardımcı olabilir.

b) Din ve Fantazma

Dinin gerileyici ve eskilleştirici olmayan kaynakları meselesi Freud'un klinik ile budunbilim yordamlarını yakınsaklaştırarak ayırt ettiğini düşündüğü temsili çekirdeğin eleştirel incelemesine götürüyor bizi; bu çekirdek, baba katli fantazmasıdır. Freud'a göre, bastırılanın geri dönüşü hem endişe ve aşk, kaygı ve avunma duygulanımlarının, hem de, ikame edilmiş tanrı figürünün ardında, bizzat fantazmanın geri dönüşüdür. Bu ikame edilmiş figür, dürtüsel temele ait olan "temsil"in uzaktaki "türevi" oluyor. Dolayısıyla, din duygusunun olası sıralıoluşu konusunda söylediğimiz her şey ancak temsil düzeyindeki bir sıralıoluş dolayımıyla anlam kazanmaktadır.

Oysa, Freudculukta ilksel baba katli fantazmasına tanınan statü nedeniyle, söz konusu sıralıoluş düpedüz dışlanıyor. Freudcu yorumda bu katlin bir ya da birkaç kez olması değil, geçmişte olması ve o katle denk düşen gerçekliğe ait, insanlığın kalıtımsal zenginliğinde yer etmiş bir anının varlığıdır önemli olan. Gerçekten de, bireysel Oidipus, tanrıları doğuramayacak kadar kısa ve bulanıktır; türoluşsal geçmişe mal olmuş, atalara ait bir suç olmadan baba özlemini anlamak olanaksızdır; baba, *benim babam* değildir. Yıllar geçtikçe Freud ilksel katlin gerçekliğe ait bir anı olma niteliğini hafifletmiyor, tersine durmadan güçlendiriyor. Bu açıdan en belirtik formüller *Musa ve Tektanrıcılık*'takilerdir; bunları "Analitik" kitabımızda bolca anmıştık. Demektir ki Freud'a göre din eskil ve yinelemeli ise, bunun nedeni büyük ölçüde dinin kendi tarihöncesine ait olan ve *Musa ve Tektanrıcılık*'ta "dindeki hakikat" adı verilen şeyi oluşturan bir katlin anımsanmasıyla geriye doğru çekilmesidir. Hakikat anılarda ikamet etmektedir; imgelemin eklediği, yalnızca çarpıtmadır, tıpkı düşlerdeki gibi; akıl yürüten düşüncenin eklediği, yalnızca, yine düşlerdeki gibi ikincil bir değişiklik, akılcılaştırma ve boşinançtır. Freud böylelikle, Schelling'den Bultmann'a kadar, mitoslardan her tür nedenbilgisel işlevi geri alıp onları dönüşlü düşüncenin ya da spekülas-

yonun yolunu açabilecek mitik-şiirsel işlevlerine döndüren "mitolojiden arındırmacı" yorumlara bilerek sırtını dönmektedir.

Bununla birlikte Freud'un nevrozu açıklarken terk etmek zorunda kaldığı bir kavramı dini açıklayabilmek için alıkoymuş olması tuhaftır. Anımsanacağı üzere Oidipus karmaşasının doğru yorumuna çocuğun erişkin tarafından gerçeklikte baştan çıkarılması biçimindeki hatalı kurama karşı gelinerek ulaşılmıştı. Ne yazık ki, Freud'un bir anlamda baştan çıkarma sahnesinin anlamını tersine çevirerek keşfettiği Oidipus epizodu yine aynı yere konuldu; söz konusu olanın yine gerçekliğe ait bir anının izi ve kalıntısı olduğu varsayıldı (anımsanacağı üzere *Düşlerin Yorumu*'nun VII. Bölüm'ünde biçimsel gerilemeyi, anımsatıcı izin yarı sanrısal bir biçimde eski durumuna getirilmesine benzetme olanağını veren, bu kalıntı işleviydi). İnsanlığın kolektif karmaşası –bireysel Oidipus karmaşasından da çok– kalıntı niteliğindeki bir duygulanımın ve bir temsilin geri gelmesi olarak görülmüştür.

Ancak, her şeyi başka türlü temsil etmenin yolunu yordamını bizzat Freud sağlıyor. Freud'da, kalıntı olmayan imgelem fikrinin belirdiği bir "ilksel sahne" kavramı var. Şöyle diyor Freud, *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda: "Akbaba sahnesi Leonardo'nun bir anısı değil, daha sonra kurup çocukluğuna aktardığı bir fantazma olmalıdır." Aynı yerde, ilkel halklarda vakanüvisliğin aynı biçimde, "halk kendilik bilinci edindiğinde, kendi kökenlerini ve gelişmesini tanıma ihtiyacı duyduğunda" doğmuş olabileceğini belirtiyor:

> O zamanlar geçmiş olayları izleyip kaydetmekle başlamış olan tarih aynı zamanda geriye de bakarak gelenek ve söylenceleri bir araya getirdi, uzak geçmişlerin görenek ve alışkanlıklarında bıraktığı kalıntıları yorumladı ve böylelikle tarihöncesine ait bir tarih kurdu.[48]

Bu "halkların ilkel çağlarının gecikmiş ve taraflı tarihi"[49], yukarıda dinsel duygunun sıralıoluşu adını verdiğimiz şeyi işaretlemeye ve taşımaya elverişli bir *anlam yaratımını* kapsamıyor mudur? Böyle bir "ilksel sahne" fantazması, çocukluktaki ve yarı nevrotik durumdaki yineleme işlevinden gitgide daha çok ayrılıp gitgide daha çok insan yazgısının temel anlamlarıyla ilgili soruşturmaya hizmet eden bir köken imgelemindeki ilk anlam tabakasını sağlayamaz mı bize?

48. *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*, GW VIII, s. 151; SE XI, s. 81; Fr. çev. s. 67; Freud, 1919'da yazdığı bir notta (*agy*, 2 no.lu dipnot) Havelock Ellis'e direnmiştir; Ellis, başka yönlerden olumlu olan 1910 tarihli bir açıklamasında Leonardo'nun anısının gerçek olabileceği itirazında bulunuyordu. Freud burada sahnenin fantazmalığını daha da vurgulamaktadır: Fantazma, bazı anı kırıntıları tarafından uyandırılmış olsa bile, "bu reel hiçlikler"in (*die reale Nichtigkeit*) biçimini değiştirmiştir.

49. *Agy*.

Freud bu kalıntı olmayan, yeni bir anlamın taşıyıcısı olan imgelemle de karşılaşmıştır: Dinden söz ederken değil, sanattan söz ederken; Mona Lisa'nın gülümsemesiyle ilgili eleştirel yorumumuzu anımsayalım: Yitirilen annenin anısı, diyorduk, sanat yapıtında sözcüğün tam anlamıyla yeniden yaratılmıştır; gerçeklikteki, yalnızca üstü örtülmüş olan altkatmanlar gibi altlara gizlenmemiştir; bir yandan sergilenirken, bir yandan da tam anlamıyla yeniden yaratılmıştır.[50]

Bu durumda aynı fantazma birbirine zıt iki vektör taşıyabilmektedir: fantazmayı geçmişe tâbi kılan gerileyici vektör ile fantazmayı anlam saptayıcıya dönüştüren ilerleyici vektör. Gerileyici işlevle ilerleyici işlevin aynı fantazmada toplanması Freudcu terimlerle bakıldığında anlaşılabilir bir durumdur; akbaba fantazması bile Leonardo'da geçmiş kalıntılarının biçim değiştirmeye başlamasıdır; özellikle Mona Lisa gibi gerçek bir sanat yapıtı, Freud'un sözleriyle içinde geçmişin "yadsındığı ve üstesinden gelindiği"[51] bir yaratıdır.

Gelgelelim, bu yaratıcı işlev, Freud'un anlamadığını itiraf ettiği işlevdir: "Sanat yeteneği ve çalışma yetisi yüceltmeyle yakından bağlı olduğundan, sanatsal işlevin doğasının psikanalitik açıdan erişilmez kaldığını itiraf etmek zorundayız."[52]

Bu değinileri kökensel suç fantazmasına uygulayalım. Freud *Leonardo*'da şunları yazıyor:

> Psikanaliz baba karmaşası ile tanrıya olan inancı birleştiren yakın bağı tanımayı öğretti, kişisel tanrının ruhbilimsel açıdan biçim değiştirmiş bir babadan başka bir şey olmadığını gösterdi bize... Âdil ve her şeye kadir tanrı ve iyiliksever doğa bize baba ile annenin göz kamaştırıcı bir biçimde yüceltilmesi olarak, hatta çocukluğun ilk algılamalarının yenilenmesi ve yeniden inşa edilmesi olarak görünüyor.[53]

Bu "biçim değiştirme" neden düşlerdeki yeniden canlanmalarda ve kültür yaratılarında görülen belirsizliği ve çiftdeğerliliği içermesin? Dinin bireysel değil de evrensel olan işlevini görebilmesi, kültürel bir önem kazanması ve koruma, avutma, yeniden uzlaştırma işlevini üstlenebilmesi için, Freudcu yorum çerçevesinde durumun bir anlamda böyle olması gerekir. Peki ama, dine ve inanca göre, tıpkı Leonardo'ya ait akbabanın Meryem'in elbisesindeki kıvrımlara gizlenmesi gibi, baba figürü de inançlı kişinin yakarmalarına gizlenmiş bir bilmeceimgeden ibaret olabilir mi? Bana kalırsa baba figürü, özel bir eleştirel yorum konusu edilecek tek başına bir figür olarak alınamaz; daha son-

50. Bkz. yukarıda "Analitik", İkinci Bölüm, I.
51. Bkz. yukarıda aynı bölüm.
52. GW VIII, s. 209; SE XI, s. 136; Fr. çev. s. 212.
53. GW VIII, s. 195; SE XI, s. 123; Fr. çev. s. 177-8.

ra söyleyeceğimiz üzere merkezi bir parça olsa bile, önce genel düzlemde ele alınması gereken mitik-şiirsel bir yapılanmanın parçasından ibarettir.

Şu yoldan gitmemizi öneriyorum: Dinsel simgelerin gücü, ilksel sahne fantazmasını yeniden başlatarak bu fantazmayı kökenlerin bulgulanmasına ve keşfedilmesine yarayacak bir araca dönüştürmelerinden geliyor. İnsan, bu "saptayıcı" temsiller yoluyla insanlığının kuruluşunu *anlatmaktadır*. Dolayısıyla, Babil ve Hesiodos edebiyatındaki mücadele anlatıları, Orfeus edebiyatındaki düşüş anlatıları, ilk suç anlatıları ve İbrani sürgün edebiyatı,[54] tıpkı Otto Rank'taki gibi bir tür kolektif düş olarak ele alınabilir, ancak bu düşsellik tarihöncesinin anıları değildir; simge, kalıntıyla ilgili işlevini görürken işleyiş halinde bir köken imgelemini gösterir: Bir oluşu, bir meydana gelişi dile getirdiği için "tarihle ilgili" [*historale; geschichtlich*] diyebileceğimiz, ancak, hiçbir zamandizinsel anlam taşımadığı için "tarihsel" [*historisch*] diyemeyeceğimiz bir köken imgelemidir bu. Husserl'in terimlerini kullanarak diyeceğim ki Freud'un araştırdığı fantazmalar bu mitik-şiirsel imgelemin maddeselini oluşturmaktadır. İnsan bazı ilksel sahne fantazmaları yoluyla, başka türden, yalnızca dönüşlü düşünce felsefesi tarafından kendi arkeolojisinin ve erekbiliminin ufkunda tanınıp selamlanabilecek kutsallık işaretlerine dönüşme yetisine sahip anlamları "biçimlendiriyor", "yorumluyor", "hedefliyor". Fantazmanın simgesel olarak yorumlandığı bu yeni yönelimi uyandıran, fantazmanın yitik kökenden, yitik eskil nesneden, arzuya dahil yokluklardan söz etme özelliğidir; sonu gelmeyen yorum hareketini doğuran, anının doluluğu değil boşluğu, açıklığıdır. Budunbilim, karşılaştırmalı mitoloji, Kutsal Kitap yorumları: Tüm bunlar her mitosun önceki bir açıklamanın yeniden yorumlanması olduğunu doğruluyor. Demektir ki bu yorum yorumları libidonun farklı yaş ve aşamalarına atfedilebilecek fantazmalar üstünde çalışabilir. Ancak, önemli olan, bu "izlenimsel malzeme"den çok, anlamın gelişmesine dahil olan ve oradaki yönelimsel yeniliği oluşturan yorum hareketidir. Mitoslara yorum tekniklerinin [*hermeneutike techne*] uygulanabilmesinin nedeni de budur; mitosun kendisi zaten *Hermeneia*'dır: Kendi köklerinin yorumu ve yeniden yorumu.[55] Eğer mitos, köken anlatılarında görüldüğü üzere tanrıbilimsel bir an-

54. *Kötülüğün Simgeseli*, II. Bölüm. Din ve fantazma konuşunda bkz. J. Laplanche ve J. B. Pontalis. "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme", *Les Temps Modernes*, XIX, 215, 1964, s. 1833-68.

55. Burada tarihsel ve yorumbilgisel olmak üzere iki köke göndermede bulunuyorum: göstergelerin, düşlerin, iletişim konusu olamayan konuşmaların "yorumbilgisel tekniği" ve Aristoteles'e göre bizzat genel olarak anlamlı söylemin işi olan "yorum" [*Hermeneia*]. Bkz. yukarıda "Sorunsal", İkinci Bölüm.

lam kazanıyorsa, önce danışıklı, sonra da sistematik bir biçim alan bu sonu gelmez düzeltmeler yoluyla kazanıyordur.

Demek ki baba figürünü, içine girdiği mitik-şiirsel işlevden ayıramayız. Bu figürün belirli bir inatçılığı olduğu doğrudur; tanrının prototipini vermektedir bize ve önce çoktanrıcılık, sonra da tektanrıcılık yoluyla tek baba figürüne göndermede bulunmaktadır. Bu "yansıtma" niteliği yalnızca baba figürüne aittir. Burası doğru. Ancak, Freud "yansıtma"nın getirdiği güçlüklere karşı, "içe yansıtma"nın ve "özdeşleşme"nin getirdiği güçlüklere karşı savaştığı gibi savaşmıyor. Babanın "yer değiştirip" hayvan-toteme ve tanrı-toteme taşınması Freud'u yeterince rahatsız etmiyor. Hayvan korkusu ile paranoya arasındaki benzerlik Freud'u daha ileri gitmekten alıkoyuyor. Leonardo'nun Mona Lisa' daki anne imgesiyle ilgili olarak sorduğumuz soruları burada da sormak gerekmez mi? Baba figürü, "yinelendiği" kadar "yadsınıp üstesinden gelinen" bir figür değil midir? Tanrıyla ilgili temsilde baba figürünü keşfettiğimde –sezdiğimde– neyi anlamış oluyorum? İkisini de daha iyi anlamış mı oluyorum? Babanın ne anlama geldiğini bilmiyorum ki. İlkel sahne fantazması beni gerçek olmayan bir babaya gönderiyor; bireysel ve kolektif tarihimizde bulunmayan bir babaya; tanrıyı baba gibi düşünmem bu fantazmayla olup bitiyor; babayla ilgili bilmezliğim öylesine büyük ki, onu kültürel varlık olarak, düşsel nitelikteki bir fantazma temelinde yaratan, mitolojidir diyebilirim pekâlâ. İmgesi bütün bir türevler dizisini yaratmadan önce baba nedir bilmiyordum ben. Babayı köken mitosu olarak oluşturan, ilksel sahne fantazmasına yeni bir yönelim kazandıran yorumdur; ta ben şöyle yakarıncaya kadar: "Göklerdeki babamız..." Gökler, sema simgesi ve baba simgesi, mitosun felsefe öncesi dilinde, eskil fantazmanın düpedüz asıl "nesne"sinin yokluğu, eksikliği, yitimi ve boşluğu nedeniyle taşıdığı köken simgesini belirtik kılmaktadır.

Neden baba figürünün, anne figürüne tanınmayan bir ayrıcalığı var? Kuşkusuz, simgesel varlığının, özellikle de "aşkınlık" gizilgücünün daha zengin olması nedeniyle. Baba, simgeler içinde annenin eşiti olan doğurucu olmaktan çok, ad veren ve yasa veren olarak gözüküyor; Freud'un libidinal özdeşleşmeden ayrı olarak benzerle özdeşleşme konusunda söylediği her şey, burada yerini buluyor: Özdeşleşmede yer alacak baba yoktur; yalnızca babanın yitik eskil nesne olması nedeniyle değil, aynı zamanda, her tür eskil nesneden başka olması nedeniyle. Bu niteliğiyle baba ancak kültürel izlek olarak "geri gelebilir", "geri dönebilir"; özdeşleşmede baba bir temsil görevi olmaktadır, çünkü baba en baştan itibaren arzu konusu değil, kurum kaynağıdır. Ayrı bir gerçekdışıdır o; daha en baştan itibaren bir dil varlığıdır. Ad verdiğinden, ilk kez İbranilerin anladıkları üzere, bir ad sorunudur baba. Bu neden-

le, baba figürünün anne figürüne oranla daha zengin, daha vurgulu bir yazgısı olmak zorundaydı. Mircea Eliade'nin *Histoire comparée des religions / Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*'nin ilk bölümünde geliştirdiği üzere baba simgesi böylelikle, özdeşleşmenin çizdiği bu yüceltme yolunda, düzenlenmiş, bilge ve âdil bir aşkınlık simgesi anlamında "efendi" ve "gökler" simgeleriyle birleşebilmiştir.

Bu durumda baba figürünün tam olarak yaratılması, onu yola çıktığı basit işlevden, bastırılanın geri dönüşü işlevinden söküp alan bir süreçle olmuştur. Sahici simgelerin asıl "çoklu belirlenim"ini oluşturan işte bu anlam yaratımıdır ve bu anlam yaratımı iki yorumbilgisinin varlığını olanaklı kılmaktadır: Biri eskilliğin fantazma malzemesi maskesini düşüren, diğeri ise bu malzeme içeriğindeki yeni yönelmişliği keşfeden olmak üzere. İki yorumbilgisi arasındaki uzlaşma simgenin kendisinde yatıyor. Dolayısıyla, "ahlakın ve dinin iki kaynağı"nı ayırt eden bir antitetikte takılıp kalmamak gerekir; bilincin biliciliği [*prophétie*] kendi arkeolojisinin dışında değildir çünkü.

Hatta diyebiliriz ki simge, çoklu belirlenim konusu olan yapısından yararlanarak köken fantazmasının zamansal göstergelerini tersine çevirmeyi başarmaktadır. İlksel baba, sonul, "gelmekte olan tanrı" anlamına geliyor; kuşak, yeniden türeme anlamına geliyor; doğum, örneksemeli olarak yeni doğuma işaret ediyor; çocukluk bile –geride bıraktığım o çocukluk– başka bir çocukluk, "ikinci safyüreklilik" anlamına geliyor. Bilinçlenmek sonuçta önünde kendi çocukluğunu, arkasında ise kendi ölümünü görme sürecidir; "eskiden ölmüştünüz..."; "küçük çocuklar gibi olmazsanız...". Bu doğum-ölüm değiş tokuşunda, "gelmekte olan tanrı" simgeseli yeniden başlamış ve önceki baba figürünü haklı çıkarmıştır.

Ancak, simge yadsınan ve aşılan bir fantazmaysa da, hiçbir zaman yok edilen bir fantazma değildir. Bu nedenle, şu ya da bu kutsal simgesinin "bastırılanın geri dönüşü"nden ibaret olup olmadığından hiçbir zaman emin olunamaz; daha doğrusu, her kutsal simgesinin aynı zamanda çocukluğa ait ve eskil bir simgenin yeniden canlanması olduğu her zaman kesindir; simgenin iki değer durumu birbirinden ayırılamaz; tanrıbilimsel ve felsefi spekülasyona en yakın simgesel anlamlamalarda her zaman bazı eskil mitos izlerine rastlanır. Eskillik ile bilicilik arasındaki bu sıkı bağlaşıklık, dinsel simgeciliğin zenginliğini oluşturduğu gibi, belirsizliğini de oluşturuyor; "simge, düşündürür", ama aynı zamanda idolün de doğumudur; bu nedenledir ki idol eleştirisi simgeyi fethetmenin koşulu olarak kalmaktadır.

c) İnanç ve Söz

Bana öyle geliyor ki önce dürtü sonra da fantazma üzerine yürütülen bu tartışma bizi üçüncü bir sorun alanına götürüyor. Dürtülerde ve fantazmalarda henüz yalnızca gölgesini, izlerini seçebildiğimiz bu anlam gelişmesinin içinde serpildiği öğe, sözdür. Bir dürtü ve fantazma sıralıoluşu olanaklıysa, bunun nedeni, sözün, eleştirel yorumcular tarafından "yorumlanması" öncesinde bizzat simge tarafından fantazmaya uygulanan bu *hermeneia*'nın, bu "yorum"un kullandığı araç olmasındandır.

Demek ki yükselen duygulanım ve fantazma diyalektiği, simgeselin içinde yükselen dilin diyalektiğinde destek buluyor; ancak, bu anlam yaratımı, mitik-şiirsel işlev imgeselinin, algının yeniden canlanmasından ibaret olarak anlaşılan imgeden çok, doğmakta olan söze yakın olduğunu ima eder. Freud'da dil anlayışı ne yazık ki çok yoksuldur; sözcüklerin anlamı işitsel imgelerin yeniden canlanmasıdır; dolayısıyla dilin kendisi de algılamanın "izi"dir; kendisi de kalıntısal nitelikte olan bu dil anlayışı, anlamın sıralıoluşuna destek sağlayamazdı; fantazmanın, tüm derecelerine ancak dil öğesi içinde ulaşabileceği doğruysa, "işitilen şeyler"in "görülen şeyler"den ayırt edilmesi de gerekir; oysa "işitilen şeyler" önce "söylenmiş şeyler"dir; köken mitoslarıyla bitiş mitoslarında "söylenmiş şeyler" ise, izlerin, kalıntıların tam tersidir; onlar kutsalın içinde insanın durumunu *söylemek* için bazı ilksel sahne fantazmalarını yorumlamaktadırlar.

Freudcu dil felsefesinin bu yetersizliği, bana kalırsa, onun din kuramındaki en büyük açık olarak ortaya çıkan şeyin açıklamasını oluşturuyor: Freud, doğrudan doğruya bir "üstben ruhbilimi" yapabileceğine, bu temelde de insanın yukarıda saptadığımız *Bildung* anlamında inancını "biçimlendirip eğittiği" *metinlerle* ilgili bir eleştirel yorumdan tasarruf ederek doğrudan doğruya bir "inanç ve inanan ruhbilimi" yapabileceğine inanıyor. Oysa inanç nesnelerinin habercilerini içeren yapıtlar yorumlanıp anlaşılmadan bir inanç psikanalizi yapmak olanaksızdır.

İnsanın "bilinçlenmesi [bilinçli duruma gelmesi]" konusunda genel olarak söylediklerimiz, çok özel olarak Freud'un "inançlı duruma gelme" kavramı konusunda da söylenmelidir. Demiştik ki insan açısından, bilinçlenmek, kendisini kurup oluşturan figürlerin ardından kendi eskilliğinin dışına doğru çekilmek demektir. Dolayısıyla, inançlı insanın anlamını, inancının belgeleri olan metinlerin anlamı dışında yeniden kavramanın söz konusu olmaması gerekir. Dilthey bu noktayı 1900 tarihli ünlü denemesi "Die Entstehung der Hermeneutik"te büyük bir açıklıkla ortaya koymuştu. "Yaşam anlatımları" bir sanata ait teknik kurallara tâbi bir nesnellik içinde saptanmadan, anlama ya da yorum

gerçekten başlayamaz diyor orada Dilthey: "Kalıcı bir biçimde saptanan yaşam anlatımlarının böyle teknik açıdan anlaşılmasına yorum ya da eleştirel yorum adını veriyoruz."[56] Bir heykel ve resim yorumbilgisinden de söz edilebilse bile bu yorumun tam yeri edebiyatsa bunun nedeni insanın içini bir bütün olarak, tümü kapsayıcı ve nesnel açıdan anlaşılabilir bir biçimde anlatanın yalnızca dil olmasıdır. Dilthey şöyle sürdürüyor sözünü: "Bu nedenledir ki, anlama sanatının merkezi, insan varoluşunun yazıda içerilen kalıntılarına ilişkin yorum ya da eleştirel yorumdur."[57]

Musa ve Tektanrıcılık'ın hiçbir biçimde Eski Ahit'e ilişkin eleştirel yorum düzeyinde olmadığını ve bir metne uyarlanmış yorumbilgisinin en temel gereklerini hiç mi hiç karşılamadığını söylemeye bile gerek yok. Bu nedenle, *Michelangelo'nun Musa'sı* estetik düzlemde, doğrudan doğruya yaratımı ve yaratıcıyı konu alan bir "ruhbilimi"ne en küçük bir ödün verilmeksizin bölüm bölüm yapılmış bir analize dayalı, gerçekten seçkin bir yapıt sayıldığı halde, Freud'un "dinsel temsilleri analiz" işini gerçekten yapmak şöyle dursun, buna başlamış olduğu bile söylenemez. Dinsel yapıtlar, inanç anıtları, ne aynı sempatiyle ne de aynı titizlikle ele alınmıştır: Bunların yerine dinsel izlek ile baba prototipi arasındaki belirsiz yakınlık konulmuştur burada; Freud, tam anlamıyla dinsel olan temsiller yalnızca bu prototipten yola çıkmışlığa açık olanlardır diye karar vermiştir bir kere, hepsi bu; tanrı eğer tanrı olacaksa, bir imparatorluğa hükmedercesine doğaya hükmeden, ölümü iptal edip şu yeıdekilerin acılarına deva olan güçlü bir varlık olmalıdır; gerçek din, safyürekli halk dinidir. Tanrı kişiliğinin hafifletildiği, biçim değiştirdiği ya da terk edildiği felsefi din ya da "okyanusvari"[58] din, yine baba prototipine göndermede bulunan bir ikincil türev ya da akılcılaştırma ürünüdür.

Freudcu sorunsalın tam merkezinde yer alan iki özel izlek olarak suçluluk ve avunma konusunda, Freud'un kapamış olduğu bir yolun yeniden nasıl açılabileceğini göstermek istiyorum.

Birinci izleğin dinle ilgisi etik bir dünya görüşünün zirvesi olmasından ileri geliyor, ikincisininki ise etiğin askıya alınmasından hareket etmesinden. Bunlar Freud için de dinsel bilincin iki odağı, çünkü Freud dini sırayla bir yasağın tarafına koyuyor, bir avunmanın tarafına.

Gelgelelim Freud, gitgide daha incelikli bir simgeselin kılavuzluk ettiği "suçluluk duygusu"nun sıralıoluşu adını verebileceğimiz şeye en küçük bir ilgi bile göstermiyor. Suçluluk duygusunun, Oidipus karma-

56. Dilthey, "Die Entstehung der Hermeneutik", *agy*, cilt V., s. 319; Fr. çev. *Le Monde de l'esprit* içinde, Aubier, cilt I, s. 321.

57. *Agy*. 58. *Uygarlığın Huzursuzluğu*, I. Bölüm.

şasından ve bunun yok olmasından öte herhangi bir tarihi yok gibi görünüyor. Bu duygu, tahmin edilen bir cezayla ilgili koruyucu yordam olarak kalıyor. Freudcu literatürde suçluluk duygusu düzenli bir biçimde bu eskil anlamıyla anlaşılmaktadır. Oysa suçluluğun sıralıoluşunu doğrudan doğruya bir üstben ruhbilimi yoluyla saptamak olanaksızdır; böyle bir sıralıoluş ancak cezayla ilgili literatüre ait metinlerin dolaylı eleştirel yorumuyla çözülebilir. O metinlerde "vicdanın" (*Gewissen*) örnek bir tarihi oluşmuştur. İnsanın olağan, etik erişkin suçluluğuna erişmesi ancak kendi kendisini bu örnek tarihteki figürler *uyarınca* anlamasıyla olanaklıdır. Kendi payıma, leke, günah, suçluluk gibi bazı kavramların saptanması işine, sözcüğün Dilthey'deki anlamıyla bir eleştirel yorum yoluyla girişebilmiştim.[59] Vargılarıma göre suçluluk iki eşiği aşarak yol almaktadır: Birincisi, –Yahudi peygamberlerdeki ve Platon'daki anlamıyla– adaletsizlik eşiği; adaletsiz olma endişesi, adaletsizlik yapmaktan duyulan pişmanlık, tabu niteliğinde endişeler olmaktan çıkmıştır; kişilerarası bağa verilen zarar, başkasının şahsına yapılan haksızlık –amaç değil de araç olarak ele alındığında–, hadım edilme tehdidi duygusundan daha fazla önem taşımaktadır; dolayısıyla, adaletsizlik bilinci, intikam endişesine, cezalandırılma korkusuna göre bir duygu yaratımına işarettir. İkinci eşik, haklının günahı, adaletin kendi yaptığı kötülüktür; bilinç burada her ilkeyi [*maxim*] –namuslu kişinin ilkesini bile– etkileyen kökten kötülüğü keşfeder.

Yukarıda fantazma konusunda söylediğimiz her şey anlam kazanıyor burada: Bilincin kaydettiği ilerlemeyi dile getiren mitoslar, kuşkusuz, üstbenin kaygılarına götüren ilksel sahne fantazmaları üzerine inşa edilmiştir; bu nedenle, suçluluk bir tuzaktır, geri kalma vesilesi, ahlak öncesinde yerinde sayma, eskillik içinde durgunluktur; ancak, mitik yönelmişlik, mitosun kendi eskil temelini düzelttiği yorum ve yeniden yorumların devamında yatıyor. Üzerinde düşünülmesi gereken ve kötü niyet ya da köle istenci fikrini dayandırabileceğim kötülük simgeleri böyle oluşuyor. Psikanalitik anlamıyla "suçluluk duygusu" ile Kant'taki anlamıyla kökten kötülük arasında bir dizi figür uzanıyor; Freud'un

59. *Kötülüğün Simgeseli*, I. Bölüm. Ayrıca bkz. "Morale sans péché ou péché sans moralisme" başlıklı incelemem, *Esprit* içinde, Şubat 1954 (Hesnard'ın değerlendirmesi: *L'Univers morbide de la faute* ve *Morale sans péché*). R. S. Lee'nin, *Freud and Christianity*, s. 93'teki değinilerini de yanıtlıyorum orada: "*Religion is more properly a function of the ego than of the unconscious and the id.* [Din, bilinçdışına ve id'e özgü olmaktan çok, ben'e özgü olan bir işlevdir.]" Freud ve suçluluk konusunda, bkz. C. Odier, *Les Deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, la Baconnière, 1943; A. Hesnard, *L'Univers morbide de la faute*, P.U.F., 1949; *Morale sans péché*, P.U.F., 1954; C. Nodet, "Psychanalyse et sens du péché", *Rev. fr. de Psa.*, XXI, 6, 1957, s. 791-805.

sanat yapıtı için söylediği gibi bu figürlerden her biri bir öncekini "yadsıyor" ve "aşıyor". Bu "ilerleyici" suçluluk bilincinin, bu bölüme başlarken kabaca belirttiğimiz simge alanlarındaki ilerlemenin ardından nasıl gittiğini göstermek dönüşlü düşüncenin görevi olmalıdır; duyguyu işaretlemekte kullandığımız figürler –sahip olma, yapıp edebilme/iktidar ve değerli olma figürleri– aynı zamanda art arda gelen yabancılaşma yerleridir; anlaşılır bir durumdur bu: Bunlar bizim yanılabilirliğimizin figürleriyse, aynı zamanda da daha önce başarısızlığa uğramış varlığımızın figürleridir. Özgürlük, kendi iktisadi, siyasal, kültürel dolayımlamalarını yabancılaştırırken kendisi de yabancılaşmaktadır; köle istencinin, var olma gücümüzü dile getiren ve nesnelleştiren tüm güçsüzlük figürlerimizden geçerek dolayımlandığını da söyleyebiliriz.

Suçluluğun çocuklukla, eskillikle ve nevrozla ilgili olmayan kaynakları gibi bir fikir bu dolaylı yöntemle geliştirilebilir. Ancak, tıpkı arzunun art arda gelen bu alanlara zihinsel enerji yatırımında bulunması ve bu dallanmaları kendiliğin erotik olmayan işlevleriyle karıştırması gibi, suçluluğun duygulanımsal eskilliği de, delilikteki cinlenme, ölçüsüz güç ve değerlilik vehminin tüm bölgelerine uzanıyor. Suçluluğun belirsiz ve kuşkulu kalmasının nedeni bu. Suçluluğun sahte saygınlığını kırmak için üzerine her zaman çifte ışık tutulmalıdır: Eskilliğini gösterecek, gizemden arındırıcı bir yorumun ışığı ve kötülüğün doğuşunu ruhun içine götürüp yeniden kuran bir yorumun ışığı.

Suçluluk örneğini, kökeni açısından eskil ve sınırsız bir anlam yaratımına elverir ilk belirsiz temsil örneği olarak aldım; aynı belirsizlik, selamet temsillerinin kötülük temsilleriyle aynı düzey ve nitelikte olduğu dinin temeline de geçmiştir. Tüm suçlama figürlerine birer selamet figürünün denk düştüğünü gösterebiliriz. Buradan çıkan sonuç şu ki, psikanalizin bize baba prototipinden geliyor dediği temel din figürü kendi oluşumunu ancak suçluluğun derecelerine denk düşen tüm dereceleri bizzat geçerek tamamlayabilmektedir. Tanrı simgeciliğinde baba fantazmasının yorumu böylece tüm suçlama ve kefaret bölgelerinde devam etmektedir.

Ancak, simgesel tanrı temsili, kötülük ve suçlulukla koşut olarak "ilerlese" bile, alacağı yolu bu bağlılaşım içerisinde tamamlamıyor. Freud'un gayet iyi gördüğü üzere, din, babayla ilgili suçlamanın sınırsızca önüne geçilmesi olmaktan çok, yaşamın zorluğuna katlanma sanatıdır. Dini yalnızca endişe alanına değil, aynı zamanda arzu alanına yerleştiren de bu kültürel avunma işlevidir. Platon *Phaidon*'da söylemişti, her birimizde avutulacak bir çocuk kalır diye.

Sorun, avutma işlevinin yalnızca çocuklukla ilgili olup olmadığı ve şimdi sıralıoluş adını vereceğim bir şey, yükselen bir avutma diyalektiği bulunup bulunmadığıdır.

Avunmayla ilgili bu düzeltmedeki ilerlemenin işaretlerini de edebiyat koyuyor. Eski ceza/ödül yasasına Babil bilgelerince ve daha da güçlü olarak İbranilerin kitaplarında yöneltilen eleştirilerin dine ait olmadığı gibi bir itiraz ileri sürülebilir mi? Sürülürse, o zaman, Freudculuğun göz ardı ettiği başka bir sorunsala, inanç ile din arasındaki iç çatışma sorunsalına geçmek gerekir: Freudculuğun putkırıcılığıyla yüzleştirilmeyi hak eden, Eyüp'ün inancıdır, arkadaşlarının dini değil. Bu inancın, Freud tarafından "babayı reddetme" girişiminde bulunan herkese verilen göreve (*Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*) benzer bir şeyi gerçekleştirdiği söylenemez mi? Gerçekten de, Eyüp'ün çektiği acılar için hiçbir açıklama getirilmemiştir; kendisine yalnızca bütünsel varlığın büyüklüğü ve düzeni gibi bir şeyler gösterilmiş, arzusunun sonlu bakış açısı doğrudan bir anlam kazanmamıştır; Eyüp'ün inancı herhangi bir Tanrı dininden çok, Spinoza'daki "üçüncü tür" bilgiye yakındır. Böylelikle açılan yol, narsistik olmayan uzlaşmanın yoludur: Ben kendi bakış açımdan vazgeçiyorum; bütünü seviyorum; şöyle demeye hazırlıyorum kendimi: "Ruhun Tanrı'ya duyduğu zihinsel aşk, Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği sonsuz aşkın bir parçasıdır" (*quo Deus se ipsum amat*).[60] İnancın, biri emir diğeri günah cezası olan ikili yolda etiği askıya alarak iş gördüğü tek durumdur bu. İnançlı kişi, haklı olanın günahını keşfettiğinde, değerli olma etiğinden dışarı çıkar; narsizminin ilk eldeki avuntusunu yitirdiğinde ise her tür etik dünya görüşünden ayrılır.

İnançlı kişi bu ikili yolda baba figürünün üstesinden gelir; ancak, onu idol olarak yitirdiğinde, simge olarak keşfetmektedir belki de. Baba simgesi, Spinozacı teoremin *se ipsum*'u* ile hedeflenen anlam fazlasıdır; baba simgesi artık hiç de benim babam olabilecek bir babanın simgesi değildir; bu açıdan bir baba-olmayandır bu baba; ancak, arzudan vazgeçilmesi benzeşim uyarınca ölüm olmayıp, yine Spinozacı teoremin vargısındaki anlamıyla aşk olan babadır: "Tanrı'nın insanlara olan aşkı ve ruhun Tanrı'ya olan zihinsel aşkı tek ve aynı şeydir."

Aşılmaz gibi görünen bir noktaya varmış oluyoruz burada; bir dinlenme noktası değil, gerilim noktası; çünkü, bağışlayan Tanrı'nın "kişiliği" ile *Deus sive natura*'nın** "kişiler dışılığı"nın nasıl örtüşeceği henüz ufukta görünmüş değil. Burada söylediğim, yalnızca, etiği askıya almanın iki yolu olan Kierkegaard yordamı ile Spinoza yordamının aynı yordam olabileceğidir, Spinoza'nın *Deus se ipsum amat*** sözü

* *se ipsum* [Lat.]: bizzat kendisi. (ç.n.)

** *Deus sive natura* [Lat.]: Tanrı ya da doğa. (ç.n.)

*** *Deus se ipsum amat* [Lat.]: Kendi kendisini seven Tanrı. (ç.n.)

60. *Etika*, V. Bölüm, 36. Önerme ve sonucu.

ile düşündürdüğü ve tüm Batı tanrıbiliminin altında yatan "Tanrı-tanrısal güç" diyalektiğinin doğruladığı üzere; ne var ki bu özdeşliği ben bilmiyorum.

Freud'la bu uç noktadan başlayan son bir yüzleşme önerisi çıkıyor ortaya; gerçekten de, şu iki bayağılıktan oluşan seçenekleri sonuna kadar reddetmek gerekiyor: Freudcu putkırıcılığını blok halinde reddeden savunu seçeneği ve dinsel putkırıcılık ile inanç simgeselini yan yana koyan eklektizm seçeneği. Kendi payıma, son ve sonul çözüm olarak *evet* ve *hayır* diyalektiğini gerçeklik ilkesine uygulamaktan yanayım. Sonuçta, inanca göre "avunma sıralıoluşu" adını verdiğim şey ile Freudculuğa göre "Ananke'yi kabullenme"nin karşılaştığı ve birbirini sorgulama konusu ettiği düzey budur.

Durmadan "sahte Cogito" ya da "verimsiz Cogito" adını verdiğim narsizmin eleştirisini dinsel avunma arzusuyla ilgili en uç vargılarına kadar götürebilmemde Freud okumalarımın yardımcı olduğunu saklamıyorum; "babanın reddi"ni inanç sorunsalının temeline kadar taşımamda bana yardımcı olan, Freud okumalarımdır. Buna karşılık, gerçeklik ilkesiyle ilgili Freudcu yorumu doyurucu bulmadığımı gizlemeyeceğim. Freud'un bilimciliği onu *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nda ufukta gözükmüş olan belirli bir yolda sonuna kadar ilerlemekten alıkoyuyor; söz konusu kitabın Freud'un yazdıkları arasında dine en sert yaklaşımlarda bulunan kitap olmasına karşın.

Demiştik ki gerçeklik yalnızca saptanabilecek olguların ve doğrulanabilecek yasaların bütünü değildir; aynı zamanda, psikanaliz terimleriyle söylersek, haz ilkesinden vazgeçmiş, yani kendi bakışını bütüne tâbi kılmış bir insanın arzusuna görüneceği biçimiyle, şeylerin ve insanların dünyasıdır. Peki o zaman, gerçeklik yalnızca Ananke midir diye sormuştum. Yalnızca kabulleneyim diye sunulan zorunluluk mudur gerçeklik? Aynı zamanda sevme gücüne açılan olanak değil midir? Bu soruyu, sorumluluk bana ait olmak üzere Freud'un Leonardo'nun yazgısıyla ilgili sorgulamaları yoluyla çözümleyeceğim: "Düşünsel merakın, Faust dramının temelini oluşturan bir biçimde yeniden yaşama sevincine dönüşmesinin gerçeklikte olanaklı olup olmadığını sorabiliriz kendimize. Ancak, bu soruna hiç girilmeden de, Leonardo'nun ruhsal gelişmesinin daha çok Spinozacı düşünce tarzına göre gerçekleştiği savında bulunulabilir."[61] Biraz daha ileride de şöyle diyor Freud:

> Söz konusu görkem karşısında hayranlığa kapılan ve gerçek bir alçakgönüllülüğü benimseyen kişi, kendisinin de doğadaki etkin güçlerin bir parçası sayılacağını ve gücü oranında dünyanın zorunlu seyrinin ufak bir parçası üze-

61. *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*, GW VIII, s. 142-3; SE XI, s. 75-6; Fr. çev. s. 46-8.

rinde de olsa pekâlâ bir değiştirme girişiminde bulunabileceğini çok kolay unutur; öyle bir dünya ki, Küçük, Büyük'ten daha az harikulade değildir ve daha az önem taşımaz.[62]

Leonardo'daki son satırların anlamı ne olabilir peki?

Leonardo'nun Hamlet'inkileri anımsatan karanlık sözleriyle "henüz hiç deneyimlenmemiş sonsuz sayıda etkenle dolu" olan doğaya (*La natura è piena d'infinite ragioni che non furono mai in isperienza*) hâlâ pek az saygı gösteriyoruz. Biz insanlar, tek tek her birimiz, bu doğa "etken"lerinin deneyime doğru yol aldığı sayısız denemelerden birine denk düşüyoruz.[63]

Bu satırlarda, gerçekliği doğayla, doğayı da Eros'la özdeşleştirmeye gizli bir çağrı ayırt ediyorum ben. Bu "etkin güçler", bu "henüz hiç deneyimlenmemiş sonsuz sayıda etken" ve bunların "deneyime doğru yol aldığı sayısız deneme", hiç de gözlemlenmiş olgular olmayıp, doğanın ve yaşamın çeşitlenmiş bazı güçleridir. Ama ben bu gücü yalnızca bir yaratı mitosu içinde kavrayabilirim. İmgeleri, idealleri ve putları kıranların varacağı yer, bu nedenle, gerçekliği yanılsamayla zıtlaştırarak, yanılsamayı Dionysos, bengi dönüş, oluşmanın masumiyeti diye, gerçekliği ise Ananke, Logos diye adlandırarak mitleştirmek değil midir? Bu yeniden mitleştirme işlemi, imgelemin yardımı olmadığında gerçeklik disiplininin bir hiç olduğuna, olanağın anılmadığı durumda da zorunluluk düşüncesinin bir hiç olduğuna işaret etmiyor mu? Freudcu yorumbilgisi, bu sorular yoluyla, mitik-şiirsel işleve uygulanmış bir başka yorumbilgisiyle eklemlenebilir; bu yorumbilgisine göre mitoslar birer hayvan masalı, yani içi boş, gerçekdışı, yanıltıcı hikâyeler değil, bizim varlıklarla ve var olmakla olan ilişkimizin simgesel kipte keşfedilmesidir. Bu mitik-şiirsel işlevin taşıyıcısı, dilin bir başka gücüdür; arzuya ait talep, korunma talebi, esirgenme talebi olmayıp, artık hiçbir şey talep etmediğim, dinlediğim o seslenmedir.

Böylelikle din psikanalizi konusundaki *evet*'imle *hayır*'ımı inşa etme işine sonuna kadar girişmiş oluyorum. İnançlı kişinin inancı bu yüzleşmeden hiç etkilenmemiş olarak çıkamaz, ama Freudcu gerçeklik anlayışı da hiç etkilenmeden çıkamaz. Freud'a *evet* demenin inanç sahiplerindeki inancın merkezinde yarattığı, idolü simgeden ayıran bölünmenin karşısında, Freud'a *hayır* demenin Freudcu gerçeklik ilkesinin merkezinde yarattığı, Ananke'yi düpedüz kabullenmeyi Yaratı aşkından ayıran bölünme yer alıyor.

62. *Agy*. Türkçe çeviri: Kâmuran Şipal, *agy*, s. 26.

63. *Agy*, GW VIII, s. 211; SE XI, s. 137; Fr. çev. s. 216; Türkçe çeviri: Kâmuran Şipal, *agy*, s. 73.

—

Sözlükçe

[Sözlükçenin sıkı sıkıya bu kitaba (dolayısıyla büyük ölçüde psikanalize ve felsefeye) özgü olduğunun, genel bir sözlük yerine konmaması gerektiğinin unutulmaması dileğiyle. – N. A.]

A. [algı]: perception
açık içerik: contenu manifeste
açılım: désimplification
adanma: devotio
ahlak öncesi: prémorale
akıldışı: aberrant(e)
aktarım: transfert
aktarım dili: langage transférentielle
aktarma (başka yere): transposition, transposer
algı bilinç: conscience-perception
algılama özdeşliği: identité de perception
algısal ben: moi perceptif
algısal yargı: jugement de perception
[anımsatıcı] bellek izleri: mnésique
anımsatıcı, bellek(sel/teki): mnemonique
anlam çıkarma: extrapolation
anlama yetisi: entendement
anlamlama: signification
anlamlama değeri: valeur significative
anlamsızlık: non-sens
anlatı: récit
anlatım değeri: valeur expressive
anlık bilinç: conscience immédiate
aracı: intermédiaire, truchement
arıksama, arıksayış (dilb.): litote
armalarla ilgili: héraldique
artbileşen: conséquent
arzu modeli: désir-modèle
aşama: stade
aşırı değerlenim: surestimation
aşırı dengeleme: surcompensation
aşırı yoğun: hyperintense
aşırı yorum: surinterprétation
aşkın: transcendantale
atacıl: atavique
atfetme: attribution
avunma: consolation
ayartma: tentation
aygıt: appareil
ayırma (dilb.): disjonction
ayin(sel): rituel
aykırılık: anomalie
ayrıcalıklı: privilégié
ayrık tasım: syllogisme disjonctif
ayrışma: déassimilation

B. [bilinç sistemi]: conscient
babalıktan ayırmak: dépaternaliser
bağdaşmazlık: exclusion
bağlanış: enchainement
bağlantısızlaşma: désengagement
bağlaşık: allié
bağlaşıklık (ittifak): alliance
bağlılaşık: corrélat, corrélatif
bağlılaşım: corrélation
Bambaşka: Tout Autre
baskılama: suppression
bastırma: refoulement
başıboşluk: errance
başkalaşım: métamorphose
başkalık: altérité
başlangıçtaki haz ben'i: moi de plaisir initial
baştan çıkarma: séduction
Bd. [bilinçdışı sistemi]: inconscient
belirlenmemiş: indéterminé
belirsizlik: ambiguité
belirsizlik dışı: non-ambigue
belirti: indice
belirtik: explicit
belirtke: index
belirtme işlevi: fonction indicative
bellek imgesi: image-souvenir
bellek izleri: trace mnémoniques, mnésiques

bellek yitimi: amnésie
ben: ego
ben ideali: idéal du moi
ben örgütlenmesi: organisation du moi, instance du moi
benbilim: égologie
benci: égotique
bengidönüş: éternel retour
benzeşim: similitude
biçim değiştirme: transfiguration
biçimleme: modération
biçimleyici: modérateur
biçimsel gerileme: regression formelle
biçimsizleştirme: défiguration
bildirme önermesi: proposition déclarative
bileşik: combiné
bileşim düzeneği: combinatoire
bilgibilimsel: epistemolojik
bilgici: sophiste
bilgikuramı: gnoséologie
bilgisellik: erudition
bilicilik, kehanet: hiérophanie, prophétie
bilim öncesi(ne ait): préscientifique
bilimdışı(lık): non-science
bilinç: conscient
bilinçdışı: inconscient
bilinçdışılık: inconscience
bilinçlenme, bilinçli duruma gelme: devenir-conscient
bilinçlilik semptomu: symptome conscientiel
bilinmeyen: non-connu
bilişsel: cognitif
bilmezlik: inscience
[birbirine] bağlama: conjonction
[birbirini] tutma: cohésion
bire bir, sözcüksel: littéral
bireyoluş: ontogenèse
birincil narsizm: narcissisme primaire
bitiş mitosu: mythe de la fin
bitişme: suture
bolluk güdüsü: motivation d'abondance
boşalma, boşaltım: décharge
boşluklu: lacunaire
boyutsal ölçüm: quantification dimensionnelle
bozulma: déformation
budunbilim: ethnology
bulanıklık: équivoque
bulgusal, bulgulama(yla ilgili): heuristique
bünye(y/sin)e alma: incorporation
büyü: magie
büyüklük: grandeur

canlıcılık: animisme
cinsiyetsizleşme: désexualisation

çalışma: travail
çarpıtma: distorsion
çatışma: affrontement, conflit
çekirdek grup: group élémentaire
çeşitleme: variation
çevrim: cycle
çıkmaz: aporie
çılgınlıklar: extravagances
çift görme: vision double
çiftcinsellik: bisexualité
çiftdeğerlilik: ambivalence
çifte bilinç: conscience doublée
çokanlamlı(lık): équivoque, multivoque
çokbiçimli: polymorphe
çoklu belirlenim: surdétermination
çözülme: déclin
çözülme [kişilikte]: dissociation
çözüşme: désintrication

dağılım: répartition
davranış: comportement
davranışçı: behavioriste
değer durumu: valence
değerbilgisi: axiologie
değerbilgisiyle ilgili: axiologique
değerli olma: valoir
değilleme: négation
değişmez yasa: canonique
değişmezlik: constance
denetim yitimi: non-maîtrise
deneysel: empirique
deneyselcilik: empirisme
denklik kuralları: règles de correspondance
depresyondan çıkış: "désinvolution"
derindüşünme: méditation
derinlemesine çalışma: translaboration
devindirici: moteur
devingenlik: motilité
deyimsel söz: locution idiomatique
dış kökenli: extrinsèque
dil olmayan: non-langage
dilek: voeu
dillerüstü: supra-linguistique
dilötesi: infra-linguistique
dindışı: profane
dingin yatırım: investissement quiescent
dirimselcilik: vitalisme
doğrulama (sağlama): vérification

doğruluk işlevi: fonction de vérité
doğurucu: géniteur
dolambaç: détour
dolambaçlı: détourné
dolayım: médiation
dolayımlama: médiation, médiatiser
dolayımlanmış: médiate
dolaysız: immédiat
dolaysız kavrayış: aperception immédiate
dolaysızlık: immédiateté
doyum sınaması: epreuve de la satisfaction
dönüşlü: réflexive, réflexif
dönüşlü düşünce: réflexion
dönüşlülüğe geçiş: passage à la réflexion
dönüşlülük işlevi: fonction réflexive
dönüş(tür)me: conversion
dönüşüm: transformation
dönüşümlülük: alternance
duygu: sentiment
duygulanım: affect
duygulanımsal bulaşma: contagion affective
duygulanımsal yatırım: investissement affectif
duygulanımsal yük, duyuş yükü: charge en affect
duygusal boşalma: catharsis
duyu yüzeyi: surface de sens
duyum: sensation
duyusal: sensoriel
duyusal izlenim: impression sensible
düğüm noktası: péripétie
dürtü: pulsion
dürtü sunumu: présentations de pulsion
düş çalışması: travail de rêve
düş düşüncesi: pensée de rêve
düş perdesi: écran du rêve
düş sansürü: censure du rêve
düşsel: onirique, fantastique
düşünce öncesi(ne ait): pré-réflexif
düzçizgisellik: linéarité
düzdeğişmeceli: métonymique
düzenleme: agencement, régulation, composition
düzenleniş: organisation

ebeveynlik ilişkileri: relation parentale
edilgen oluşum: genèse passive
edimsellik: actualité
egemen bağımsızlık: indépendence souveraine
eğitbilim: pédagogie
eğretileme: métaphore
eklem (mantık): disjonction
eklemlenme: articulation
eleştirel yorum: exégèse
elinden al(ın)ma: dépossession
endişe: crainte, souci
enerjibilim: énergétiques
engel-model: obstacle-modèle
engellenme: frustration
engellenme sınaması: épreuve de la frustration
erekbilim: téléologie
ereksellik: téléologie
ergenlik: puberté
erkek kardeşler antlaşması: pacte des frères
ertelenmiş tepki: abréaction
eskil: arkaïque
estetik baştan çıkarma: seduction esthétique
eşanlı libidinal uyarı: coexcitation libidinale
eşanlılık: synchronie
eşduyum: empathie
eşik anlayış: intelligence du seuil
etken: instance
etkenler kuramı: théorie des instances
etki göstergesi: effet-signe
etmen: facteur
evetleme: affirmation
eylemsizlik: inertie, inertia
eyleyen: acteur

fail: agent
fantazma: fantasme
fantezi: fantaisie
fark gözetmeyen şiddet: violence indifférenciée
farklılaşma: différenciation
farklılık düzeni: ordre différencié
farksız(lık): non-différence
fazla yatırım: surinvestissement
fikir oluşturma: idéation
formül dışı: informulé

geçersiz kılıcı: dirimant
geçersizleştirme: annulation
geçişme: interférence
gelgit: destin, vicissitude
genel terim: genre [genus]
genital aşama öncesi(ne ait): pré-génital
gerçek söylem: discours vrai
gerçek [var olan] ben: moi actuel, moi effectif
gerçekliğini yitirmek: deréalisation

gerçeklik: réalité
gerçeklik eğitimi: éducation à la réalité
gerçeklik ilkesi: principe de réalité
gerçeklik sınaması: épreuve de réalité
gerçeklik-ben: moi de réalité
geri döndürme: retournement
gerileme: régression
gerileyici: régressif
gizemden arındırma: démystification
gizil: potentiel, latent
görenek: coutume
görüngü dışı: non-phénomène
görüngübilim: phénoménologie
görüngübilimsel indirgeme: réduction phénoménologique
görünürdeki içerik: contenus manifestes
gösteren dışı: non-signifiant
gösteren söz: parole signifiante
gösterge: signe
gösterilen: signifié
gözetlenme kuruntusu: délire de surveillance
gözlemci düşünce: pensée observante
grup psikolojisi: psychologie collective
gruplaşma: constellation
güç istenci: volonté de puissance
güdüle(n)me: motivation
günah cezası ödeme yasası: loi de rétribution

hadım edilme: castration
hakikat: vérité
hakikat dışı: non-vérité
hareket denetimi: régulation motrice
hareket ketlenmesi: arrêt moteur
hayvan korkusu: zoophobie
haz-ben: moi (de) plaisir
haz ilkesi zorlanması: compulsion de principe de plaisir
hazır bulunma: présence
hedef: but
her şeyi bilirlik: omniscient
hoşnutsuzluk: déplaisir
huzursuzluk: inquiétude, malaise

iç dökme: effusion
iç kaynaklı: endogène
içe kapanış: récollection
içe yansıtma: introjection
içerim(leme): implication
içerim dışı kılmak: désimpliquer
içgüdü: instinct
içtenliksiz: inauthentique
ideal ben: moi idéal
ikame oluşumları: formation substitutive
ikil (dilb.): duel
ikilem: dilemme
ikilenme: duplication
ikileşmek: doublement
ikileşmiş: doublé
ikililik: bipartition
ikincil düzeltme: remaniement secondaire
ikincil narsizm: narcissisme secondaire
ikincil süreç: processus secondaire
ikiz bölümlü: dichotomique
ikizleme: amphibologie
ilerleyici: progressif, progrédiant
iletici: véhicule
ilk günah: péché originel
ilk neden: arché
ilksav: axiome
ilksel öldürme: meurtre primitif
ilksel sahne: scène primitive
ilktip: archétype
ilm-i ilahi: théodicée
imgesel temsil: image-représentation
imgesöz: image-verbe
inançsız: incrédule
indirgeme: réduction
insanbilim: anthropologie
istek: voeu
istem: exigence
işleç: opérateur
işlem: opération
işleme anlam: sens opéré
işlemsel kavramlar: concepts opératoires
işlemselci: opérationnaliste
işlev yitimi: atrophie
işlevsel özgürleşme: libération fonctionnelle
iştah: appétition
itilim: poussée
itki: impulsion, poussée
iyicil: bénéfique
izleksel: thématique

kapı bekçisi: portier
kaplamdaş: coextensif
kapsamlayış (dilb.): synecdoque
karmaşa: complexe
karşı ağırlık: contrepartie
karşı aktarım: contre-transfert
karşı güçler: contre-forces
karşı yatırım, karşı zihinsel enerji yatırımı: contre-investissement
karşıahlak: antimorale

karşı-görüngübilim: anti-phénoménologie
karşıkültür: anticulture
karşıt kutup: contre-pôle
karşıt örnek: contre-exemple
karşıtlama: antiphrase
kas gerginliğiyle ilgili: tonique
katışıksız ben: pur moi
katmanbilgisi: stratigraphie
kavranması olanaksız: abyssal
kavrayış: aperception
kaygı: angoisse
kaynaşma: coalescence
keder: détresse
kefaret ödemek: expier
kendi kendini takdir duygusu: estime de soi-même
kendiliğinden türeme: abiogenesis
kendilik: soi
kendilik bilinci: conscience de soi
kendinden etkilenme: auto-affection
kendine âşık olma [durumu]: amour de soi
kendine yönelik yıkıcılık: auto-déstruction
kendini bilme: connaissance de soi
kendini tanımazlık: méconnaissance de soi
kesimlerdışı: hors-caste
kesintisiz nicelik: quantité continue
ketlenme: inhibition
keyfi(lik): arbitraire
kınıcı yineleme: répétition mortifiant
kırılmazlık: invulnérabilité
kiplik: modalité
kişibilgisi: personnologie
kişidışı: impersonnelle
kişiler üstü: suprapersonnel, surpersonnel
konumsal güç: puissance positionnelle
konuşma bozukluğu: aphasie
kopya: double
korku: crainte, peur
koşullu tasım: syllogisme hypothétique
koşutluk, koşutçuluk: parallèlisme
koyut: postulat
koyutlamak: postuler, poser
köken mitosu: mythe d'origine
kökensellik sorunsalı: problématique de l'originaire
köle istenci: serf-arbitre
kösnül istek: concupiscence
kötücül: maléfique
kural dışı: hétéroclite
kurgusal: fictif
kurtarıcı: rédempteur
kurucu oybirliği: unanimité fondatrice
kurucu şiddet: violence fondatrice
kuruntu: délire
kutsama ayini: eucharistie
kültürdışı(lık): non-culture
kümelenme: conglomérat

libido dışı: non-libidinal

maddesel: hylétique
melez uslamlama: raisonnement bâtard
merkez kayması: décentrement
mitolojiden arındırma: démystification
mutlak mutluluk: béatitude

nedenbilgisi: étiologie
nedenselci: causaliste
nesne ilişkisi: relation objectale
nesne seçimi: choix d'objet
nesne yükü: libido objectal
nesnelci: objectiviste
nesneleştirme: objectivation
nesneye yönelik: objectal
nevrotik törensellik: cérémonial névrotique
nicel varsayım: hypothèse quantitative
niyet: intention

olağan dil: langage ordinaire
olgu: fait
olgucu: positiviste
olmamak/yokluk: non-être
olumsallık: contingence
olumsuzluk: négativité
olumsuzun işleyişi: travail du négatif
oluşum: genèse
oluşum benzeri: paragenèse
oluşumsal: génétic
oluşumsalcılık: génétisme
organizmaya dayalı: organismique
ortaklaşa içerimlenen: co-impliqué
ortaklaşa yönelinen: co-visé
otomatik düzenleme mekanizması: auto-régulateur
oyunsu: ludique

Öb. [önbilinç sistemi]: pré-conscient
öğretici: didactique
ölçütbilim: critériologie
önanlamlama: présignifiant
önbilinç: pré-conscient
önhaz: plaisir préliminaire
önkabul: présupposé

önsel: a priori
önsezisel kaygı: angoisse anticipatrice
önuyarla(n)ma: préadaptation
örgenleşme: organisation
örneksel: examplaire
örnekseme: analogie
örtmece: euphémisme
örtük: implicite
örüntü, güdü: motif
öykünme: imitation
özdeşleşme: identification
özendirme primi: prime de séduction
özgecilik: altruisme
özgülleşmemiş: non-spécifié
özneler arasılık: intersubjectivité
özsaygı: amour propre

perde (ruhb.): écran
perde anı: souvenir-écran
putkırıcılık: iconoclasme

refleks arkı: arc-réflexe
resimli: imagé(e)
resimle/i (değişmeceli) temsil: figuration
ruh: psyché, âme
ruh içi: intrapsychique
ruhbilimi aşan: hyperpsychologique
ruhgöçü: réincarnation
ruhsal aygıt: appareil psychique
ruhsal engel: digue psychique

safyürek(li): naïf
sahici: authentique
sahip çıkmak: appropriation
sahte bilgi: faux savoir
sahte "biliyorum" duygusu: faux cogito
sakınma: prudence
saldırısızlaşma: désagressivisation
sanrı: hallucination
sapkınlık: perversité, perversion
saplantı: obsession
saplantılı törensellik: cérémonial obsessionnel
sapma: aberration
saptama: constat
savunma (bilgisi): apologétique
seçici çekicilik: attraction sélective
seçmeli: électif
selamet: salut
sesbirimsel: phonématique
sevgi: affection
sınır bilgi: connaissance frontière
sıradüzen: hiérarchie
sıralıoluş: épigenèse
silimsiz: eidétique
sinirlilik: irritation
soğurma: absorption
son erek: fin dernière
son erekbilimi [eskatologya]: eschatologie
sonul: eschaton, final
sonul biçim: forme finale
soruşturma: investigation
söyleme: le dire
sözbilim: rhétorique
sözcüklerin temsili: répresentation de mot
sözcüksel, bire bir: littéral
sözde bilgi: pseudo-savoir
sözel özdeşlik: identité des mots
sözlük yazarı: lexicographe
sözlükbilgisi: lexicographie
sunum: présentation
suskun: muet(te)
sürgün [edimi]: apagoge

şekilleştirme, şekillendirme: figuration
şeylerin temsili: représentation de chose
şeyleş(tiril)miş: réifié
şeyleştirme: réification
şeytancılık: démonisme
şiddet histerisi: hystérie violente
şiddetdışı(lık): non-violence
şifre çözme: déchiffrage, décriptage
şifre yorumbilgisi: hermeneutique du décryptage

tabusal suçluluk duygusu: culpabilité tabou
takıntı: fixation
taklit etkileri: effets mimétiques
tam denklik: correspondance globale
tanıma, kabul etme: reconnaissance
tanrıbilim: théologie
tanrıcılık karşıtlığı: antithéisme
taraflılık: tendentious
tecelli: théophanie
tekanlamlı: univoque
tekbiçimli: forme univoque
tekil-evetleme: disjonction exclusive
telkin: suggestion
temas engeli: barrière de contact
temel ilke(sini bulmak): hypostasier
temsil: représentation, figuration
temsil etme, resmetme: figuration
temsile elverişlilik: aptitude à la figuration
tepki oluşumu: formation reactionnelle
terapi ilişkisi: relation thérapeutique

tersine çevirme: inversion
tersinme: inversion
Tesniye: deutéronome
tez yargısı: jugement thétique
tezsel: thétique
tikel-evetleme [eklemi]: disjonction inclusive
tiksinti: répulsion
tin: esprit
tinin figürleri: figures de l'esprit
toplam davranış: comportement totale
topluluk: horde, communauté
toplumdışı [etmek]: anathème
toplumsallık karşıtı: antisocial
tortu: précipité
tortulaşmış: sédimenté
totemik soy: descendance totémique
törensel tabu: cérémonial tabou
töz: substance
tözel: substantiel
trajik bakış: tragic vision
tutarlılık: cohésion, consistance
tümgüçlülük: omnipotence
türev: rejeton
türoluş: phylogenèse
türoluşsal: phylogénétique

ulam: catégorie
ululaştırmak: vénération
uslamlama: argument
ussal fail: agent rationnel
uyarıcıları önlemeye yönelik kalkan: antistimuli
uyarı(lma): excitation (stimuli)
uyarla(n)ma: adaptation
uyarlanmış kişi: adapté
uygunluk: adéquation
uyma: observance
uymazlık: décalage
uyumsal: adaptatif
uzaklık: éloignement, distance
uzamsallık: spatialite
uzlaşımcı: concordataire
uzlaşım(sal): convention(nel)
uzlaşma: compromis
uzlaşmazlık: antagonisme

ürküntü: frayeur
üst etken: instance supérieure
üstben: surmoi

vaka: cas
varlık: entité, être
varlıkbilim: ontologie
varlıksal: ontique
verimsiz: avorté
vicdan kaygısı: angoisse de conscience

yabancılaşma: aliénation
yadsıma: dénégation
yadsıma bilmezlik: ignorance de la négation
yakınsaklaşma, amaç birliği: convergence
yamyamsı: cannibale
yanılsama: illusion
yanılsamadan kurtulma: désillusion
yanlış bilinç: conscience fausse
yansıtma: projection
yapıbozum: déconstruction
yapıp edebilme (iktidar): pouvoir
yapısızlaş(tır)ma: déstructuration
yapışıklık: adhésion
yapmacık: grimace
yargı: jugement
yarı dil: quasi langage
yarı sanrı: quasi hallucination
yarılma: clivage
yas çalışması: deuil [travail de]
yaşam anlatımları: expressions de la vie
yatırım, *bkz.* zihinsel enerji yatırımı
yazgı: destin
yeni baştan değerlendirme: transvaluation
yeni-Freudcu: néo-freudien
yeniden anlatım: reformulation
yeniden kurgulama: remembrement
yeniden sahip çıkmak: réappropriation
yeniden yazım: transcription
yer belirleme, yerleştirme: localisation
yer değiştirme: déplacement
yerbetimleme, yerbetimsel: topologie, topographique
yerbetimsel, yersel: topique
yerine getirme: accomplissement, remplissement
yerinel: allégorie
yineleme zorlanması: compulsion de répétition
yoğunlaşma: condensation
yokluk/olmamak: non-être
yoksun kılıcı: privative
yorum bilimleri: sciences herméneutiques
yorumbilgisi: herméneutique
yorumbilgisi çemberi: cercle herméneutique
yönelim, niyet, kasıt: intention
yönelimsel: intentionnel
yönelimsel anlam: sens intentionnel
yönelmişlik: intentionalité

yönlendirme işlevi: fonction directive [du langage]
yumak, düğüm: noeud
yüceltme: sublimation
yük: charge
yükleme: prédication, charge
yükümlülük: obligation

zamandışılık: intemporalité
zamandizin: chronologie
zıddıyla temsil: représentation par le contraire
zıtlaşma: contestation, opposition
zihin: intellect
zihin berraklığı: lucidité
zihinsel enerji yatırımı: cathexis, investir, investissement
[zihinsel] yatırımın geri çekilmesi: désinvestissement
zorla(n)ma: compulsion
zorlanmasız: non-compulsive
zorunluluk: nécessité

Dizin

Abel, Karl, 344n
Abraham, Karl, 99n, 435
acı (hoşnutsuzluktan farklı olarak), 123
adaletsizlik, 465
Âdem, 46, 47
Adler, Alfred, 11, 124n, 126, 201, 430n
Afrodit, 287
ahlak soykütüğü (Nietzsche), 43, 419
Aiskhylos, 188
akbaba fantazması (Leonardo'da), 155, 157, 455, 458-9
aktarım, 87, 250, 310, 323-4, 338, 351, 356-60, 377-8, 406, 415
Alain (Émile Chartier), 434
Allport, G., 304n
Amos, 218
ana tanrıça, 157, 216
anal kişilik, 436
Ananke, 44, 68, 145, 212, 226-7, 231, 254, 264, 282, 284-5, 292, 369, 468-9
"Anımsama, Yineleme, Derinlemesine Çalışma" (Freud), 352 vd.
anlamın anımsanması, *bkz.* yorum, anlamın eski durumuna getirilmesi
anlamsızlıktan alınan haz, 153
anne figürü, 288, 461-2
anoreksi, 415
Anselmus, Aziz, 447
Anzieu, Didier, 85n, 89n, 105n, 171n
Apelius, 287
Apollon, 47
Aristofanes, 272
Aristoteles
  duygusal boşalma, 159, 289
  düş tanımı, 102-3
  haz tanımı, 279
  haz-mutluluk diyalektiği, 281
  nedensel açıklama, 316
  sakınma ilkesi, 244
  simge tanımı, 31n
  varlık kavramı, 34, 59
  yorum kavramı, 31-4, 36, 436n, 460n
Arnauld, Antoine, 391
arzu patolojisi (Kant'ta), 168, 385
arzunun anlambilimi, 19-21, 146-7, 226, 237-8, 257, 280, 316, 326-7, 332
  ve öznelerarasılık, 336
  ve yanılsama, 209
arzunun anlatımları, 391-3; *ayrıca bkz.* dürtü sunumları
arzunun dili, *bkz.* arzunun anlambilimi
arzunun yerine getirilmesi
  düşlerde, 89, 91-3, 102-3, 106, 146-7, 232, 323
  kültür yorumuna alt model olarak, 143, 147-8
  Oidipus karmaşasında, 173, 439
  olarak din, 210, 223-4
  olarak fantazma, 151, 234-5, 336
  sanrısal olarak, 143, 152, 205-6, 211, 232
  ve anlam, 320-1
  ve gerileme, 234-5, 379-80
  ve kendilik bilinci, 402, 404
  ve yanılsama, 209
arzunun yok edilemezliği, 103, 176, 183, 197n, 380, 383, 388-9
aşırı yorum, 174n, 425
aşk, 120, 187-8, 193, 212n, 242, 264, 456-7, 467, 469; *ayrıca bkz.* Eros
aşkınsal idealizm, 373
aşkınsal mantık, 55, 58
aşkınsal yöntem, Kantçı, 23
Atkinson, J. J., 185, 186
Aton, 217-8, 456
Atropos, 287
Aubenque, Pierre, 32n, 34n
Augustinus, Aziz, 26, 182, 369, 449
avunma ve din, 453-4, 457, 464, 466-8
ayartma ruhbilimi, 182

baba, ilksel, 187n, 437, *ayrıca bkz.* ilksel sahne ve Yunan tragedyası
  öldürülmesi, 105n, 163, 184, 186-9, 215-9, 453-7
  sonul olarak, 462
  ile uzlaşma, 215-6, 218

baba figürü
ve din, 216n, 217-23, 460-2, 467
ve totem, 183-4, 188
ve yüceltme, 417
baba karmaşası, 192, 208, 223-4, 284, 384, 455-6, 459
Ayrıca bkz. Oidipus karmaşası
babanın katli (ilksel), 105n, 163, 184, 186-9, 215-7, 219, 455-7, 459
Freudcu mit olarak, 186-9
toplumun kökeni, törel sınırlamalar ve din, 186
Babil edebiyatı, 460
Bachelard, Gaston, 27-8
Bambaşka (eşi benzeri bulunmayan), 447-8, 450-2
Barth, Karl, 447-8, 453
bastırma, 19, 87, 93, 107, 109-10, 119, 129-33, 134-6, 164-5, 177n, 309-11, 336, 340-3
asıl, 132n, 133, 214n, 348n, 349, 408
birincil, 130-3, 138, 143, 348n, 349, 408
tanımı, 80, 127-8, 130n
terimin kökeni, 77
ve eğretileme, 343, 347-9
ve idealleştirme, 191
ve otorite, 162
ve simge, 428n
ve yüceltme, 156, 416-7
"Bastırma" (Freud), 107, 130, 134n, 135, 137, 389
beden (anlamın ete kemiğe bürünmesi olarak), 332-3, 370
belirlenimcilik, 87
ben
bilinçdışı bölümler, 166
dış dünyayla ilişki, 165, 190, 237, 242, *ayrıca bkz.* gerçeklik-ben
id'le ilişki, 165-6, 168, 190, 199, 201, 222, 244, 261
üstbenle ilişki, 165-9, 190, 203, 222, 237, 243-5, 260-1, 262, 263n
ve bilinç, 165-6
ve egemenlik sorunu, 165-9, 190
ve yokluk, 324
ben dürtüleri, 118, 125-6, 230, 237-8, 255-6, 367, 407
Ayrıca bkz. korunma dürtüleri
ben ideali, 122, 166, 191-3, 261, 263, 419-20, 437-8; *ayrıca bkz.* ideal ben; idealleştirme
terimle ilgili tartışma, 193n
ve üstben, 166-7, 189, 200, 202
ben libidosu, 122, 164
ben ruhbilimi, 305, 307, 324, 396n
Ben ve İd (Freud), 19, 82, 145, 162, 165-6, 189, 190, 194, 197-8, 201, 203, 237, 243, 257-60, 262-3, 267-8, 278, 285-6, 291, 385-6, 409, 411, 417
Benassy, M., 425n
Benveniste, Emile, 343-4, 346, 350
Bernfeld, S., 76
bilim
bilgiye ve gerçekliğe giden tek yol (Freud), 76, 149-50, 208n, 235, 241-2, 282-3, 288-9
felsefi, 48
psikanalizin bilimsel statüsü, 75-6, 117n, 271-3, 300-27
ve dinsel dogma, 208
bilinç
Ben'den farkı, 164
dolaysız, 50, 60, 112, 243, 335, 365
erekbilimsel, 396-402
ikileşmesi (Hegel'deki anlamıyla), 68, 169, 399-412, 441, 445
mutsuz bilinç, 397, 400
sistem olarak (*B.*), 114-5, 136
vazgeçilmesi (elden çıkarma), 61, 66, 112n, 121n, 125-6, 327-8, 335, 339-40, 365-70, 378-9, 394-5, 397, 422
yanlış [bilinç], 43, 322, 433, 451
yeniden sahip çıkma, 50-3, 58-9, 60, 112n; 370, 423; *ayrıca bkz.* bilinçlenme/bilinçli duruma gelme süreci
ve değilleme, 274-6
ve dış algı, 84, 115, 165, 190, 237, 251
ve gerçeklik ilkesi, 236-7
ve zaman, 80n, 138-9, 274
bilinçdışı, *ayrıca bkz.* zamandışılık
belirgin özellikleri, 126-7, 138, 235-6, 341, 380-1
betimleme, 113-6
çıkarsama yoluyla bilinişi, 114-5, 126-8, 342n
dille ilişkisi, 27, 343-51, 389-90, 392
Freudcu/görüngübilimsel, 327-43
gerçekçiliği, 369, 371-8
gerçekliği, 342n, 370-8
ruhsallığı, 130
saf yürekli gerçekçiliği, 377
sistem olarak, 113-6, 126, 133, 136, 340-1, 366
türevleri yoluyla bilinişi, 133, 140-1
yok edilmesi olanaksız süreçleri, 103, 183, 197n, 381

ve id, 166, 197n
ve tin, 401-2
"Bilinçdışı" (Freud), 113, 115, 126-7, 135, 137, 140, 165, 198, 235, 328, 365, 381, 389
bilinçlenme/bilinçli duruma gelme süreci, 43, 108, 114, 116, 125-6, 139, 164-5, 340, 342, 352-3, 355-8, 366, 370-2, 377, 454-62
Hegel'deki anlamıyla, 394, 395-6, 399
bilinçlilik niteliği, 113, 115, 126-7, 366, 370-1
"Bir Paranoya Vakasının (*Dementia Paranoides*) Özyaşamöyküsel Anlatımı Üzerine Psikanalitik Notlar" (Freud), 212n
Bir Yanılsamanın Geleceği (Freud), 44, 208-9, 220, 222, 225, 264, 283-4, 288, 292, 384, 456
bireyoluş, 163, 170, 172, 179
birincil süreç, 79n, 81, 106-7, 109-10, 143, 146, 148, 248, 304-5, 307, 320-1, 341, 345, 351, 381-2
ve haz ilkesi, 230, 232, 234
ve sanrı, 83
boşinanç, 214; *ayrıca bkz.* canlıcılık; büyü
Bouvet, M., 407n
Brentano, Franz, 316, 330
Breuer, Josef, 74n, 78, 84-5, 91n, 97n, 171n, 251, 352n, 353n, 358, 359n
Bridgman, P. W., 307
Brown, Norman O., 392n
Brücke, Ernst, 76n, 85
Buch von Es, Das (Groddeck), 197n, 381
budunbilim, 105n, 181n, 187n, 241, 302, 350, 454, 457, 460
Bultmann, Rudolf, 17, 45, 326, 448, 453, 457
buyruk (Kantçı), 183, 386
büyü, 211-2, 215n, 241

canlıcılık, 210-4, 241, 308
Carnap, Rudolf, 130n, 133n, 310
Cassirer, Ernst, 22-5, 23n, 29, 31-2
Charcot, J. M., 85, 135
cinsel dürtüler, 86, 118, 164, 173, 175-6, 197, 230, 237, 239, 254-6, 407, 437; *ayrıca bkz.* Eros; libido
ve sapkınlık, 176-7
ve yüceltme, 175
cinsellik, 238, 258, 311
aşamaları, 175-7, 239, 248
çocuksu, 171n, 174-7, 178n, 415
hücrelerde, 278
insandaki anlamı (beden/edim), 333
otoerotik, 280
ölüme karşı, 254-6, 258
psikanalizdeki kavram, 355n
ruhsal yanı, 355n
tanrısallaştırılması, 455
yıkıcılık, cinselliğin hizmetinde, 260-1
ve bastırma, 156, 354
ve dil, 85n, 429n
ve ensest yasağı, 181, 265
ve fiziksel enerji, 86
ve kurumsallaşma, 177-89
ve simge, 147, 426-8, 429n
ve yüceltme, 414-6
Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme (Freud), 86, 117-8, 172, 175n, 181n, 203n, 238, 248, 257-8, 275n, 367, 412n, 414-5
cinsiyetsizleşme, 243, 262-3
Claudel, Paul, 450
Comte, August, 210
conatus (çaba), 52-3, 253-4, 272n, 390-4
Cordelia, 287
"Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories / Psikanalitik Kavram ve Kuramların Eleştirisi" (Skinner), 307n, 317n

çaba, *bkz. conatus*
çarpıtma, 91-4, 114, 130, 143, 147, 164, 322-3
çiftcinsellik, 200
çiftdeğerlilik, *bkz.* duygulanımsal çiftdeğerlilik
çocuğun erişkin tarafından baştan çıkarılması, 83, 96, 104-5, 110, 148, 157, 170-1, 458
Oidipus karmaşasında perde anı olarak, 105n, 171, 458
çoklu belirlenim
davranışçı açıdan, 320
davranışta, 303
düş içeriğinde, 94-5
Michelangelo'nun Musa'sı'nda, 154
Oidipus simgesinde, 439, 442
simgelerde, 30, 46, 100, 297-8, 422-31, 445-6, 462
ve aşırı yorum, 174n

Dalbiez, Roland, 12
Darwin, Charles, 185-7, 243, 368
davranışçı ruhbilim ve psikanaliz, 300, 307-8, 312, 315, 317-20
değer, Nietzsche'de, 43
değerli olma, 432-4, 445, 466-7

değilleme, 33, 82, 271-6, 344-5, 399, 403, 413
bastırmanın yerini alması, 274, 344-5
egemen olma, 250
ve gerçeklik sınaması, 274-5
ve ölüm dürtüsü, 275-6
"Değilleme" (Freud), 273-6
değişmezlik ilkesi, 74-81, 87-8, 107, 109, 135, 247-8, 277-9
haz ilkesinin eşdeğeri, 226-7, 277-9
ve ölüm dürtüsü, 277
deneysel yöntem, 85n
deneysel gerçekçilik 372-4, 377
Descartes, René, 42, 50, 51, 391
Descartes'çı Derindüşünmeler (Husserl), 328, 329n, 330, 363, 369
Descent of Man, The (Darwin), 185n
Deutschland (Heine), 266
Devlet (Plato), 187, 431-2
dışevlilik, 179n, 180, 184-5
Diatkine, R., 425n
Diels-Kranz, 30n
dikkat, 83-4
dil, *ayrıca bkz.* bilinçdışının dille ilişkisi; arzunun anlambilimi
bilgi verici, dile getirici, yol gösterici, 56, 58-9, 208
birlik sorunu, 17, 23-4, 30, 37, 45, 61
cinsel kökenine ilişkin varsayım, 428, 429n
diyalektik yönleri, 333-5
görüngübilimi, 333-5
olağan, 54-7, 100, 120, 319, 343, 350-1
simgesel mantıkta, 57
ve felsefe, 46, 49
ve inanç, 463-9
ve insan cinselliği, 176-7
ve simge, 20, 27, 29-30, 39-41
dil felsefesi, 17-8, 21, 24, 30
dil görüngübilimi, 333-5, 463-5
Dilthey, Wilhelm, 316, 326
din, 446-52; *ayrıca bkz.* din görüngübilimi; inanç; kutsal
arzunun yerine gelmesi olarak, 223-4
Freud'un yorumu ve eleştirisi, 105n, 205-25, 283-4, 384, 451-9, 463-4, 468-9
geçmişin yinelenmesi olarak, 455, 457-8
"halk için Platonizm", 42
insantürünün evrensel nevrozu olarak, 206-7, 214n, 220, 224, 283, 384, 453-5
karşılaştırmalı tarih, 17
oğul dinleri, 215-6, 456
ve avunma, 453-4, 457, 459, 466-8
ve bireysel Oidipus karmaşası, 208, 210, 215
ve haz ilkesi, 241
ve inanç, 205, 207, 452, 467
ve tarihsel ve kolektif Oidipus karmaşası, 208, 210, 215-9, 225
din görüngübilimi, 20, 26, 38-40, 60, 142, 448
doğrulama, 40
ve psikanaliz, 49-50
ve tin görüngübilimi, 448-9
Dionysos, 43, 469
direnç, 86-7, 131n, 310
karşı mücadele (analiz), 353, 355-60
doğrulama (sağlama)
mantıksal olguculukta, 40
psikanalizde, 301-2, 308, 314, 325-6
Dora vakası, 196
doyum, 81, 280-1, 454
Hegel'deki anlamıyla, 403-4, 406-7, 410, 413
ikamesi olarak din, 453
ikamesi olarak düşler, 426
ikamesi olarak sanat, 150, 154, 289-91, 443
dunamis, *bkz.* iktidar
duygu
alanları, 466
karma yapısı, 431-2
sıralıoluşu, 463
duygulanım yükü, 134-6, 139, 375
duygulanımsal bulaşma, 195-6
duygulanımsal çiftdeğerlilik, 182-3, 187-8, 193, 267-8, 384-5
çocukta babaya karşı, 185, 198
ilkel topluluklarda, 179, 183, 185-6
ve ahlak, 183n
ve din, 215-6
ve yansıtma, 182n, 213-4, 215n
duygusal boşalma yöntemi, 85, 87, 352n, 353n, 358, 359n
dürtü
çözüşme, 258-61, 263, 276
kaynaşma, 258-60
dürtü sunumları (ruhsal), 111-2, 127-40, 143, 158, 228, 238, 322-3, 341, 345, 347, 349, 370-1, 374-5, 381, 389, 391-2
bilinçdışı, 381
deneysel gerçekçiliği, 372-5, 377
duygulanım, 128-30, 134-40, 343, 389, 392
ölüm dürtüsüyle ilgili, 246, 250, 256-9, 266-8, 273, 276, 387

temsiller, 128-30, 134-40, 370-1
"Dürtüler ve Gelgitleri" (Freud), 117-8, 120, 122, 258, 367
düş çalışması, 86, 90-100, 106, 108-9, 114, 130, 146-8, 150-4, 192, 311, 342, 350, 382
"Düş Kuramına Metapsikolojik Ek" (Freud), 111, 236
düşler
anlamlı üretimler olarak, 90-2, 146
Aristoteles'in yaptığı tanım, 102-3
arzunun yerine gelmesi olarak, 89, 91-2, 323
kültürel üretim modeli olarak, 143-4, 146-8, 158-9
sanrısal özelliği, 89n
ve dil, 27-8
ve mitos, 19
ve Oidipus karmaşası, 173-4
ve sanatsal yaratıcılık, 158-9
ve simgeler, 27, 99-101, 425-8, 431
ve şiir, 151
ve yorum, 20-1
düşlerin yorumlanması
simge yöntemi, 97-8, 100-1
şifre yöntemi, 97-8, 100, 148
Düşlerin Yorumu (Freud), 18-21, 35, 72, 75, 77, 81, 89-112, 114, 118, 130, 133, 139, 143, 147-9, 151, 172-4, 176, 198, 211, 232-6, 248, 322-3, 336, 347, 379-80, 382, 388, 425-6, 429, 438, 458
düşüncenin tümgüçlülüğü, yansıtma, 182n, 211-4, 216, 241
düzdeğişmece, ve yer değiştirme, 347, 351n

edilgen oluşum (Husserl), 331-2, 341-2, 367
efendi-köle ilişkisi, 165, 190, 337, 397, 399, 404, 409, 441; *ayrıca bkz.* egemenlik: iktidar
analitik aktarımda, 406-7
egemenlik, *ayrıca bkz.* efendi-köle ilişkisi; iktidar
ben sorunsalı olarak, 165-8, 189-90, 199, 243-4
dürtü olarak, 250
eğretileme, 56, 347n
ve bastırma, 343, 347-50
ve simgecilik, 430n
El Hariri, 271n
elektroterapi, 85
eleştirel yorum, *ayrıca bkz.* yorum
Kutsal Kitap'la ilgili, 17, 34-5, 460, 464
tanımı, 21, 36-7
ve mitos, 49
ve yorumbilgisi, 21
Eliade, Mircea, 26, 38-40, 448, 453, 462
Ellis, Albert, 307n, 308n, 309n
Ellis, Havelock, 99, 458n
Empedokles, 226, 456
endişe
dinle ilişkisi, 209, 466
nesne endişesi, 38-9, 330
ve ahlak, 420
ve bastırılmışın geri dönüşü, 457
ve kurum, 386
ve suçluluğun aşılması, 465
ve tabu, 386
enerjinin sakınımı ilkesi, 76
Engels, Friedrich, 78n
ensest
dürtüsünün evrenselliği, 174, 439
kaygısı, 181
nevrozdaki ensest nitelikli çekirdek, 181, 239-40, 385
Oidipus karmaşasının ön varsayımı, 175
yasağı, 170, 172, 178-80, 188, 195, 202, 221, 265
"Entstehung der Hermeneutik, Die" (Dilthey), 463-4
epifenomenizm, 80
Epiktetos, 405
epokhe
Husserl'de, 40, 113, 116n, 339; *ayrıca bkz.* görüngübilimsel indirgeme
din görüngübiliminde, 39
psikanalizde, 245
tersine çevrilmiş, 113, 116-7, 126, 336; *ayrıca bkz.* bilinç[ten] vazgeçilmesi
Erikson, Erik, 306n, 411n
erkek kardeşler arası antlaşma, 163, 185n, 188-9, 215, 456
Ermiş Anna, 155
erojen bölgeler, 415-6, 419
Eros, 52, 68, 78n, 88, 145, 203-4, 220, 227-31, 247, 254-6, 257n, 259, 264, 266-70, 272, 276, 278-9, 281-2, 284-5, 291-3, 309, 388, 436; *ayrıca bkz.* Libido; yaşam dürtüsü; cinsel dürtüler
Platon geleneğinde, 52
ve gerçeklik, 469
ve gerçeklik ilkesi, 281-2, 284-5
ve tanrı, 456-7
eskatologya [son erekbilimi], 447-50
eskaton [sonul], 448, 450, 462

estetik baştan çıkartma, 149-50, 152, 205, 289-91, 443; *ayrıca bkz.* önhaz, özendirme primi
eşcinsellik, 155, 157, 212n, 214n, 410, 437
eşduyum, 195-6
Etika (Spinoza), 44, 244, 253n, 390, 467n
eylemsizlik ilkesi, 78-81
Eyüp peygamber, 457, 467
Ezakiel, 218

Faust, 292, 468
fazla yatırım, 108-9, 138-9, 143, 252, 389
Fechner, G. T., 76n, 77, 84, 104n, 153, 226
Feigl, Herbert, 307n
Ferenczi, S., 99n, 120, 184, 185n, 215n
Feuerbach, Ludwig, 451
Fısıh [Hamursuz], 219
Fichte, J., 50-2
Fink, E., 329
fizyoloji, 315
Flechsig, Schreber'in doktoru, 212n, 213n
Flew, Antony, 307n, 313n, 314-6
Fliess, Wilhelm, 74n, 171n, 200, 232n
Flugel, J.-C., 12, 396n
fort-da örneği, 249, 250, 258, 273, 275, 334-5
Fragmente der Vorsokratiker, Die (Diels-Kranz), 30n
Frazer, J. G., 180, 182, 184-6, 195, 211
Frenkel-Brunswik, Else, 303n, 307n
Freud, Sigmund
  bilinemezcilik, 205, 208, 464, 468
  ilgi alanlarının genişliği, 149
  ilk hedef olarak felsefe, 88, 144-5, 149, 272
  kendi kendisini analizi (otoanalizi), 170-2, 179, 195
  kendi Oidipus karmaşası, 171n
  kültür kötümserliği, 148, 176
  Musa'yla olan belirsiz ilişkisi, 154-5
Freudcu kuramın işlemsel kavramları, 405-6, 408-9, 421
Freudcu yerbetimin "karşı-görüngübilimi", 113-7, 366-7, 381
Freud's Concept of Repression and Defense / Freud'un "Bastırma" ve "Savunma" Kavramları (Madison), 130n, 309-11
Fromm, Erich, 11

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel / Hegel'in "Tinin Görüngübilimi"nde Oluşum ve Yapı (Hyppolite), 399-400
gerçeklik, 44, 80n, 281-93
  "belirtisi", 82-4, 109, 165, 240, 375-6
  çiftanlamlılığı, 55
  eğitimi, 76, 283, 289, 446
  iki derece (düşünsel ve bilimsel), 84
  korkusu, 222
  psikanalitik kavramları, 79n, 184n, 230-45, 306, 323-4, 468-9
  sanat yapıtının, 161
  şizofrenin kayıtsızlığı, 121
  yalnızca bilim yoluyla bilinmesi, 76, 149-50, 208n, 235-6, 241-2, 288-9
  zorunluluk ile bağlaşıklığı, 242
  ve aşkın mantık, 58
  ve bilinç, 42, 44, 235-7, 282
  ve dinsel inanç, 39, 206, 208-10, 216
  ve sahte *cogito*, 243n
  ve simge, 23-4, 26, 98
gerçeklik-ben, 239-41, 275
gerçeklik ilkesi, 44, 68, 88, 110, 150, 163, 211, 227, 248-52, 270, 281-5, 468-9
  ve ben'in iktisadi görevi, 230-1, 242-5
  ve bilinç, 235-7
  ve haz ilkesi, 150, 230-45, 289-93
  ve ikincil süreç, 230, 231-7
  ve kurumsallaşma, 184n
  ve nesne seçimi, 230, 237-42
  ve sanat, 289-90
gerçeklik sınaması, 79, 80n, 81-2, 108, 123, 233, 235-6
  uyarla(n)madan farklı oluşu, 323
  yasta, 123, 193
  ve değilleme, 274-6
gerçeküstücülük, 444-5
gerileme, 143, 146-7, 213n, 288, 420, 457
  biçimsel, 95-6, 103, 146, 379-80, 458
  yerbetimsel, 96, 103-4, 106-7, 146, 148, 234, 236-7, 379-80
  zamansal, 92, 103, 106, 146, 148, 379-80
  ve ilerleme, 109, 148, 159-60, 379, 420-1, 444-5, 459
  ve yüceltme, 198-9
Gill, Merton, 303n
Goethe, Johann Wolfgang, 88, 149, 159, 226, 250, 272
Gogh, Vincent van, 434
Golden Bough, The / *Altın Dal* (Frazer), 182
görev patolojisi (Freud), 168, 385
görüngübilim, Husserl'ci, 17, 327-32; *ayrıca bkz.* dil görüngübilimi, din görüngübilimi

görüngübilimsel indirgeme, *bkz.* indirgeme, görüngübilimsel
gösteren ve gösterilen, 40, 158, 311, 347, 349-50
  terimlerin açıklaması, 24
gösterge
  dilsel, 24-5, 334-5
  ve simge, 23-5, 40, 55-6, 423
Gradiva (Jensen), 98, 150
Green, A., 319n, 361n
Gressot, M., 319n
Grillparzer, Franz, 171n
Groddeck, Georg, 197n, 381
Grunberger, B., 352n, 407n
Grup Psikolojisi ve Ben'in Analizi (Freud), 19n, 163, 181, 194, 199, 255, 266, 410, 436-8
güç istenci, 36, 43-4, 61, 92, 272n
"güç sahibi" (van der Leeuw), 39
güdü ile neden, *bkz.* neden/güdü karşılaştırması

hadım edilme korkusu, 176, 184n, 202, 215n, 263, 280, 286, 311, 387, 409, 420
Haeckel, Ernst, 304
Hamburg, C., 24n
Hamlet (Shakespeare), 19, 101, 172, 269, 292, 354, 424, 444, 469
Hamursuz, *bkz.* Fısıh
Hansa Birliği, 286
Hartmann, E. von, 381
Hartmann, Heinz, 301n, 303n, 306n, 307, 317n, 318n, 319n, 320n, 432n
hastalığın ikincil yararları, 357, 454
hayvan korkusu, çocuklukta, 184-6, 210, 215n, 461
haz-ben, 120, 239-41, 275, 367
haz ilkesi, 68, 75, 78n, 80-2, 108-10, 126, 135, 139, 150, 163, 204, 226-8, 270, 275-80, 381, 384, 387, 403, 415, 468
  Hegelci çerçevede, 403
  "yanlış bilinç" olarak, 322
  ve değişmezlik ilkesi, 75-6, 109, 135, 226-7, 247, 277-9, 304, 322, 403
  ve gerçeklik ilkesi, 150, 163, 217, 227, 230-45, 289-93, 304, 322, 403
  ve hoşnutsuzluk, 80-1, 108-10, 117-8, 135, 139, 162-3, 236, 248-9
  ve ölüm dürtüsü, 246-53, 277-9
Haz İlkesinin Ötesinde (Freud), 19, 77, 132n, 145, 152, 203, 226-8, 230, 246-7, 257-8, 260, 269, 271, 275, 277, 279, 292, 334, 388
haz kazanımı, *bkz.* önhaz, özendirme primi
Hegel, G. W. F., 67, 169, 177, 188-9, 276, 336-7, 364, 374, 386, 395-412, 422, 446, 448
  bilincin ikileşmesi, 68, 169, 399-412, 441, 445
  efendi-köle diyalektiği, 177, 337, 399
  mutlak bilgi, 329, 337, 448-50
  tinin figürleri, 396-402, 434
  ve dil, 333-4
Heidegger, Martin, 17, 42
Heine, H., 284
Helmholtz, Hermann von, 76, 88, 226
Herakleitos, 29
Herbart, J. F., 76-7, 89
Hesiodos, 460
Hesnard, A., 360, 361n, 465n
Hıristiyanlık, 35, 47, 215, 218, 455
hipnoz, 114, 352n, 353n, 356
histeri, 85-6, 86n, 97n, 114, 130n, 135, 171n, 172, 196, 213n, 233n
Histeri Üzerine Çalışmalar (Breuer ve Freud), 75n, 91n, 97n, 100n, 130n, 251, 352n
histerik bellek yitimi, 130n
histerik felç, 85
Histoire comparée des religions/Karşılaştırmalı Dinler Tarihi (Eliade), 462
Hitler, Adolf, 293n
Hobbes, Thomas, 189
Hook, Sidney, 301n, 303n, 318n, 319n
Horney, Karen, 11
Hosea, 218, 456
hoşnutsuzluk, 76, 80-4, 107-8, 268, 280-1
  ve değişmezlik ilkesi, 81, 107, 109, 135
  ve haz, 80-1, 108-10, 117-8, 135, 139, 162-3, 236, 248-9
  ve insanın eğitilmesi, 248
  ve libidonun eğitimden kaçması, 238
  ve uyarılma miktarı, 247, 279
  ve yineleme zorlanması, 249-51, 277
Huber, W., 320n
Hukuk Felsefesinin İlkeleri (Hegel), 374, 434
Humboldt, W. von, 333
Hume, David, 112n, 305
humor, 290-1, 443
Hunter, Walter S., 321
Husserl, Edmund, 17, 52n, 316, 327-31, 336-7, 363-4, 369
  edilgen oluşum, 331-2, 341, 367
  epokhe, 40, 116-7, 116n, 339
  görüngübilimsel indirgeme, 116, 327, 364

hyle, 436, 460
tortu, 100
yerine getirme, 40, 93
yönelmişlik, 329-30
hyle, *bkz.* maddesel
Hyppolite, J., 337n, 399, 400

Ideen I (Husserl), 329
"Inconscient, une étude psychanalytique, L'" (Laplanche & Leclaire), 340n, 342n, 347-8
Irma'ya iğne yapma düşü, 85n, 345n

İbrahim, Hz., 220
İbrani edebiyatı, 460
İbraniler, 461
içe yansıtma, 120, 182n, 190, 194, 197-8, 208, 210, 213, 228, 275, 411, 418, 461; *ayrıca bkz.* idealleştirme, otorite
id
ben'le olan ilişkisi, 166, 190, 199-201, 222, 243-4, 261, 377
gerçekliği, 373-4, 377-8
iç savaşı, 259
terimin kökeni, 197n, 381-2
üstbenle olan ilişkisi, 168, 198, 201-2, 243-4, 260-2, 385-7, 418
zamandışılığı, 197n, 381-2
ve bilinçdışı, 166, 197n, 377-8
ideal ben, 122n, 193, 386, 419-20; *ayrıca bkz.* ben ideali
terimle ilgili tartışma, 192-3
idealler in oluşumu, *bkz.* idealleştirme
idealleştirme, 162, 168, 191, 386; *ayrıca bkz.* ideal ben
narsizmdeki kökleri, 122, 191-4, 419-20
üstbenin oluşumunda, 192, 194
ve dinsel inanç, 208
ve yüceltme, 122-3, 192, 194, 417-21
idoller (putlar), 60, 149, 205, 209, 240, 242, 245, 452, 462, 467, 469
ve simgeler, 37, 469
ihtiyaç, arzudan / istekten farkı, 322-3, 324, 347, 407
ikincil düzeltme, 108, 146, 214
ikincil süreç, 78, 79n, 81-3, 107-10, 148, 304-5; *ayrıca bkz.* gerçeklik sınaması
gecikmeli olarak, 109-10, 382-3
ve gerçeklik ilkesi, 230, 232-7
İknaton (Firavun), 217-8, 456
iktidar, 432-7, 445, 466
dunamis (Platon), 434
ilk günah, 215
"İlk İletişim" (Breuer ve Freud), 74n, 85, 97n, 130n
ilkel topluluk, 185, 187
ilksel sahne, 96, 148, 171n, 179, 386, 458, 460-1, 463, 465
"İlksel Sözcüklerin Zıt Anlamları" (Freud), 97n, 344
imago, 345
imgelem, 27, 44, 458-60, 469
inanç (dinsel), 38, 205-9, 298, 446-52, 456
sevgi *kerygma*'sı olarak, 457
ve dil, 463-9
ve din, 205, 208, 450-2, 466-7
ve Hegel'de mutlak bilgi, 448-50
ve idealleştirme, 208
indirgeme, görüngübilimsel, 116, 329-30, 333, 338, 364
indirgemeci yorumbilgisi, *bkz.* yorum, yanılsamanın azaltılması olarak
interpretatio naturae, 35
İokaste, 173, 323n, 439, 441
İon (Platon), 443
İsa, 47, 187n, 215, 219, 220, 455
İshak, 220
istenç poetikası, 447
İstenç ve Temsil Olarak Dünya (Schopenhauer), 390
işlemsel (izlekselden farkı), 329-30, 336-7
iştah (Leibniz'ci), 272n, 371, 391-3

Jackson, Hughlings, 85n, 106n, 153, 259, 416
Janet, Pierre, 231
Jensen, Wilhelm, 98, 150
Jerusalem, W., 83
Jones, Ernest, 74n, 76, 81n, 83n, 85n, 86n, 87n, 88n, 105n, 171n, 231n, 232n, 287, 428n, 429n, 430n
Jung, C. G., 11, 99n, 160, 181n, 353n, 429n, 430n

Kant, Immanuel, 32n, 46, 50-2, 112, 165, 305, 372, 432, 449
antitez, 401
arzu patolojisi, 168, 385
aşkınsal estetik, 165
"aşkınsal" tümdengelim, 326
aşkınsal yanılsama, 451
aşkınsalcılık, 23, 36, 58
beğeni yargısı, 443
buyruk, 183, 386
deneysel gerçekçilik ve aşkınsal idealizm, 373

dış algı(lama), 115, 165, 375
kendinden etkilenme, 200
kendini bilmek, 51
kökten kötülük, 465
sınır, 160
uygulamalı felsefe - eleştirel felsefe, 51
yararlı olan[la ilgili eleştirisi], 240
yükümlülüğün önsel yapısı, 167
karşı yatırım, karşı zihinsel enerji yatırımı, 130n, 132n, 138, 143, 252, 305, 310, 321, 349
kaygı, 86, 132-3n, 135-7, 183, 252
kaynaşma, dürtüler, *bkz.* dürtü
kefaret, 466
kerygma, 447, 449, 457
ketlenme, 81-3, 107, 234; *ayrıca bkz.* karşı yatırım
Leonardo'nun yaşamında ve yapıtında, 155-6
ve gerçeklik sınaması, 81-2
khora (Platon), 382
Kierkegaard Soren, 182, 386, 467
kilise, 35, 437
kişilik ruhbilimi, 396n
Klein, Melanie, 11-2
Koch, Sigmund, 303n, 318n, 319n
kokainle ilgili bölüm, 85n
Komik und Humor (Lipps), 153
konuşma bozukluğu, 85
Konvetz, N. R., 303n
Kopernik, N., 23, 243, 368
korunma dürtüleri, 118, 120, 223, 248, 251n, 269; *ayrıca bkz.* ben dürtüleri
koşutçuluk, 80
Köhler, Wolfgang, 321
köken mitosları, 46-8, 455-7
köle istenci, 26, 30, 465-6
kötü niyet, 244
Kötülüğün Simgeseli (Ricoeur), 12, 38, 45, 54
Kral Lear (Shakespeare), 287-8
Kral Oidipus (Sophokles), 19, 101, 159, 172-4, 431, 438-40, 442-4
Kreon, 440
Kris, Ernst, 74n, 76, 78n, 82n, 86n, 303n, 315n
Krisis (Husserl), 329
Kristof Kolomb, 314
Kroeber, A. L., 187n
Kubie, L., 303n
kurban sunumu, 185
kurumsallaşma, 179-84, 184n, 187-9; *ayrıca bkz.* otorite
kusursuzluk içgüdüsü, 254
kuşkuculuk, 398
kutsal, 20-1, 36, 38-9, 41, 44, 60-1, 66, 142, 443 *ayrıca bkz.* inanç; din görüngübilimi
dönüşlü düşüncenin ufku olarak, 448, 450-2
uzlaşma olarak, 449
ve simge, 25-6, 40, 449, 462-3
Kutsal Kitap, 34-5, 218, 452n, 460
kutsama ayini, 216, 455
Küçük Hans vakası, 184-5, 210, 215n, 311
Külkedisi, 287
kültüralizm, 325
kültürün psikanalitik yorumu
düşler kuramı ve nevrozla örnekseme yoluyla, 142-61, 173, 179, 181-2, 186, 206, 224-5, 228-9, 271
sınırları, 142-4, 160
ve oluşumsal açıklama, 163, 169-71, 178

Lacan, Jacques, 12, 319n, 343, 349n, 352n, 368n, 392n, 425n
Lagache, D., 319n, 352n, 368n
Laios, Teb Kralı, 173, 323n, 441
Laplanche, J., 340n, 342n, 347, 350n, 411n, 425n, 460n
Le Bon, Gustave, 195, 437
Leclaire, 340n, 342n, 347, 350n
Lee, Roy S., 465n
Leenhardt, Maurice, 26, 38
Leeuw, Gerardus van der, 26, 38, 39, 448, 453
Leibniz, G., 18, 128n, 390-2
iştah kavramı, 272n, 371, 391-3
Leonardo da Vinci, *bkz.* Vinci, Leonardo da
Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı (Freud), 150, 153-60, 216, 275, 284, 291-2, 455, 458-9, 467-9
Levey, Harry B., 414n, 416n
Lévi-Strauss, Claude, 187n, 441n
Lévy-Valensi, E. Amado, 352n
Lewin, Kurt, 305-6, 316, 318n
libido, 75, 87, 92, 119, 121-3, 125-6, 134, 144-5, 148, 155-6, 164-5, 191, 193-6, 199, 201-3, 237 vd.; *ayrıca bkz.* Eros; cinsel dürtüler
aşamaları, 175-7, 239-41, 248-9, 260, 332, 435-6
iki ayrı kavram, 271
yerini Eros'un alması, 203-4, 247, 254-5
Lichtheim, Ludwig, 85n

Lipps, Theodor, 153, 195
Locke, John, 112n
Loewenstein, Rudolph, 303n
Lorenz, Konrad, 78n
Low, Barbara, 277-8
Lubac, Henri de, 35n
Luquet, P., 443n
Luther, Martin, 26, 386

Macdonald, Margaret, 313n
MacIntyre, A. C., 76n, 78n, 80n
maddesel (*hylétique*)
  duygulanımda, 436
  imgelemde, 460
  simgelerde, 443-4
Madison, Peter, 80n, 130n, 309-11
Malebranche, Nicholas, 51
Malinowski, B., 187n
mantıksal olguculuk ve doğrulama, 40
Marcus Aurelius, 405
Marcuse, Herbert, 12, 392n, 396n
Marcuse, Ludwig, 209n
Marduk, 47
Marx, Karl, 29, 41-3, 61, 65-6, 142, 451
  iktisadi yabancılaşma, 165, 433
  tarih öncesi, 176
Mayer, Robert, 76
mazoşizm, 119-20, 129, 387, 407; *ayrıca bkz.* yıkıcılık
  ahlaki, 261-2, 387
  birincil, 119n, 143, 258, 260
  erojen, 259-61
  ve ölüm dürtüsü, 257, 259-60
"Mazoşizmin İktisadi Sorunu" (Freud), 259, 261-2, 277, 279, 387
Mefistofeles, 267
Mekânın Poetikası (Bachelard), 27-8
melankoli, 87n, 123, 193-4, 197, 214, 261-2
Merleau-Ponty, Maurice, 327, 332, 343, 360
Mesih, 47
metafizik, 368, 382, 451-2
Metafizik (Aristoteles), 33-4
Metapsikoloji Yazıları (Freud), 19, 67, 74-7, 93, 103, 111-41, 176, 235, 238, 322-3, 380, 413
Meyerson, I., 89n
Meynert, Theodor, 76n, 81n, 232
Michelangelo, 155, 444, 464
Michelangelo'nun Musa'sı (Freud), 19n, 150, 153-4, 157, 159, 217
mitoloji olarak Freudcu dürtü öğretisi, 128, 271-2, 324
mitolojiden arın(dır)ma, 451, 458
mitos
  önemi, 469
  yönelmişlik, 460-1, 465-6
  ve dil, 17
  ve din, 20, 241
  ve düşler, 19, 26-7, 427-9
  ve felsefi düşünce, 45-9
  ve simge, 26-8, 427-9, 469
  ve yorum, 49, 460-1
Moiralar (Yazgı), 287-8
Mona Lisa, 155, 157-8, 161, 459, 461
monad, 391
Monadoloji (Leibniz), 391-2
Morgan, L. H., 180n
"Multatuli" (E. D. Dekker), 284
Musa, 154-5, 455
  Mısırlı olarak, 217, 456
  öldürülüşü, 105n, 218-9, 225
Musa ve Tektanrıcılık (Freud), 206, 210, 216-8, 224-5, 384, 388, 453-4, 456, 464
Mut (Mısır tanrıçası), 157, 455
mutlak bilgi, 329, 337, 448-50
mutsuz bilinç, 397, 400

Nabert, Jean, 51, 449
Nacht, S., 319n, 352n, 425n
Nagel, Ernest, 301, 310, 325
Narsizm, 121-4, 122n
  birincil, 119-21, 143, 199, 242-3, 383, 418, 420
  hakikate karşı direniş olarak, 243, 368-9
  idealleştirme kaynağı, 419-20
  ikincil, 243
  yaralanması, 169, 369-70, 372
  ve canlıcılık, 210-3
  ve gerçek *cogito*, 66
  ve sahte *cogito*, 191n, 367-8, 383
  ve üstben oluşumu, 191-203
"Narsizm Üzerine" (Freud), 121, 123, 191-2, 196-7, 201, 226, 367n, 386, 417, 419
Naturphilosophie, 76, 88, 270, 272
neden/güdü karşılaştırması, 313-6
Neden Savaş? (Freud), 172
nefret, 120, 193, 197, 212n, 242, 262, 266, 420, 432, 453, 457
nevroz
  cinsel nedenbilgisi, 85, 87
  ensest nitelikli çekirdek, 240, 385
  sapkınlıkla zıtlığı; 416
Newton, Isaac, 23, 57
nicel varsayım (kuram), 74-5, 77, 87, 117, 226-7, 247

nicelik, 75-87, 118, 134-5, 137, 259, 279, 389
Nietzsche, Friedrich, 29, 36, 41-4, 65-6, 142, 146, 169, 182, 197n, 285, 293, 380-1, 386, 390, 451
  ahlak soykütüğü, 43, 419
  Auslegung kavramı, 36
  bengidönüş, 231
  güç istenci, 61, 272n
  tehlike kavramı, 79n
  zayıflık kavramı, 165-6
Nirvana ilkesi, 78n, 278-9, 281n
nitelik, 79-83, 108, 117, 234
Nodet, C., 465n
noematik denklik, 38
noetik yönelim, 38

Odier, C., 465n
Oeuvre de Freud, L' / Freud'un Yapıtı (Hesnard), 360
Oidipus karmaşası, 163, 170-81, 183-4, 186, 190-1, 239-40, 245, 268, 311, 322, 324, 336, 385, 387, 407, 439, 454, 458; *ayrıca bkz.* baba karmaşası
  baştan çıkarma kuramının tersine çevrilmesi, 458
  çözülmesi, 131n, 176, 191, 201-3, 417-9, 442
  kadında, 203n
  kökeni, 195
  tarihsel ve kolektif, 179-90, 210, 215-20, 225, 268, 454
  üstbenle ilişkisi, 189, 194, 201-3, 385
  ve din, 208, 210, 215-20, 224-5
  ve gözlem dili, 311
  ve idealleştirme, 194
  ve özdeşleşme, 194-6, 199-202, 410, 412-3, 418
  ve özneler arasılık, 336
  ve yüceltme, 194, 417-8
"Oidipus Karmaşasının Çözülmesi" (Freud), 201-3, 263, 387
olumsuzluk, *bkz.* değilleme
"Operational Reformulation of Some of the Basic Principles of Psychoanalysis, An / Psikanalizin Bazı Temel İlkelerinin İşlemsel Açıdan Yeniden Oluşturulması" (A. Ellis), 308n, 309n
ordu, 437
Oresteia (Aiskhylos), 188
Orfeus edebiyatı, 460
Origenes, 430n
ortaçağ, 35
ortaklaşa yönelinen, 328-9, 335, 341
otorite, 169-70, 180, 182-3, 190, 192, 198, 203, 208, 280, 386, 409, 418-9, 437; *ayrıca bkz.* kurumsallaşma; içe yansıtma
  ve arzu, 163, 190
  ve bastırma, 162
Otto, Rudolf, 39
oyun, 443
  Ayrıca bkz. *fort-da* örneği, 249-50, 258, 273, 275, 334-5
  çocuklarda, 273, 275-6
  ve sanatsal yaratıcılık, 151, 289-90
  ve yokluğa egemen olmak, 249-50

öğrenme kuramı, 304, 307, 309
ölüm, *ayrıca bkz.* ölüm dürtüsü; Thanatos
  kabullenme, 282-3, 285-8, 291-3
  kaygısı, 280, 286
  korkusu, 227, 285-6, 404
  "üçüncü kadın"da simgeleşen, 287-8
ölüm dürtüsü, 75, 78n, 88, 145, 148, 203-4, 220, 222, 226-30, 244-69, 291, 387-8, 401
  sorunları, 271-4, 276
  ve değilleme, 275-6
  ve değişmezlik ilkesi, 277
  ve haz ilkesi, 247-53, 276-8
  ve mazoşizm, 257-9, 387-8
  ve sadizm, 257-9, 260-3
  ve üstben, 260-3
  ve yıkıcılık, 246, 258-61, 262-3, 273
  ve yineleme zorlanması, 246-54, 257-8, 271, 273, 277
ölümsüzlük inancı, 286
önhaz, 152-3, 289, 443
örnekseme
  dinsel simgecilikte, 40
  eleştirel yorumda, 36
  varlık örneksemesi, 28
  ve simge, 25, 28-30, 35, 40-1, 49
öykünme (Lipps), 195-6
özdeşleşme, 60, 121-2, 124, 168-70, 181, 186, 196, 243, 386-7, 399, 461
  benzeme arzusu, 193, 195, 201, 410
  melankolide, 193-4
  narsistik, 124, 194, 196
  nesnenin yitirilmesine tepki olarak, 193
  sahip olma arzusu, 176, 193, 196, 201, 410
  ve Freudculuğun örtük erekselliği, 409-13
  ve Oidipus karmaşası, 194-5, 197, 199-202, 407, 410, 412

ve üstbenin oluşması, 191-202
ve yüceltme, 194, 417-21
özendirme primi, 289, 443-4; *ayrıca bkz.* önhaz
özgürlük, 52, 110, 123, 340, 383, 393, 405, 439, 446, 466
özne-nesne ilişkisi, 117, 119
özneler arasılık, 67, 81, 144, 233, 239, 280, 324, 335-8, 351, 360, 376, 378, 400, 406-9

Papa, 154-5
paranoya, 453
ve yansıtma, 212-4
Paris'in Yargısı, 287
Pasche, F., 382n
Paulus, Aziz, 182, 219, 386, 450
Pelagius, 26
penis, 435-6
anne penisi (çocuksu kuram), 157, 455
Peters, Richard, 313n, 315n, 316n
Phaidon (Platon), 466
Philebos (Platon), 281
Philip, H. L., 206n
Philippe'in gördüğü düşün analizi, 347n, 349n, 350n
Philosophie der symbolischen Formen / Simgesel Biçimler Felsefesi (Cassirer), 22
Philosophy and Analysis / Felsefe ve Analiz (yay. haz. Macdonald), 314, 316
Piaget, Jean, 318n
Piron, H., 320n
Platon, 34, 187, 272, 285, 335, 362, 369, 382, 389, 430n, 434, 443, 466
adaletsizlik, 465
bilim (*episteme*), 48
duygusal boşalma, 289
Eros, 52, 267, 456
felsefede mitosun yeri, 48
haz diyalektiği, 281
poetika ile erotikanın birliği, 159
yürek (*thumos*), 431-2
Platoncu gelenek, 28-9, 36
Politzer, G., 342, 376n
Pontalis, J. B., 361n, 425n, 460n
Popper, Karl, 316
Problème de l'être chez Aristote, Le / Aristoteles'te Varlık Sorunu (Aubenque), 32n
"Proje" ("Bilimsel Bir Ruhbilim Projesi") (Freud), 74-87, 89-90, 95, 105-11, 117, 135, 139, 143, 165, 198, 232-5, 247-8, 251, 272, 280, 336
Prometheus, 46, 440
"Psikanalitik Tedavinin Yeni Yolları" (Freud), 360n
psikanalitik teknik, 339-44, 351-61, 392
psikanalitik yorumun tarihsel anlayışla karşılaştırılması, 316, 325-6
"Psikanalizde Bilinçdışı Kavramı Üzerine Bazı Gözlemler" (Freud), 111n, 113-4
psikanalizde olgular, 312, 317-8
psikanalizde ölçme, 318n
"Psikanalize Giden Yoldaki Bir Güçlük" (Freud), 166, 243, 368
Psikanalize Giriş Dersleri (Freud), 143, 425-6
Psikanalizin Doğuşu (Freud), 164n, 171n
psikanalizin "işlemselci" yeniden anlatımları, 302, 307-13, 318-9
Psikanalizin Özeti (Freud), 309
Psike (Apelius), 287
psikoz, 81n, 83n, 213n, 232, 236
Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy / Psikanaliz, Bilimsel Yöntem ve Felsefe (yay. haz. Sidney Hook), 301
Pumpian-Mindlin, E., 303n
putlar, *bkz.* idoller

Racamier, P. C., 368n
Rank, Otto, 99n, 194, 218, 427, 428n, 460
Rapaport, David, 303, 304n, 305n, 306n, 318n, 320-2
Ravaisson, 446
"Réflexions sur une problématique husserlienne/Husserl'in Ele Aldığı Bir Sorunsal Üzerine Düşünceler" (De Waelhens), 337
Religion of the Semites / Semitlerin Dini (Robertson Smith), 185
"Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne/Freud'un Yaptığı Keşifte Dilin İşlevi Üzerine" (Benveniste), 344
resimli bilmece, 91n
Ricoeur, Paul, 89n, 112n, 197n, 374n, 431n, 446n, 447n
Rieff, Philip, 12, 396n
Robert, Marthe, 396n
Rousseau, Jean Jacques, 189
Rönesans, 35
felsefesi, 231
röntgencilik, 119, 129, 407, 416
ruhlara inanç, 182n, 210-4, 220; *ayrıca bkz.* canlıcılık
ruhsal aygıt, 67-8, 74-82, 89, 102-10, 118, 226-7, 230-7, 247, 251, 272, 277-

8, 282, 365
tekbenciliği, 67, 144, 280, 336, 406, 408-9, 413
"Ruhsal İşleyişin İki İlkesi Konulu Anlatımlar" (Freud), 230-2, 234-5, 238-41, 282, 289; *ayrıca bkz.* özendirme primi
ruhsal sistemler arası engel, 114, 127-8, 139, 198n, 340-1, 348-50, 357; *ayrıca bkz.* sansür; bastırma
Ryle, Gilbert, 308, 316n

Sachs, H., 428n
sadizm, 119, 124, 129, 203-4, 388, 407
çeşitli anlamları, 257-8
ve ölüm dürtüsü, 257, 260-3
sahip olma, 432-5, 442, 445, 466
sakınma ilkesi (Aristotelesçi), 244
saldırganlık, 257, 261, 265-8
sanatsal yaratıcılık, 72, 142-3, 288-9, 459
tekniği, 152-3, 289
ve düşler, 159, 442-3
ve oyun, 151, 289
ve uyanıkken görülen düşler, 151, 443
ve yüceltme, 149, 155-7, 159, 177n, 290, 292, 417-8
sanrı, 81, 82n, 84, 95-6, 103-6
sansür, 43, 124n, 147, 164, 236-7; *ayrıca bkz.* bastırma; direnç; ruhsal sistemler arası engel
düşlerde, 94, 99, 102-3
ve özdeşleşme, 413
ve üstben, 192
sapkınlık
ve cinsel dürtüler, 175-7
ve nevroz, 416
ve yüceltme, 414-6
"Saplantılı Edimler ve Dinsel Uygulamalar" (Freud), 206-7
saplantılı nevroz, 86, 87n, 182-3, 183n, 211, 260, 261n, 262, 267
ve din, 206-7, 214n, 220, 224, 283, 384, 453-5, 458
Sartre, Jean Paul, 376n
Saten Terlik (Claudel), 450
Saussure, Ferdinand de, 24, 344
savaş, 285-6
Savaş ve Ölüm Üstüne Güncel Düşünceler (Freud), 19n, 285
savunma, 80-1, 83, 86, 114, 130n, 164, 252-3, 304, 306n, 309-10, 427
Schelling, Friedrich, 457
Schemer, K. A., 91n, 98, 100, 102, 426
Schiller, Friedrich, 254n, 285
Schopenhauer, Arthur, 111n, 272n, 381, 390
Schreber vakası, 212n
Scriven, Michael, 301n, 307n, 319n
Sein und Zeit / Varlık ile Zaman (Heidegger), 42
Sellin, E., 218
serbest çağrışım yöntemi, 87, 94, 98, 148, 150
sezgi, 50-3
Shakespeare, William, 19, 149, 285, 287-8, 444
sibernetik, 306
Silberer, Herbert, 99n, 429n, 430n
simge
Aristoteles'teki kavram, 32n
Cassirer'deki kavram, 22-4
çoklubelirlenimi, 30, 100-1, 297, 422-31, 441-2, 445-6, 462
düşlerde, 26-7, 99-101, 425-8, 431
edimsellik/yaratıcılık düzeyleri, 101, 430-1
Freud'daki kavram, 96-101, 147, 425-31
simgesel mantıkta, 22, 30, 55-8
şiirsel imgelemde, 27-8
yorumla bağlantısı, 20-2, 29-30, 49
yönelimsel yapısı, 22, 24-30, 40-1, 422-4, 442-4
ve dil, 21, 24-30, 39
ve felsefi düşünce, 12, 46-55, 59
ve gerçeklik, 23, 55-6
ve gösterge, 23-5, 40, 55-6, 423
ve olumsuzluk, 273
ve örnekseme, 28-30, 35, 40-1, 49
ve putlar, 37, 469
ve sanat, 159
simgecilik, 442-3
alanları, 430-8
cinsel, 147, 426-8, 429n
dinsel, 20, 26, 38, 443, 446, 449-51, 460, 462, 469
köle istenciyle ilgili, 26, 30, 465-6
kötülükle ilgili, 25-6, 28, 46-8, 448-9, 465-6
selametle ilgili, 47, 466
temiz ve kirliyle ilgili, 25, 30, 38-9, 46-7
yineleme zorlanması, 250
ve yüceltme, 424-5, 430n
simgesel mantık, 22, 30, 55-9
siyasal iktisat, 374
Skinner, B. F., 307-8, 317-9
Smith, Robertson, 185-7
Sofist (Platon), 34, 369
sofistler, 33-4, 176

Sokrates, 47, 167
Sokrates diyalogları ve yararlı kavramı, 240
Sokrates-öncesi düşünürler, 36, 227, 272
sonul, *bkz.* eskaton
Sophokles, 19, 149, 159, 173, 174n, 179, 438-42, 444
sözcüklerin temsili, 345-7
Sperber, H., 428, 429n
Spinoza, B., 128n, 189, 293, 468
  beden ve ruh, 390-2
  bilginin üç türü, 285
  conatus (çaba), 52-3, 253, 272n, 390-2
  doğa, 231
  düşünsel aşk, 292
  etik olarak felsefe, 52
  fikirlerle duygulanımların bağıntısı, 390-2
  kölelik, 26, 44, 165, 244, 339, 383
  özgür istencin eleştirisi, 339-40, 383
  savaşın hukuka dönüşmesi, 189
  Tanrı ve aşk, 467-8
  "üçüncü tür" bilgi, 467
  "yanlış bilinç" (birinci tür bilgi), 322
  yorum, 35, 44
Stein, C., 352n, 441n
Stekel, W., 99n
Stern, Alfred, 433n
Stoacılık, 397-8, 405
Strachey, James, 99n, 129n
"Structure of Psychoanalytic Theory, The / Psikanalitik Kuramın Yapısı" (Rapaport), 303-6
suçluluk, 188, 258, 261-2, 267-9, 310
  belirsizliği, 464-6
  bilinçdışı anlamı, 85n, 136, 167, 172, 260-1, 268
  ilksel sahne, 460
  Oidipus'ta, 439-40
  tabu kaynaklı, 183
  tarihinki, 46
  trajik, 187n
  Yahudilerde, 218
  ve dinin kökeni, 215
  ve dinsel uygulamalar, 207
  ve ölüm korkusu, 286
  ve uygarlığın oluşumu, 281
Sullivan, Harry Stack, 11
Symbolique du mal / Kötülüğün Simgesel i (Ricoeur), 12, 38, 45, 54

Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri (Freud), 150, 152-3, 156, 290, 347
şakalar ve önhaz, 152
şeylerin temsili, 345-7, 349-50
şeytan inancı, 182n, 220, 266
şizofreni, 345, 383
Şölen (Platon), 267, 272, 292, 443

tabu, 178-85, 386
tanılanmış gerçeklik, 376-7
Tanrı [*Providence*], 223, 439, 454, 467
Tanrıbilimsel-Siyasal İnceleme (Spinoza), 35, 448
tanrı(lar), 44, 209-10, 212, 216-20, 241, 450, 457-67
  metafiziğin konusu olarak, 451
  inancının kökeni, 178-9, 182n, 205, 223, 457-9
  trajik, 47
tanrıça(lar), 157, 216, 287-8, 455
tanrının hükümranlığı, 448
tanrısal güç, 185, 461, 468
tarihsel açıklama ve psikanaliz, 316, 325-6
"Tedavinin Başlangıcı" (Freud), 357
telkin (Freud), 436-7
"temel Zaman" (Eliade), 39
temsil (resimle / değişmeceli), 89, 95-101, 103, 106, 146, 345, 346-7, 349-50, 380, 391, 425-6
temsile elverişlilik, 95-6, 99, 105, 147, 347, 390
tepki oluşumu, 181, 201, 416-8
Tesniye, 218, 456
teşhircilik, 118, 129, 407
Thanatos, 68, 145, 220, 226-9, 254-5, 263, 266, 293; *ayrıca bkz.* ölüm dürtüsü
"Theory of Symbolism, The / Simge Kuramı" (Jones), 428n
thumos (yürek, Platon'da), 431-2
tin (Hegel'de)
  bilinç figürlerinin diyalektiği, 394, 396-402, 422-3, 432-4, 438, 440, 446, 449
  ve bilinçdışı, 401
tin görüngübilimi, Hegelci, 395-402, 406-7, 410, 425, 432, 435, 446, 448
Tinin Görüngübilimi, Hegel, 276, 364, 395, 398-9, 401-2, 431
  ve kutsalın görüngübilimi, 448-9
Tiresias, 440
toplumsal örgütlenme, *bkz.* kurumsallaşma
toprak ana, 288
Totem ve Dışevlilik (Frazer), 180, 184
Totem ve Tabu (Freud), 163, 170, 172-3, 178-81, 183-4, 187, 194, 206, 210, 215-7, 223, 241, 244, 283-4, 304,

386, 388, 453-4
totem yemeği, 185-8, 455-6
toplumun, ahlakın ve dinin kökeni, 187-8, 215-6
totemcilik, 178-80, 184-9, 215-20
Toulmin, Stephen, 313, 316
Traité d'histoire générale des religions / Dinlerin Genel Tarihi (Eliade), 40
Traumdeutung (Freud), *bkz. Düşlerin Yorumu*
travmatik nevroz, 249-50, 252, 273
tremendum numinosum (R. Otto), 39
türoluş, 163, 170, 172, 179, 207

ufuk, 21, 26, 372
görüngübilimsel, 328, 336
ve kutsal, 448, 449-52
umut, 450
uyarla(n)ma, 306-7, 323-5
"'Uygar' Cinsel Ahlak ve Modern Sinir Hastalıkları" (Freud), 172
Uygarlığın Huzursuzluğu (Freud), 18n, 131n, 172, 216n, 222, 228, 244, 246, 256-8, 262, 267-8, 283, 291, 293, 384, 464n
uyuma arzusu, 92, 102-3, 147
uzlaşma
ilksel babayla, 215-6, 218, 220, 456
oluşumları, 91n
ve kutsal, 449, 459

"Üç Kasa İzleği" (Freud), 287-8
üçüncü kadın, ölüm simgesi olarak, 287-8
üstben, 123, 148, 164, 189-204, 325, 409, 463, 465
acımasızlığı, 260-3, 267-8, 283, 387
ben ideali olarak, 166-8, 189, 193, 200, 202
ben'le ilişkisi, 166-8, 190, 202, 222, 237, 243-5, 260, 262, 263n, 267-8, 291
bilinçdışı yönleri, 166
ensest yasağı, 202
eskil özellikleri, 384-5, 401
gerçeklikle ilişkisi, 243, 291
id'le ilişkisi, 198, 200-1, 237, 243, 260-2, 385-7, 418
id'le yakınlığı, 168
kökeni, 291, 411-2, 418
oluşumu, 169-70, 189-204
vicdan olarak, 166-8, 192-3
ve humor'un gücü, 291
ve idealleştirme, 192-4
ve kültür, 221
ve narsizm, 191-202, 243
ve Oidipus karmaşası, 189-91, 201-2, 387, 412
ve ölüm dürtüsü, 258-63
ve ölüm kaygısı, 286
ve özdeşleşme, 193-4, 203, 387
ve yüceltme, 202, 263, 417-8

Valabrega, J. P., 352n
Vergote, A., 320n, 330n, 332n, 339n, 341n, 342n, 411n, 456n
vicdan, 123-4, 165-6, 183, 207, 245, 385, 465; *ayrıca bkz.* üstben
Freud'un açıklaması, 183n
kaygısı, 261, 263, 267, 280, 286
tabusu, 182, 183n
ve üstben, 166-8, 192
Vinci, Leonardo da, 150, 155-8, 273, 291-2, 455, 458-9, 461, 468-9
Volontaire et l'Involontaire, Le / İstençli ile İstençsiz (Ricoeur), 393

Waelhens, Alphonse de, 327, 329, 332n, 333n, 335n, 337, 338n, 343
Weber, Max, 325-6
Weismann, August, 255n, 272
Wernicke, Karl, 85n
"Wilhelm Fliess'a Mektuplar" (Freud), 74n, 85n, 86 vd., 105n, 171n, 173, 232n
Wittgenstein, Ludwig, 17, 45
Wundt, Wilhelm, 181n, 184-6, 195

"'Yaban' Denilen Psikanaliz Üstüne" (Freud), 355n
yabancılaşma, 43, 52, 165, 386, 433-5, 451-2, 466
Yahudi peygamberler, 218, 465
Yakup, Hz., 220
Yanılabilen İnsan / *L'Homme fallibe* (Ricoeur), 431-2
yanılabilirlik, 466
yanlış bilinç, 43, 322, 433, 451
yansıtma
acımasızlığı tanrıya, 261
baba figürünü tanrıya, 461
düşüncenin tümgüçlülüğünü, 182n, 208, 211-4, 216, 220, 241, 453
kökeni, 251n
paranoyada, 212n, 216, 220
ve ruh içi çatışmalar, 182n
yapıp edebilme, *bkz.* iktidar
yararlı olan
ve gerçeklik, 282-4
ve hoşa giden, 240
"Yaratıcı Yazarlar ve Uyanıkken Görülen

Düşler" (Freud), 18n, 151, 443
yargı ve gerçeklik sınaması, 274-6
Yargıgücünün Eleştirisi (Kant), 46
yas, 123-5, 335, 399, 412
  çalışması, 86, 125, 177, 194
  melankoli ile bağlılaşım, 87n
  tanımı, 87n
"Yas ve Melankoli" (Freud), 111n, 123-5, 193-4, 196-7, 237n, 335, 412
yaşam dürtüsü, 253-9, 260, 266, 278-9, 407; *ayrıca bkz.* Eros; cinsel dürtüler
yaşam huzursuzluğu, 399, 401
yatırım, *bkz.* zihinsel enerji yatırımı
Yehova, 217-8
Yeni Konferanslar, Psikanaliz Üzerine (Freud), 128, 166-9, 375, 382, 388, 411-2, 421, 435-6
yeni Platonculuk, 28
yer değiştirme, düş çalışması olarak, 94-6, 98, 350
"yerine getirme" kavramı (Husserl), 40, 93
Yeşaya, 218, 452
yıkıcılık, 246, 256-61, 262-3, 267, 270, 273, 276
  ve yüceltme, 199, 202-3, 417
yineleme zorlanması, 246-54, 257-8
  içgüdüsel niteliği, 252-4
  ve ölüm dürtüsü, 271, 273, 277
yoğunlaştırma, 94-6, 98, 138, 350
yokluk ve hazır bulunuş; *ayrıca bkz. fort-da* örneği; çocuk oyunu
  diyalektiği, 151-2, 320-1, 334-5
  Mona Lisa'da, 157-8, 161
  ve ben, 324
yorum, *ayrıca bkz.* tarihsel açıklama ve psikanaliz; kültürün psikanalitik yorumu
  anlamın eski durumuna getirilmesi olarak, 20-2, 37-41, 49-50, 60-1, 65, 297-9, 394, 461-2, 466, 469
  Aristoteles'te, 31-4, 36, 436n, 460n
  din görüngübiliminde, 20, 38-41, 49, 60
  gerileyici, 422-4, 436, 438, 461-2
  ilerleyici, 422-4, 436, 438, 461-2
  kavramı, 31-44
  Kutsal Kitap'ın eleştirel yorumu, 34-5
  Marx'ta, 41-4
  mitolojiden arın(dır)ma olarak, 451, 457-8
  Nietzsche'de, 36, 41-4
  psikanalizde, 12, 20-1, 37-8, 41-4, 49, 60, 66-8, 71-3, 84-6, 90-101, 111, 133-4, 136, 148-9, 226
  Spinoza'da, 34, 44
  yanılsamanın azaltılması olarak, 22, 36, 41-4, 49-50, 60-1, 65, 142, 146, 297-9, 384, 394, 450-1, 457-8, 462, 466, 469
  ve felsefi düşünce, 45-53, 59-61, 112n
  ve simge, 20-2, 29-30, 45-9
Yorum Üzerine (Aristoteles), 31-4, 32n
yorumbilgisi, yorumbilim, *bkz.* eleştirel yorum; yorum
yönelmişlik, 38-9, 323, 328-35, 393
  mitik, 460-1, 465
Yuhanna, Aziz, 399, 457
Yunan tragedyası, 187n
Yusuf ve Firavun'un düşü, 98
yüce, *bkz.* idealleştirme; yüceltme
yüceltme, 121-3, 159-60, 162, 164-174, 198-9, 242-3, 414-21
  diyalektik yapısı, 438, 442-5
  ve bastırma, 123, 156, 192, 194, 202, 416
  ve cinsiyetsizleşme, 198-9, 202, 243, 263, 417-9
  ve idealleştirme, 121-3, 192, 194, 417-21
  ve merak dürtüsü, 155-6
  ve özdeşleşme, 194, 417-21
  ve sanatsal etkinlik, 149, 155-7, 177n, 289-91, 417, 459
  ve simge, 424-5, 430n
  ve tanrı inancı, 459
  ve tepki oluşturma, 181n
  ve üstben, 263, 263n, 417

zaman
  bilincin belirgin özelliği, 80n, 138-9, 274, 388
  görüngübilimde, 330-1
zamandışılık
  bilinçdışının, 80n, 103, 126, 138-9, 152, 163, 176, 236, 356n, 381-2
  id'in, 197n, 381-2
zihinsel enerji yatırımı, 71-2, 78, 80-8, 137-9, 143, 189-90, 193, 195, 199-202, 221, 236-7, 318n, 324, 341-2, 375, 389-90, 411-2
Zürih psikanaliz okulu, 181n

PAUL RICOEUR

YORUMA DAİR • FREUD VE FELSEFE

Yoruma Dair, Freudcu yorumlama tarzı üzerine yoğunlaşan bir kitap. Çağımızın en önemli filozoflarından biri olan Riceour ile son yüzyılın en etkili kişiliklerinden Freud'u, yazarı ve konuyu, bu kitapta bir araya getiren her ikisinin simgelere ve yorumlamaya duydukları ilgi. İlk bakışta düşünülebileceğin aksine bir psikoloji kitabı değil, bir felsefi sorgulama kitabı.

Marx ve Nietzsche gibi "gizemden arındırıcı yorumcular" arasına yerleştirdiği Freud'un söylemini çeşitli yönleriyle sorguluyor Ricoeur: Psikanalizde "yorumlamak" ne anlama gelir? Bu yorum insanın "kendiliği" ile ilgili yeni bir anlayışa varabilir mi? Kültürün Freudcu yorumunun temel önemi nedir? Bu yorum diğer tüm yorumları dışlar mı?

Yoruma Dair üç alt kitaba ayrılmıştır. "Sorunsal: Freud'un Konumu" başlıklı ilk kitap, tüm felsefi soruşturma alanlarının dil alanında kesiştiğini düşünen Ricoeur'ün, dil, simge, yorum, yorumbilgisel yöntem ve dönüşlü felsefe üzerine görüşlerini içerir. "Analitik: Freud'un Okunması" başlıklı ikincisi, bir "anlama denemesi" olarak Freud'un yapıtını baştan başa kateder, yorumlar. "Diyalektik: Felsefi Bir Freud Yorumu" başlıklı üçüncü kitap ise eleştireldir; Freudcu psikanalizle tartışmayı ayrıntılandırır, derinleştirir.

Diyebiliriz ki yorumbilim karşısında psikoloji, olduğu haliyle kalamıyor, öte yandan yitirdiğinden daha fazlasını kazanıyor; Ricouer'ün de belirttiği gibi, "inançlı kişinin inancı bu yüzleşmeden etkilenmemiş olarak çıkamıyor, ama Freudcu gerçeklik anlayışı da etkileniyor." Freudcu psikanaliz Yoruma Dair ile yeni bir derinlik kazanırken, bu karşılaşma sonrasında görüngübilim ve yorumbilim de benzer bir dönüşümden geçerek derinleşiyor.

Kendilik, adalet, sevgi, ahlak, bilgi, zaman, dil, inanç gibi alanları tartışmaya açan Yoruma Dair kolay bir kitap değil – okumanın yanı sıra çalışmayı, uğraşmayı gerektirecek bir kitap. Ancak psikanaliz ve felsefe meraklıları için olduğu kadar, "Ben neyim" sorusunun peşindeki okurlar için, felsefi akıl yürütmeden zevk duyanlar için de heyecan verici bir okuma sunuyor.

METİS FELSEFE ISBN-13: 978-975-342-582-7

METİS YAYINLARI WWW.METISKITAP.COM