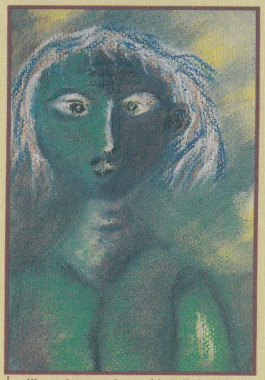
ölüme karşı hayat

Norman O. Brown

TARİHİN PSİKANALİTİK ANLAMI



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

Bireyin bastırılması üzerine kurulmuş olan yaşadığımız toplumsallık biçimi, bugün insan türünü yok edebilecek bir noktaya varmıştır. Bunu dışa dönük ölüm içgüdüsüyle, yani saldırganlıkla ya da aşkı ve hayatı öldürerek yapmaktadır.

Norman O. Brown, *Ölüme Karşı Hayat* kitabında Freud'un yazdıklarını bir bütün olarak görmekte ve onun sınırlarını genişletmektedir. Bu yolla insanın paraya ve ölüme teslimiyet tarihini incelemekte ve bu süreçten çıkış yolları önermektedir. Brown'a ve genelde psikanalize göre bireyin özü, kendi insan doğasının bastırılmasıdır. Bastırılanlar, aklın reddettiği hazlar, çarpık ikameler olarak (rüya, espri, nevrotik semptom) geri dönerler. Yani herkes nevrotiktir, "sağlıklı"nın diğerlerinden farkı, toplumsal bakımdan alışıldık bir nevroz yaşamasıdır.

Brown'a göre ölüm hayatın karşıtı değil, parçasıdır. Oysa insan ölüm ve hayatı uzlaşmaz kutuplara ayırır. Ölümü bastırır. Bastırılmış ölüm içgüdüsü ölümü olumlayamaz; insana tek çare olarak ölümden kaçmak kalır. Bu kaçış yolculuğunda, insanoğlu, zamana meydan okuyan piramitler, ölümsüzlük vaat eden dinler, soyu devam ettirecek torunlar, ilelebet yaşayacak kurumlar, karşısında ölümün bile cüce kalacağı yüce amaçlar... icat etmiştir. Ölüm karşısındaki bu acizlik, ironik olarak insanı yaşamaktan uzaklaştırır, aktif ölüm isteğine yaklaştırır. Ölümden kaçmak için ölümün kucağına atlar insan.

Ancak Eros (yaşama içgüdüsü) bedenin hayatını olumlayarak ölümü olumlayabilir. Çözüm, bedenin dirilişindedir. Çözüm, bilinçdışını dışa vurma kapasitesi olan sanattadır. Bakışımızı, dolayısıyla bedenimizi değiştirebilen şiirdedir. Çözüm, bedeni mükemmelleştirmeyi hedefleyen mistisizmdedir. Çözüm, zorunlu çalışmanın ortadan kalkacağı, bireyin yalnızca kendini geliştirmekle uğraşacağı günlerin ütopyasını kuran Marx'tadır. Bize bilinçdışını anlama araçlarını veren psikanalizdedir çözüm.

Bedenin gizilgücünü harekete geçirmek, aklın kemikleşmiş tahakkümünden kurtulmak isteyenlere...

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-171-1
9 789755 391717



NORMAN O. BROWN

25 Eylül 1913'te Meksika'da doğdu. 1938'de evlendi. Dört çocuğu var. Oxford, Balliol College'i bitirdikten sonra, Chicago Üniversitesinde doktora yaptı.

California Üniversitesi, Cowell College'te İnsan Bilimleri bölümünde görev aldı. Çeşitli üniversitelerde dersler verdi.

N. Brown büyük ilgi gören kitaplarında ve verdiği derslerinde, geleneksel kalıplar ve hayat anlayışları karşısında kendine has bir tepki ortaya koyarak yeni bir dünya görüşünün kapılarını zorlamıştır.

Cinselliğin bastırılmasıyla bireysel ya da kolektif ölümün ve yıkımın galebe çalacağından hiç kuşku duymayan Brown o güne kadar birlikte düşünülmemiş birçok bilim ve sanat dalını bir araya getirmiştir. *Ölüme Karşı Hayat* kitabında olduğu gibi, Brown, sadece psikanaliz değil aynı zamanda şiir, teoloji, felsefe, mistisizm, antropoloji gibi çeşitli disiplinler içinden geçerek bütünlüklü bir dünya görüşüne ulaşmıştır.

Bir eleştirmen Brown için şöyle demiştir: "Yanlış olduğundan kesinlikle emin olduğunuzda bile Brown karşısında bunu savunmak çok zordur."

BAŞLICA ESERLERİ: *Hermes the Thief: The Evolution of Myth*, University of Wisconsin Press, 1947; Hesiod'un *Theogony*, (Liberal Arts Press, 1953) kitabını çevirdi ve önsözünü yazdı; *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, 1959; *Love's Body*, Random House, 1966; *Closing Time*, Random House, 1973.

Ayrıntı: 171
İnceleme dizisi: 89

Ölüme Karşı Hayat
Tarihin Psikanalitik Anlamı
Norman O. Brown

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayına hazırlayan
Tamer Tosun

Kitabın özgün adı
Life Against Death
The Psychoanalytical Meaning of History

Wesleyan University Press/1959
basımından çevrilmiştir.

Kapak resmi
J.B. van Borssum Waalkes/1929

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Basıma hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Aralık 1996

ISBN 975-539-171-1

AYRINTI YAYINLARI
Piyer Loti Cad. 17/2 34400 Çemberlitaş/İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Fax: (0 212) 516 45 77

Norman O. Brown

ÖLÜME KARŞI HAYAT

TARİHİN PSİKANALİTİK ANLAMI

AYRINTI

İNCELEMEDİZİSİ

ŞENLİKLİ TOPLUM/*Ivan Illich*/2. basım ✍ YEŞİL POLİTİKA/*Jonathon Porritt*/2. basım ✍ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/*Bruce Brown*/2. basım ✍ KADINLIK ARZULARI/*Rosalind Coward*/3. basım ✍ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/*Saffet Murat Tural* 2.basım ✍ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELLİK?/*Rudolf Bahro*/2. basım ✍ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/*Der: David Riches* ✍ ELEŞTİREL AİLE KURAMI/*Mark Poster* ✍ İKİBİN'E DOĞRU/*Raymond Williams* ✍ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/*Kürşat Bumin* ✍ YARIN/*Robert Havemann* ✍ DEVLETE KARŞI TOPLUM/*Pierre Clastres* ✍ RUSYA'DA SOVYETLER (1905-1921)/*Oskar Anweiler* ✍ BOLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/*Maurice Brinton* ✍ EDEBİYAT KURAMI/*Terry Eagleton* ✍ İKİ FARKLI SİYASET/*Levent Köker* ✍ ÖZGÜR EGİTİM/*Joel Spring* ✍ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/*Paulo Freire*/2. basım ✍ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/*Boris Frankel* ✍ İŞKENCEYİ DURDURUN!/*Taner Akçam* ✍ ZORUNLU EGİTİME HAYIR!/*Catherine Baker*/2. basım ✍ SESSİZ YIĞINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/*Jean Baudrillard*/*Tükendi* ✍ ÖZGÜR BİR TOPLUMDA BİLİM/*Paul Feyerabend* ✍ VAHŞİ SAVAŞÇININ MUTSUZLUĞU/*Pierre Clastres* ✍ CEHENNEME ÖVGÜ/*Gündüz Vassaf*/6. basım ✍ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUMLAR/*Guy Debord* ✍ AĞIR ÇEKİM/*Lynne Segal* ✍ CİNSEL ŞİDDET/*Alberto Godenzi* ✍ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/*David Dickson* ✍ ATEŞ VE GÜNEŞ/*Iris Murdoch* ✍ OTORİTE/*Richard Sennett* ✍ TOTALİTARİZM/*Simon Tormey* ✍ İSLAM'IN BİLİNÇALTINDA KADIN/ *Fetna Ayt Sabbah*/2. basım ✍ MEDYA VE DEMOKRASİ/*John Keane*/2. basım ✍ ÇOCUK HAKLARI/*Der: Bob Franklin* ✍ ÇÖKÜŞTEN SONRA/*Der: Robin Blackburn* ✍ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/*Serge Latouche* ✍ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/*Cengiz Aktar* ✍ SINIRLARI YIKMAK/*Mary Mellor* ✍ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLOJİ/*André Gorz* ✍ AVRUPAMERKEZCİLİK/ *Samir Amin* ✍ AHLÂK VE MODERNLİK/*Ross Poole* ✍ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/*Susan Willis* ✍ SİVİL TOPLUM VE DEVLET/*Der: John Keane* ✍ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/*Neil Postman* ✍ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/*Anthony Giddens* ✍ DAHA AZ DEVLET-DAHA ÇOK TOPLUM/ *Rolf Cantzen* ✍ GELECEĞE BAKMAK/*Michael Albert - Robin Hahnel* ✍ MEDYA, DEVLET VE ULUS/ *Philip Schlesinger* ✍ MAHREMİYETİN DÖNÜŞÜMÜ/*Anthony Giddens* ✍ TARİH VE TİN/*Joel Kovel* ✍ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLOJİSİ/*Murray Bookchin* ✍ DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM/*John Keane* ✍ ŞU HAİN KALPLERİMİZ/*Rosalind Coward* ✍ AKLA VEDA/*Paul Feyerabend* ✍ BEYİN İĞFAL ŞEBEKESİ/*Armand Mattelart* ✍ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/ *André Gorz* ✍ MODERNLİĞİN SIKINTILARI / *Charles Taylor* ✍ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/*Benjamin Barber* ✍ ÇEKİRGE/*Bernard Suits* ✍ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/*Jean Baudrillard* ✍ ENTELEKTÜEL/*Edward Said* ✍ TUHAF HAVA/ *Andrew Ross* ✍ YENİ ZAMANLAR/*S. Hall-M. Jacques* ✍ TAHAKKÜM VE DİRENİŞ SANATLARI/*J.C. Scott* ✍ SAĞLIĞIN GASPI/*Ivan Illich* ✍ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/*Alain Finkielkraut* ✍ KİMLİK VE FARKLILIK/*William Connolly* ✍ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİKA/*Geoff Mulgan* ✍ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/*Hilary Wainwright* ✍ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/*Samuel Bowles-Herbert Gintis* ✍ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/*Richard Rorty* ✍ OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ/P. Freund-G. Martin ✍ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/*Adam Phillips* ✍ İMKÂNSIZIN POLİTİKASI/*J.M. Besnier* ✍ GENÇLER İÇİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTABI/*Raoul Vaneigem* ✍ CENNETİN DİBİ/*Gündüz Vassaf*/3. basım ✍ EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU/*Murray Bookchin* ✍ İDEOLOJİ/ *Terry Eagleton* ✍ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/*Ahmet İnsel* ✍ AMERİKA/*Jean Baudrillard* ✍ POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ/*Mike Featherstone* ✍ ERKEK AKIL/*Genevieve Lloyd* ✍ BARBARLIK/*Michel Henry* ✍ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ-*Richard Sennett* ✍ POPÜLER KÜLTÜRLER/*David Rowe* ✍ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/Russell Jacoby ✍ GÜLME/*Henri Bergson* ✍ ÖLÜME KARŞI HAYAT/*Norman O. Brown*

HAZIRLANAN KİTAPLAR

AHLÂK SORUNLARI-Etiğe Giriş/*Jan Nuttall* ✍ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/*Georges Bataille* ✍ VAKİT ÖLDÜRMEK/Paul Feyerabend ✍ KİMLİK MEKÂNLARI-Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar/*David Morley-Kevin Robins* ✍ POSTMODERN ETİK/*Zygmunt Bauman* ✍ RUJ LEKESİ-20. Yüzyılın Gizli Tarihi/*Greil Marcus* ✍ POLİTİK KAMERA-Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası/ *D. Kellner-M. Ryan* ✍ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/*Alphonso Lingis* ✍ BENLİĞİ KONUMLAMAK-Çağdaş Etikte Cinsiyet, Toplum ve Postmodernizm/*Seyla Benhabib* ✍ KENTLEŞMEDEN ŞEHİRLERE/*Murray Bookchin* ✍ YÖNTEME KARŞI/*Paul Feyerabend* ✍ DOSTLUK ANLAYIŞLARI/ *Sandra Lynch*

İÇİNDEKİLER

— GİRİŞ 7

Birinci Bölüm
SORUN

I. İNSAN DENEN HASTALIK 13
II. NEVROZ VE TARİH 21

İkinci Bölüm
EROS

III. CİNSELLİK VE ÇOCUKLUK 33
IV. BEN VE ÖTEKİ: NARCISSUS 50
V. SANAT VE EROS 65
VI. DİL VE EROS 78

Üçüncü Bölüm

ÖLÜM

VII. İÇGÜDÜSEL İKİCİLİK VE İÇGÜDÜSEL DİYALEKTİK 87
VIII. ÖLÜM, ZAMAN VE SONSUZLUK 98
IX. ÖLÜM VE ÇOCUKLUK 122

Dördüncü Bölüm

YÜCELTME

X. YÜCELTMENİN BELİRSİZLİKLERİ 151
XI. HASTA YATAĞI VE KÜLTÜR 159
XII. APOLLO VE DİONYSUS 171

Beşinci Bölüm

ANALLİK ÇALIŞMALARI

XIII. DIŞKISAL GÖRÜŞ 195
XIV. PROTESTAN ÇAĞ 219
XV. KİRLİ LUCRE 251
A. Rasyonellik ve irrasyonellik 251
B. Kutsal ve seküler 256
C. Fayda ve faydasızlık 269
D. Borç ve yükümlülük 279
E. Vakit nakittir 289
F. Verme ve alma 295
G. Yüce şehir 297
H. Ölümsüzlük 300
J. İnsan bedeni 304
K. Dışkı 309

Altıncı Bölüm

ÇIKIŞ YOLU

XVI. BEDENİN DİRİLİŞİ 325

— KAYNAKÇA NOTLARI 341
— KAYNAKÇA 364

GİRİŞ

1953'te, insanın doğasını ve geleceğini yeniden değerlendirme ihtiyacı duyarak kapsamlı bir Freud çalışmasına girdim. Kendi kuşağımdan çoğu kişi gibi, Protestan gelenekten, entelektüel çalışmanın insanın esenliğinin artışına yönelik olması gerektiğinde ısrar eden bir anlayışı miras alarak, 1930'ların liberal düşünce ve eyleminin getirdiği politik kategorilerin gözden düşüşlerine tanık oldum. Mizaç olarak günah, siniklik ve umutsuzluk politikalarını benimsemekten aciz olan bizler, politikanın doğası ve insan doğasının politik karakteri hakkındaki klasik varsayımları yeniden gözden geçirmek zorunda kaldık. Ama, eğer yanılmıyorsam, geleneksel düşünce okullarının basmakalıplaştığı ve kısırlaştığı duygusu benim gibi arkaplanı olanlarla sınırlı değil. Bu kitap eski

varsayımları sorgulamaya ve yeni imkanları gözetmeye hazır olanlara seslenıyor. Ve zihinlerimize girişleri şayet eski görüşlerle ve sağduyu dediğimiz şeyle uygunluklarına tabi olacaksa yeni fikirlerin doğmayacağını bildiğimizden, bu kitap okurdan - yazardan da- sağduyuyu gönüllü olarak askıya almasını istemektedir. Amaç yeni bir bakış açısına açılmaktır. Şimdinin olayları ve geçmiş tarihin inatçı olgularını teorik olasılıklarla yüzleştiren sağgörülü değerlendirme görevi sonra gelir.

Peki ama neden Freud? Batılı ahlak ve rasyonelite geleneğine ciddi olarak bağlı herkes için Freud'un söylediklerine kulak vermek sarsıcı bir deneyimdir. Böylesine büyük ideallerin kaba ve çirkin yanlarını kabul etmeye mecbur kalmak aşağılatıcı bir durum. Bu çirkin yanı saklı uygar tabuları çiğnemek de suçtur. Freud'u okumak, bir kere daha psikanalizin entelektüel tarihte Freud'un konumunu yeniden değerlendirme olduğunu kabul etmektir. Freud sadece bireysel terapi yönteminin kurucusu olarak kabul edildiği sürece, onu Charcot ve Breuer'in mirasçısı, tıp tarihinin bir parçası olarak görmek yeterlidir. Ama eğer psikanaliz insanın özbilincinin genel evriminde yeni bir aşama demekse, mevcut durumumuzu teşhir etmek kısmen Freud ile modern düşüncedeki diğer eğilimler arasındaki oldukça karanlık ilişkileri değerlendirmek ve günışığına çıkarmaktır. Freud ile Nietzsche arasındaki üzerinde pek düşünülmemiş yakınlık bilinir; ve bizatihi Freud şairlerin bilinçdışının keşfinde kendisini öncelediklerini kabul etmiştir.

Bu çalışma boyunca, genelde kabul edilmemiş değer yakınlıkları görmek sürpriz olmuştu: Önce, Freud'un diyalektik denen mantıktaki sapkın gelenekle yöntemsel yakınlığı; ikincisi, en önemlisi temsilcisi Jacob Boehme olan bir mistik sapma ile öğretisel yakınlığı. Son bölüm, "Bedenin Dirilişi", genelde, hepsi modern uygarlığın insani olmayan karakteri hakkında köklü bir biçimde eleştirel, hepsi daha iyi dünya umudunu terketmemiş modern düşüncedeki -şiirdeki, politikadaki, felsefedeki- çeşitli akımlar arasındaki kayıp halka olarak psikanalitik görüşümü özetlemektedir.

Bu psikanalizi canlandırma ve psikanaliz yoluyla doğa ve insanın geleceği konusundaki düşünceleri canlandırma çabasının so-

nucu bir parça sıradışı bir kitap oldu. Sıradışılık "haklı" olmayı getirmiyor; ama zaten bu kitap da "haklı" olmaya çalışmıyor. Yaptığı sadece konunun bilincinde bazı yeni imkanlar ve bazı yeni sorular uyandırmaktır. Bu yüzden, üslup olarak, paradokslar ılımlı nitelemelerle sulandırılmamıştır. Freud'un da çılgınca göründüğünü bilerek, yeni fikirleri nihai "çılgın" sonuçlarına götürmekte duraksamadım. Bu fikirlerin düşünülmüş olduğu tarih (1953-1956 yıllarında) gözönünde bulundurulduğunda çizgimin sanıldığı kadar garip olmadığına ilişkin belirtiler de vardır aslında.

Bu olumlu işaretler arasında, Wilhelm Reich'ın kötü kaderli maceralarından sonra, bastırmanın ortadan kaldırılması imkanı tartışmasını yeniden açan ilk kitap olan Herbert Marcuse'un *Eros ve Uygarlık*'ını sayabiliriz.

TEŞEKKÜRLER

Yazar bu kitabın tamamlanmasında emeği geçen kurum ve kişilere şükranla teşekkür eder. Öncelikle tartışma, müzakere ve bazen de karşı çıkışlarla yardımda bulunan sayısını sayamayacağım kadar çok arkadaş, meslektaş ve öğrencilere teşekkür borçluyum. The Fund for the Advancement of Education of the Ford Foundation 1953-1954 yıllarını bu kitabın temelini oluşturan psikolojik ve antropolojik çalışmalarla geçirmemi temin etti, teşekkür ediyorum. Ayrıca yazma sürecindeki parasal yardımlarından dolayı Research Fund of Vesleyan University'ye çok şey borçluyum. Bu kitapta yer alan Rilke'nin "Ueber Kunst"unu benim için tercüme eden, şimdi Kaliforniya Üniversitesi'nde bulunan profesör E.M. Chick'e şükranlarımı sunuyorum. Ve nihayet bu metinde kısa alıntılarla aktardığım çok sayıda yazar ve yayıncıya teşekkür ederim; özellikle bahsi geçen oldukça uzun pasajlar kullanmama izin veren aşağıdaki kuruluşlara teşekkür ediyorum:

Freud'un *General Introduction to Psychoanalysis*'i için George Allen & Unwin Ltd., London;

Abraham'ın *Selected Papers on Psychoanalysis;* Ferenczi'nin *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis* ve *Sex in Psychoanalysis;* ve Freud'un *Collected Papers* ve *The Origins of Psychoanalysis*'i için Basic Books, Inc., New York;

Keynes'in *Essays in Persuasion*'ı için Harcourt, Brace & Co., Inc., New York;

Ferenczi'nin *Final Contributions to the Problems* ve *Methods of Psychoanalysis, Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis,* ve *Sex in Psychoanalysis;* Freud'un *Beyond the Pleasure Principle, Civilization and Its Discontents, Collected Papers, The Ego and the Id, The Future of an Illusion, Group Psychology and the Analysis of the Ego, Inhibitions, Symptoms and Anxxiety, Moses and Monotheism, New Introductory Lectures on Psychoanalysis,* ve *Outline of Psychoanalysis;* ve *Jones'un Papers on Psychoanalysis*'i için The Hogarth Press, Ltd., London;

Freud'un *Moses and Monotheism;* Herskovits'in *Economic Antropology;* ve Spengler'in *Decline of the West*'i için Alfred A. Knopf, Inc., New York;

Keynes'in *Essays in Persuasion*'ı için Keynes Vakfını temsil eden R.F. Kahn, Esq., Cambridge University;

Freud'un *A General Introduction to Psychoanalysis,* (copyright 1935 Edward L. Bernays) için Liveright Publishing Corporation, New York;

Yeats'in "Crazy Jane Talks with the Bishop," *Collected Poems*'i için The Macmillan Company, New York;

Miller'in *Sunday After the War*'u için New Directions Inc., New York;

Marx'ın *Capital* ve Nietzsche'nin *Philosophy of Friedrich Nietzsche*'si için Random House, Inc., New York;

Grisar'ın *Luther*'i için Routledge & Kegan Paul Ltd., London;

Hartman'ın *The Unmediated Vision*'ı için Yale University Press, New Haven.

Birinci Bölüm

Sorun

Freud'u anlamak için garip bir dünyaya ve garip bir dile girmekten başka çare yoktur; bu dünya hasta insanların dünyası, bu dil müthiş bir tekniğin tanısal dilidir. Ancak bu garip dünya hepimizin birden gerçekte içinde yaşadığımız dünyadır.

I. İNSAN DENEN HASTALIK

Şayet anlayabilirsek, Freud'un düşünce dünyasının anahtarı olacak bir sözcük vardır. Bu sözcük "bastırma"dır. Freud'a göre, tüm psikanaliz bastırma teorisi üzerinde yükselir.[1] Freud'un bütün hayatı bastırma adını verdiği fenomenin araştırılmasına adanmıştır. Freud'un devrimi, şayet bastırma bir olgu olarak kabul görecek olursa, insan doğası ve insan toplumu hakkındaki geleneksel teorilerin baştan sona gözden geçirilmesini zorunlu hale getirir. Bu yeni Freudcu bakış açısından, toplumun özü bireyin bastırılması, bireyin özü de kendisinin bastırılmasıdır.

Bastırma nosyonunu kavramanın en iyi yolu, Freud'un bu hipoteze nasıl vardığını gözden geçirmektir. Freud'un açtığı yol, o zamana kadar, en azından bilimsel çevrelerde, anlamsız olarak

görülen bir dizi fenomende anlamlılık keşfetmiş olmasından gelmektedir: Birincisi, ruhsal bozukluklara ilişkin "delilik" semptomları; ikincisi, rüyalar; ve üçüncüsü, dil sürçmeleri, hatalar ve rasgele düşünceler de içinde olmak üzere, gündelik yaşamın psikopatolojisi başlığı altında toplanan çeşitli fenomenler.

Freud, nörotik semptomlarda, rüyalar ve hatalarda ne anlamda anlamlılık bulur? Kastettiği şey, kuşkusuz, bu fenomenlerin belirlenmiş oldukları ve nedensel bir açıklamalarının yapılabileceğidir. Freud psişik determinizm ilkesine gözü kapalı bir sadakat göstermekte en ufak bir duraksama göstermez; ama yine de kastettiği bunun çok ötesindedir. Zira, bu fenomenleri, fikirlerin üstünkörü yan yana getirilmesi sonucunda, davranışçı ilkeler temelinde açıklamak mümkün olsaydı, o zaman onların bir nedeni olurdu, anlamları değil. Anlamlılıktan kasıt bir amacın ya da bir niyetin ifadesidir. Freud'un keşfinin püf noktası şudur: Rüyalar ve gündelik hayattaki hatalar kadar, nörotik semptomların da anlamı vardır ve "anlam"ın anlamı köklü bir biçimde gözden geçirilmelidir çünkü bu semptomlar anlamlıdır. Bu maksatlı ifadelerin manası genelde amaçlarını ifade ettiği kişi için meçhul olduğundan, Freud şu paradoksla yüzleşmek durumunda kalmıştır: İnsanoğlu, hakkında hiçbir şey bilmediği istemdışı amaçlar[2] ya da, teknik bir Freudcu ifadeyle, "bilinçdışı fikirler" taşır. Bu bakış açısından yeni bir psişik gerçeklik dünyası önümüzde açılır. Bu dünyanın iç doğası hakkında bildiklerimiz ancak dış dünyanın gerçeklikleri hakkında bildiklerimiz kadardır. Ve sıradan bilinçli gözlemimiz bize duyu organlarımızın dış dünya hakkında verdiği bilgi kadar ancak bilgi verir.[3] Bu yüzden Freud psikanalizi "ruhsal yaşamdaki bilinçdışının keşfi"nden başka bir şey olmadığı şeklinde tanımlayabilmiştir.[4]

Ancak Freudcu devrim insanın bilinçli yaşamına ek olarak bilinçdışı bir psişik yaşamı olduğu hipotezi ile sınırlı değildir. Öteki can alıcı hipoteze göre ise insandaki bazı bilinçdışı fikirler normal bir yolla bilince çıkamazlar, çünkü onlar bilinçli benlik tarafından ısrarla reddedilir ve dirençle karşılanır. Bu açıdan, Freud "bütün psikanalitik teori aslında bilinçdışını bilincine çıkarmaya çabalarken hastanın direncinin kavranması temelinde yükselir" diyebilmektedir.[5] Bilinçdışı ile bilinçli yaşam arasındaki dinamik

ilişki bir çatışkı ilişkisidir, ve psikanaliz baştan sona bir ruhsal çatışkı bilimidir.

Bilinçdışının alanı, sahip olduğu bir amaç ya da arzuyu bilinçli yaşamında benimsemeyi reddeden bireydedir; o birey böylece bizzat kendi fikrine (idea) zıt bir psişik gücü kendinde barındırır. Birey tarafından şu ya da bu oranda edindiği bir amacın ya da fikrin reddidir bastırma. "Bastırmanın özü basit bir ifadeyle bir şeyi reddetme ya da bilinçten uzak tutma faaliyetinde yatar."[6] Daha genel bir ifadeyle söylersek, bastırmanın özü insanın kendi insan doğasının gerçekliklerini tanımayı reddetmesinde yatar. Bastırılmış amaçların şöyle ya da böyle insanın içinde kalması rüyalarda ve nevrotik semptomlarda kendini gösterir. Bunlar bilinçdışının bilinci bir istilasıdır ama aslında bilinçdışının yalın bir imgesi olmaktan çok çatışan iki sistem arasındaki bir uzlaşmayı temsil eder ve dolayısıyla çatışkı gerçeğini sergiler.

Sonuç olarak, bilinçdışı nosyonu bastırma teorisi olmaksızın bir muammadır; ya da, Freud'un ifadesiyle, "Bilinçdışı teorimizi bastırma teorimizden elde ettik."[7] Başka bir ifadeyle, bilinçdışı "bastırılmış dinamik bilinçdışıdır."[8] Bastırma bütün sistemin anahtar sözcüğüdür; sözcük dinamik olarak psişik çatışkı üzerine yükselen bir yapıyı göstermektedir. Freud, savaş, içsavaş ve polis eylemleri gibi toplumsal olgulardan çıkardığı bir dizi metafor ve analoji yoluyla psişik bastırmanın doğasını resmeder.[9]

Nevrotik semptomlar, rüyalar ve hatalardan genel bir insan doğası teorisine ulaşmak için, anlaşılan, uzun bir yol vardır. Bunun uzun bir yol olduğunu akılda tutan Freud dar bir alandan çıkarılan bir hipotezi mümkün olduğu kadar geniş bir alana uygulamaya hakkı olduğunu savunabilecektir. Bu noktadan saldırıya geçen Freud, insan doğasına ilişkin geleneksel teorilerin tatmin edici olmaktan uzak oldukları çünkü bu çevresel fenomenler hakkında hiçbir şey söylemedikleri iddiasında bulunur. Freud'unki hariç, insan doğasına ilişkin hangi teori rüyalar ya da akıl hastalığı hakkında dişe dokunur bir şey söyler? Ve rüyalar ve akıl hastalığı gerçekten insan yaşamının kıyısında, ihmal edilebilir unsurlar mıdır?

Ancak işin özü şu ki, Freud'a göre, nevrotik semptomlar, rüyalar ve hatalardan insan doğasıyla ilgili yeni bir teoriye ulaşmak hiç de ileri bir adım değildir.. Zira bastırılmış bilinçdışı hipotezinin

dayandığı kanıt, bunun bütün insanlarda mevcut olan bir fenomen olduğu sonucuna götürür. Pratik açıdan önemsiz olmasına rağmen günlük yaşamdaki psikopatolojik fenomenler teorik olarak önemlidir, çünkü bunlar bilinçdışı niyetlerimizin gündelik, güya normal davranışlarımızı istila edişini gösterirler.

Rüyalar teorik bakımdan daha da önemlidirler. Çünkü, "normal" fenomenler yanında, rüyalar yalnızca bilinçdışının varlığını değil onun bastırma dinamiklerini (rüya-sansürü) de ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Gelgelelim, aynı bastırma dinamikleri nevrotik semptomları açıkladığından ve semptomlarının anlamı için ipucu olan nevrotiklerin rüyaları ne yapı olarak ne de içerik olarak normal insanların rüyalarından farklı olduğundan, sonuç olarak söyleyebileceğimiz şey, bir rüyanın kendisinin nevrotik bir semptom olduğudur.[10] Dolayısıyla, hepimiz nevrotik varlıklarız. En azından, rüyalar nevrozla sağlık arasındaki farkın ancak gündüzleri belirgin olduğunu gösterir; ve gündelik yaşamın psikopatolojisi aynı dinamikleri gösterdiğinden, "sağlıklı" insanın uyanık yaşamı bile sayısız semptom oluşumlarının baskınına uğramıştır. "Normallik" ile "anormallik" arasında nitel değil yalnızca nicel bir fark vardır ki o da nevrozumuzun bizi işten alıkoyacak kadar ciddi olup olmadığına ilişkin pratik bir sorunun yanıtına bağlıdır.[11]

Ya da, daha paradoksal bir formülle ifade ettiğimizde belki Freudcu bakış açısına daha yaklaşmış olacağız; "nevrotik" ile "sağlıklı" arasındaki fark yalnızca "sağlıklı"nın toplumsal bakımdan alışıldık bir nevroz biçimi olmasıdır. Herhalükarda, aynı teoremin daha teknik ve daha titiz bir formülasyonunu aktaracak olursak, Freud'a göre, rüyaları incelediğimizde, nevrozların şu ya da bu marazi rahatsızlığın henüz yeni yarattığı bir mekanizmadan değil, psişik yapımızın normal bir parçası olarak zaten varolan bir mekanizmadan faydalandığını görürüz.[12]

Böylece Freud'un ilk paradoksu, yani bastırılmış bir bilinçdışının varlığı, zorunlu olarak ikinci ve hatta daha önemli bir paradoksu, yani insan türünün evrensel nevrozunu, akla getirir. Bu da psikanalizin *pons asinorum*'udur.* Nevroz nadir bir sapma; baş-

* Lat.: Eşeklerin köprüsü; bir işin herkesin bilmesi gereken ilk bilgileri. (ç.n.) [Latince çevirilere yardımcı olan Sayın Çiğdem Düşürken'e teşekkür ederiz.-Ayrıntı Yayınları]

kalarında olan birşey değildir; nevroz içimizdedir ve hep öyle olmuştur. Psikanalistin içindedir o: Freud bütün nevrozların kökeni olarak gördüğü Oedipus kompleksini kendi kendini analiz ederek keşfetmiştir. *Rüyaların Yorumu* kitabı Sokrat'ın meşhur "Kendini bil" sözünün önemli uygulamalarından ve yorumlarından biridir. Ya da başka bir ifadeyle, insan türünün evrensel nevrozu öğretisi teolojik ilk günah öğretisinin psikanalizdeki benzeridir.

Freud'un ana hipotezinin can alıcı noktası psişik çatışkının varlığıdır; hipotez çatışkının doğası ve çatışan güçlerin özelliklerinin daha fazla belirlenmesi yönünde belli adımlar atılmaksızın anlamlı ifadesine kavuşamaz. Bu yüzden Freud, çok farklı düzeylerde ve farklı bakış açılarından, temel psişik çatışkının tekrar tekrar analizlerini yaptı. Biz bu noktada çeşitli anlatımlardaki ortak özü çıkarmaya çalışacağız.

Freud'un bastırma teorisini ilk defa betimlerken bilinçdışında bastırılan şeyi anlatmak üzere "amaç" sözcüğünü kullandık. Bu son derece bulanık sözcük temel bir Freudcu aksiyomu gizler. Rüyaları ve nevrozları doğuran psişik çatışkı entelektüel sorunlar tarafından değil, amaçlar, arzular, istekler tarafından yaratılmıştır. Freud'un sık sık kullandığı "bilinçdışı fikir" burada yanıltıcı olabilir. Ama Freud şunları da söyler: "Yalnızca anıları ve fikirleri ele aldığımız sürece yüzeyde kalmaya mahkum oluruz. Psişik yaşamda tek değerli şey, aslında, duygulardır. Tüm psişik güçler yalnızca duygu uyandırma yetileri yüzünden önemlidirler. Fikirlerin bastırılmasının tek nedeni ortaya çıkmayacak duyguların uyanışıyla ilgili olmalarıdır; bastırmanın duygularla ilgili olduğunu söylemek daha doğrudur, ancak bu duygular bizim için ancak fikirlerle bağlantıları içinde anlaşılabilir."[13] Freud rüyaların, özünde, nevrotik semptomlar gibi, isteklerin gerçekleşmesi, bastırılmış bilinçdışı isteklerin ifadesi olduklarını ısrarla tekrarlamaktan usanmamıştır.

Şimdi, bu bir dizi terim içinden en uygun soyutlama olarak "arzu"yu aldığımızda, şöyle bir Freudcu aksiyoma ulaşırız: İnsanın özü, Descartes'in savunduğu gibi, düşünce değil, arzudur. Plato (ve *mutatis mutandis*,* Aristo) açısından, insan için *summum*

* Lat.: Gerekli değişiklikler yapıldıktan sonra. (ç.n.)

*bonum** tefekkürle (contemplation) özdeşti; *telos* ya da amaç tanım gereği ana unsur olduğundan, bu insanın özünün tefekkür olduğu kapısına çıkardı. Gelgelelim, bu mütefekkir insan öğretisiyle garip bir biçimde yanyana duran başka bir şey de Platoncu Eros öğretisiydi, ki anlamı, Platon'un *Symposium* ve *Phaedrus* kitaplarından anlaşıldığı gibi, insanın temel arayışının aşkı için tatmin edici bir nesne bulmak olduğudur. Mütefekkir insanla seven insan arasındaki benzer bir muğlaklık Spinoza ve Hegel'de de bulunur. Batılı gelenekteki dönüm noktası Hegel'e tepkiyle birlikte gelir. Feuerbach, Marx'ın peşinden "pratik-duyusal etkinlik" adını verdiği şey yararına tefekkürcü geleneğin terkedilmesini ister. Ortaya attığı bu kavramın anlamı ve bunun Freud'la ilişkisi bizi konudan uzağa sürükleyecektir. Ama Schopenhauer, iradenin önceliği nosyonuyla birlikte -kendisi hernekadar iradenin önceliğinden kaçma arayışıyla kendi nosyonuna ihanet etmiş olsa da-, insanoğlunun amacının mümkün olduğunca mütefekkir varlık haline gelmek olduğu yolundaki büyük ve aslında çılgın, Batılı gelenekten kopuşun köşetaşıdır. Freudcu psikoloji yalın tefekkür kategorisini varolmayan birşey olarak dışarda bırakır. Freud'a göre, psişik aygıtımızı harekete geçirebilecek birşey varsa o da bir istektir.[14]

İnsanın özü olarak bu arzu nosyonu hazzın elde edilmesi ve acıdan kaçmaya yönelik enerji olarak arzu tanımı ile birleşir. Bu yüzden Freud şunları söyler: "Bütün psişik etkinliğimiz hazzın elde edilmesi ve acıdan kaçınmaya yöneliktir, yani otomatik olarak haz-ilkesince düzenlenmektedir."[15]Ya da, "yaşamın amacını belirleyen yalnızca haz-ilkesidir."[16] Analizimizin bu noktasında, haz-ilkesi anlaşılması zor bir hedonizm teorisi ima etmediği gibi, hazzın kaynaklarına ilişkin tikel bir teori de değildir. Bu ilke sağduyudan alınmış bir varsayımdır ve hemen hemen Aristo'nun "bütün insanlar mutluluk arar" deyişiyle aynı anlamdadır: Freud da haz-ilkesinin hedefinin mutluluk olduğunu söyler.[17]

Gelgelelim, insanın mutluluk arzusu bütün dünya ile çatışma halindedir. Gerçeklik, insanlara zevklerden feragat zorunluluğunu dayatır; gerçeklik arzuya ket vurur. Haz-ilkesi gerçeklik-ilkesi ile

* Lat.: En iyi. (ç.n.)

çatışır ve bu bastırmaya neden olur.[18] Bastırma koşullarında varlığımızın özü bilinçdışında yatmaktadır, ve haz-ilkesi yalnızca bilinçdışında hüküm sürmektedir. Rüyalar ve nevrotik semptomlar gerçekliğe ket vurmanın varlığımızın özünü oluşturan arzuları yok edemiyeceğini göstermektedir: Bilinçdışı insan ruhunun teslim alınamaz ve yok edilemez bir ögesidir. Bütün dünya ona karşı olabilir ama insanoğlu yine de mutluluğun pozitif olarak gerçekleşmesi için derinden derine, tutkulu bir mücadele vermekten geri durmaz.[19]

Öte yandan, bir arzuyu bilince çıkarmayı reddederek bir bastırma süreci oluşturan bilinçli benlik içteki gerçek varlığımızla dış gerçeklik arasında aracı olan benliklerimizin yüzeyidir. Bilinçli benliğin çekirdeği, dış dünyanın algılarını kabul eden zihnin bu parçasıdır ya da zihindeki bu sistemdir. Bu çekirdek kendisini eğitim ve kültürlenme süreçlerine açan konuşma gücüyle yeni bir boyut kazanır. Bilinçli benlik çevreye ve kültüre uyarlanmanın organıdır. Dolayısıyla, bilinçli benlik haz-ilkesiyle değil, gerçekliğe uyma ilkesi olan gerçeklik-ilkesiyle yönetilir.

Bu açıdan bakıldığında, daha önce bilinçli ve bilinçdışı sistemlerin arasındaki çatışmanın ürettiği birşey olarak analiz edilen rüyalar ve nevrotik sistemler aynı zamanda haz-ilkesi ile gerçeklik-ilkesi arasındaki çatışmanın ürünleri olarak da analiz edilebilirler.[20] Bir yandan, rüyalar, nevrotik semptomlar ve fantezi gibi bütün diğer bilinçdışı tezahürler şu ya da bu oranda dayanılmaz görülen gerçeklikten kaçış ya da yabancılaşma anlamına gelir.[21] Öte yandan da, bunlar haz-ilkesine dönüş anlamına gelirler; gerçekliğin inkâr ettiği hazların ikameleridir onlar.[22] Çatışan iki sistem arasındaki bu uzlaşmada arzulanan haz acıya indirgenir ya da çarpıtılır, hatta acıya dönüştürülür. Bastırma koşulları altında, gerçeklik-ilkesinin hükmü altında, hazzın peşinden gitmek bir semptom statüsüne düşürülür.[23]

Ancak gerçekliğin ya da gerçeklik-ilkesinin bastırmaya neden olduğunu söylemek problemi çözmekten çok tespit etmektir. Freud bazen, sanki bastırma şöyle ya da böyle objektif bir ekonomik çalışma zorunluluğu ile nihai anlamda açıklanabilirmiş gibi, gerçeklik-ilkesini "varoluş mücadelesi" ile özdeşleştirir.[24] Ancak insan kendi gerçekliğini ya da çeşitli türden gerçeklikleri

(ve çeşitli türden çalışma mecburiyetlerini) kültürün ya da toplumun aracılığıyla kurar. Bu yüzden de bastırmanın toplum tarafından dayatıldığı söylenebilir; ancak bu formülasyon Freud'un erken dönem yazılarında toplumun, bastırmayı dayatmakla, nesnel ekonomik zorunluluğun taleplerini meşru kıldığı yolundaki yetersiz görüşleri ile bağlantılıdır. Bu nahif ve rasyonel sosyoloji Freudcu psikanalizin erken dönemine uyar, daha doğrusu denk düşer. Freud, göreceğimiz gibi, daha sonraları, bunaltı (anxiety) öğretisiyle insanın kendini bastıran ve kendini bastırmak için toplumu ve kültürü yaratan hayvan olduğu yolundaki tutuma kayar. Toplumun bastırmayı dayattığı formül de, çözmekten çok bir sorun ortaya koyar; ama koyduğu sorun geniştir. Zira, eğer toplum bastırmayı dayatıyorsa ve bastırma da insan türünün evrensel bir nevrozuna neden oluyorsa, buradan çıkan sonuç, toplumsal örgütlenme ile nevroz arasında içsel bir bağlantının olduğudur. Toplumsal hayvan olarak insan, aynı anlama gelmek üzere, nevrotik hayvandır. Ya da, Freud'un ifade ettiği gibi, insanın diğer hayvanlar karşısındaki üstünlüğü nevroz yetisinden gelir, ve nevroz yetisi yalnızca onun kültürel gelişme yetisinin öbür yüzüdür.[25]

Böylelikle Freud, Nietzsche ("insan denen hastalık")[26] ile aynı sonuca ulaşmış olur ama o bilimsel bir yol izlemiş, bir nevroz çalışması yürütmüştür. Nevroz uygarlığın ya da kültürün temel bir sonucudur. İşte burada yine, Freud'un yufka yürekli eleştirmenleri ve havarilerinin kaçındıkları ya da bastırdıkları mütevazı ama acı bir ders vardır. Klinik anlamda, yalnızca hoşumuza gitmeyen yabancı bir kültür değil aynı zamanda kendi öz kültürümüz olan bir nevroz olarak analize sokulmaya hazır olmalıyız.

II. NEVROZ VE TARİH

Bütün insanların deli olduğu doktrini insanın doğası ve geleceğine ilişkin tarihsel bir perspektifle çatışma halindedir: Bütün kültürel zenginlikleri, bütün tarihsel değişimleri tüm kedilerin gri olduğu bir karanlığa gömer sanki. Ancak bu itiraz Freudcu nevroz teorisinin zenginliğini ve karmaşıklığını gözardı eder.

Öncelikle, çok sayıda değişik türden nevroz vardır ve her biri bastırılmış olan, yani ego ve gerçeklik arasındaki ilişkide farklı bir yapı, farklı bir semptomlar dizisine sahiptir. Bundan dolayı, Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı çalışmasında yaptığı gibi, kültür çeşitliliğinin nevroz çeşitliliğinin başka bir açıdan görünüşü olabileceği hipotezini savunacaksak, bireysel kültürlerin çeşitlilikleri ve karmaşıklıklarına dönmemiz gerekir: "Eğer uy-

garlığın evrimi bireyin evrimi ile böylesine derin bir benzerlik taşıyorsa ve eğer aynı yöntemler ikisi için de geçerliyse, böyle bir teşhis birçok uygarlık sisteminin ya da çağının -hatta belki de bütün insanlığın- uygarlaşma yönündeki eğilimlerin getirdiği basınç altında 'nevrotik' hale gelmekte olduğunu doğrulamaz mı? Bu nevrozların analitik tahlilini tedaviye ilişkin tavsiyeler izleyebilir ki bunlar pratik meseleler olarak büyük ilgi görebilir."[1]

Ve ayrıca, her bireysel nevrozun statik değil, dinamik olduğu Freudcu bir teoremdir. Bu kendi iç mantığı olan tarihsel bir süreç anlamına gelir. Nevrotik uzlaşmanın tatmin edici olmayan temel özelliği yüzünden, bastırılan ve bastıran faktörler arasındaki gerilim kalıcıdır ve durmaksızın yeni semptom oluşumları üretir. Ve bu semptom oluşumları dizisi basit değişimlerin şekilsiz dizileri değildir; bu Freud'un bastırılanın yavaşça dönüşü dediği bir gerileyici örüntü sergiler. Freud'a göre, bu saplantılı eylemlerin giderek orijinal dürtüye ve bizzat orijinal yasaklanmış eyleme yaklaştığı nevrotik hastalıkların bir yasasıdır.[2] Eğer ciddiye alınacak olursa, evrensel insanlık nevrozu doktrini, bu yüzden, bizi tarihin yapılanışının bu zamana kadar tarihçilerin kabul ettiği bir diyalektik değil, nevrozun diyalektiğini sergilediği hipotezini kabul etmeye zorlar.

İnsan tarihinin yeniden yorumlanışı psikanalize bir eklenti değil, onun bütünleyici bir parçasıdır. Freud'u insan tarihinin bütününü psikanaliz çerçevesinde kavramaya zorlayan ampirik olgu, nevrotik semptomlarda ve rüyalarda insanlığın dinsel tarihindeki büyük temalarla -hem ritüelistik hem de mitik- esas olarak özdeş temaların ortaya çıkmasıdır. Nevroz teorisi ile tarih teorisi arasındaki bağ, *Totem ve Tabu* ve *Musa ve Tektanrıcılık*'ta mükemmel bir şekilde açıklığa kavuşturulduğu gibi, din teorisidir.

Ve bu bağ bağlanan iki ucu da etkiler. Freud yalnızca insan tarihinin ancak bir nevroz olarak anlaşılabileceğini savunmaz, aynı zamanda bireylerin nevrozlarının ancak bir bütün olarak insan tarihi bağlamında anlaşılabileceğini de savunur. *Totem ve Tabu*'yu yazdığı 1913 yılından sonra Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta yazdığına göre, "dinsel fenomenlerin ancak bireyin nevrotik semptomları modeli temelinde anlaşılabileceğinden asla şüphe etmedim"[3] der. *Musa ve Tektanrıcılık*'ta yapılan bir benzetmeye

göre, "Türlerin tarihinde, bireyin yaşamındaki olaylara benzer birşeyler oldu. Öyle ki, insanoğlu bir bütün olarak, kalıcı izler bırakan ama çoğu kere muhafaza altına alınan ve unutulan, cinsel-saldırgan nitelikte çatışmalar içinden geçti; sonraları, uzun bir gizlenme dönemi ardından, bunlar tekrar hayata döndüler ve yapı ve eğilim olarak nevrotik semptomlara benzer fenomenler yarattılar."[4]

Bu benzetme Freud'a "arkaik miras" nosyonunu sağlar; "histerik hastalarımız hatıralarından muzdariptir" ve nevrotikler "geçmişten kaçamazlar"[5] ifadeleriyle aynı anlama gelmek üzere, insanoğlu geçmişin esiridir. Dolayısıyla bütün kültürlerin kendi kültürel miraslarına köleliği nevrotik bir büzülmedir. Ve tam aksine, Freud bireylerin nevrozlarının özünün aynı "arkaik miras"ta, "yalnızca filojenetik olarak anlaşılabilecek" olan "eski kuşakların yaşantılarından zihinde kalan izler"de[6] yattığını fark etmeye başlamıştı. Nevrozu doğuran bastırılmış bilinçdışı bireysel bir bilinçdışı değil, kolektif bir bilinçdışıdır. Freud, Jung'un terimini kullanmaktan kaçınır ama şunu söylemekten de geri durmaz: "Bilinçdışının muhtevası herhalükarda kolektiftir."[7] Ontojeni filojeniyi özetler* (her birey ırkın tarihini özetler): Çocuklukta geçen birkaç yıl içinde "Taş Devrinin ilkel insanından günümüzün uygar insanına uzanan muazzam gelişme aşamalarını katetmek zorunda kalırız".[8] Buradan çıkan sonuç, nevroz teorisi tarih teorisini kucaklamalıdır; ve tersinden söylediğimizde de doğru olmak üzere, bir tarih teorisi bir nevroz teorisini kucaklamalıdır.

Psikanaliz, dini hem nevroz hem de Freud'un yaşamının son yıllarında terapi ümitlerini bağladığı, bizzat nevroz halindeyken bilinçli hale gelme ve iyileşme çabası olarak görmelidir. Psikanalizin dini hatalı bir iradi düşünce sistemi olarak gözardı ettiği kaba bir yorumdur. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Freud dinden bir "ikame-tatmin" –Marksist "halkın afyonu" formülünün Freudcu benzetmesi– olarak sözetmez. Ancak bütün bastırma doktrini açısından, yalnızca şiir ve din için değil rüyalar ve nevrotik semptomlar için de kullanılan bir terim olan, "ikame-tatminler" bir hakikati barındırır: Bunlar insan yüreğinin ölümsüz arzularının, bastırma tarafından çarpıtılmış, ifadeleridir.

* Ontojeni: Tek bir organizmanın gelişim seyri. (ç.n.)
* Filojeni: Bir türün gelişim seyri. (ç.n.)

Din konusundaki adına uygun psikanalitik yaklaşım *Musa ve Tektanrıcılık*'taki yaklaşımdır; burada Freud Yahudilik ve Hıristiyanlıkta tarihsel ve psikolojik hakikatin izlerini bulmaya koyulur. Hatta Marx bile, o "halkın afyonu" ibaresinin geçtiği kötü ünlenmiş pasajda, dinden "baskı altına alınmış yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi"[9] olarak sözeder. Gelgelelim, bastırma ve bilinçdışı kavramlarından yoksun, yani insan kalbinin gizini çözecek araçlardan yoksun olan Marx, kendi vecizesinde ima edilen düşünce hattını izleyemez. İnsan kalbinin gizini çözecek donanım psikanalizdedir ve o psikanaliz gizin kalbi olarak dini görmelidir. Ancak psikanaliz dinin yapmaya çalıştığı şeyi, yani bilinçdışını bilince çıkarma işini tamamladığı takdirde dinin ötesine geçebilecektir; ancak o zaman psikanaliz ilk günahın bilimi olacaktır. Psikanaliz dindeki hatayı ancak bu doğruyu kabul ettikten sonra tanımlayabilecek bir konumdadır.

Freud'un erken dönem yazılarının, özellikle *Totem ve Tabu*'nun, *Musa ve Tektanrıcılık*'ı önceleyen şeyler olmaktan öte, psikanaliz ile tarih arasındaki ilişki konusunda başka bir düşünce çizgisi içerdiği inkar edilemez. Bu öteki düşünce hattı ontojeninin filojeniyi özetlediği nosyonunu farklı bir biçimde işler. Psikanalizin tarihi anlamadaki modeli nevroz değil yetişme sürecidir; ya da, daha doğrusu, olgunluk dönemi bastırılmış çocukluk nevrozunun bir geri dönüşü değil, onun üstesinden gelinme olarak anlaşılır. Aslında Freud kendisine ait bireyin psiko-seksüel aşamaları görüşü ile Comte ve Frazer gibi ondokuzuncu yüzyıl evrimci düşünürlerinin ortaya attığı tarihin aşamaları arasında paralellik kurar. İşte bu yüzden, Freud *Totem ve Tabu*'da, animistik safhanın hem zaman hem de öz olarak narsizme denk düştüğünü; dinsel aşamanın ana-babaya bağlılığın ağır bastığı nesne bulma (object-finding) aşamasına denk düştüğünü; bilimsel safhanın ise, şimdiye kadar haz-ilkesinden feragat eden ve gerçekliği kabul eden bireyin dış dünyada nesnenin peşine düştüğü olgunluk aşamasına denk düştüğünü söyler.[10]

Bu düşünce çizgisi onsekizinci yüzyıla özgü iyimserlik ve rasyonelliğin Freud'daki izleridir; bu çizgiye göre, tarih daha ağır hastalanma süreci değil, daha akıllı hale geliş sürecidir. Geç dönemini bir kenara bırakırsak, erken dönem Freud çoğu psi-

kanalistin savunduğu oldukça naif ve gelenekçi bir tarih görüşünü benimser. Ancak bu düşünce çizgisi yalnızca tarihsel açıdan değil, psikanalitik açıdan da yetersizdir. Bu çizgi Freud'un erken dönem psikanaliz sistemindeki, erken dönem içgüdüler teorisindeki, ve erken dönem (ve gelenekçi) insan egosu teorisindeki çizgidir.

Freud'un geç dönem yazılarında ima ettiği tarih yaklaşımını hayata geçirmenin büyük güçlükler taşıdığı doğrudur. Kültürlerle nevroz arasında bir paralellik kurduğu pasajda, bizatihi Freud, tarihin kaydettiği nevrotik kültürleri ölçebilecek bir "normal" ya da sağlıklı kültür kavrayışı geliştirme ihtiyacına işaret ettiğinde, parmağını sorunun kalbine uzatmıştır.[11] Bu kitapta savunulan bakış açısından, böyle bir kavrayışın gelişmesi hem psikanaliz hem de tarihle yüzleşmekte ana sorundur. Ve böyle bir kavrayış yokluğu Freud'un öncü çabalarını izlemekte, Roheim hariç, hem tarihçilerin hem de psikanalistlerin başarısızlığını açıklar.

Tarihçiler her ne kadar Freud'u izlemeyi başaramamış olsalar da, şairler karakteristik olarak onu sezmiştir. Örneğin, Alman şair Hebbel'in şu ifadesinde hâlâ keşfedilmeyi bekleyen bir hakikat yatmıyor mu: "Alman ulusunun bir hastalık tarihi *(Krankheitsgeschichte)* dışında şimdiye kadar örnek alabileceği bir yaşam tarihinin olmadığını kabul etmek bu kadar zor mu?"[12] Ve, batı dünyasının bütün günahlarını yüklenmiş bir günahkeçisi olan ya da olagelmiş, Alman ulusu da değil yalnızca. James Joyce, "Tarih uyanıp kurtulmaya çalıştığım bir kabustur"[13] diye yazar. Şairler, ve Nietzsche de öyle: Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabı dünya tarihini gün be gün yükselen bir nevroz olarak kavramaya çalışan ilk girişimdir. Ve hem Nietzsche hem de Freud tarihin nevrozunda aynı dinamiği, bastırmanın neden olduğu giderek artan bir suçluluk duygusunu bulurlar. Nietzsche'nin ulaştığı nokta, -yani "Dünya çok uzun zamandan beri bir tımarhanedir"-[14] ancak *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'ndaki şu karamsar sonuçla kıyaslanabilir: "Eğer uygarlık, aile grubundan bir bütün olarak insanlık grubuna, katedilmesi gereken kaçınılmaz yolsa, bu taktirde suçluluk duygusunun pekişmesi...belki de insanların artık dayanamayacağı bir noktaya kadar...uygarlığın ayrılmaz bir parçası olarak kalacaktır."[15]

Tarihe psikanalitik bir yaklaşımın zorunluluğu tarihçiyi bir soruyla karşı karşıya bırakır: Bütün hayvanlar alemi içinde neden yalnızca insanın bir tarihi vardır? Zira, insan hayvanlardan kültür denen biyoloji ötesi bir aygıta sahip olmak ve onu kuşaktan kuşağa aktarmakla ayrılmaz yalnızca, eğer tarih ve zaman içinde değişimin, insan kültürünün dolayısıyla insanın asli özellikleri oldukları doğruysa, aynı zamanda kültürünü ve dolayısıyla kendisini değiştirme arzusu ile de ayrılır. Gordon Childe'ın kitabındaki ufuk açıcı başlığı kullanırsak, tarihini yaparken insan, "kendini yapan insan"dır. O halde, tarihsel süreç insanın olduğundan başka olma arzusu ile devamlılığını sağlar. Ve insanın olduğundan farklı birşey olma arzusu öz olarak bilinçdışı bir arzudur. Tarih içindeki fiili değişimler onları gerçekleştiren insan türünün ne bilinçli arzularından kaynaklanır ne de bu arzulara denk düşer. Her tarihçi bunu bilir ve tarihin filozofu Hegel, "Aklın kurnazlığı" (cunning of Reason) doktrininde bunu tarihin yapısal analizi açısından temel bir nokta olarak öne çıkarır. İnsanoğlu bugün hâlâ tarihi, gerçekte ne istediği ya da mutsuzluğunun hangi koşullarda sona ereceği hakkında hiçbir bilinçli fikir taşımaksızın yapmaktadır; aslında yapılan kendini daha mutsuz kılmak ve bu mutsuzluğa gelişme adını vermektir.

Hıristiyan teoloji, ya da en azından Augustinci teoloji, insan huzursuzluğunu ve memnuniyetsizliğini, *cor irrequietum*,* tarihsel sürecin psikolojik özü olarak kabul eder. Ancak Hıristiyan teoloji, insan memnuniyetsizliğinin kökenini açıklamak ve bir çözüm getirmek açısından, insanı bu gerçek dünyadan, hayvanlar aleminden çekip almak ve ona büyüklük kuruntusu aşılamak zorundadır. Ve böylelikle Hıristiyan teoloji en ağır günahını, kibirlenme günahını işler.

Freud'un *Bir Yanılsamanın Geleceği* kitabında yaptığı asıl din eleştirisi gerçek tevazunun bilimde yattığı iddiasıdır (bu aynı zamanda Spinoza'nın da iddiasıdır). Freud'un ifade ettiği gibi, gerçek tevazu Kopernik'ten insan dünyasının amaç ya da evrenin merkezi olmadığını, Darwin'den insanın hayvanlar aleminin bir üyesi olduğunu ve Freud'dan insan egosunun kendi evinin bile

* Lat.: Huzursuz bir yürek. (ç.n.)

efendisi olmadığını öğrenmemizi gerektirir.[16] Psikanalizden başka insanın neden huzursuz ve hoşnutsuz hayvan olduğunu açıklayan başka seküler ya da bilimsel teori yoktur. Hoşnutsuz hayvan nevrotik hayvan, doğasında kültürün tatmin edemediği arzular saklı hayvandır. Psikanalizin bakış açısından, bu tatminsiz ve bastırılmış ama ölümsüz arzular tarihsel süreci ayakta tutar. Tarih, bilinçli iradelerimiz ötesinde, Akıl'ın kurnazlığı değil Arzu'nun kurnazlığı tarafından şekillendirilir.

Tarihin gizi Akıl'da değil Arzu'da, emekte değil aşkta yatar. Marx'la yüzleşmek Freud'u açığa çıkarır. Marksizmde insanın özünü emek olarak belirlemek aksiyomatiktir. Freud tarihte "ekonomik faktör"ün önemi konusundaki Marksist vurguyla çelişmez; resmi olarak "insanın ekonomik koşullarının entelektüel, etik ve sanatsal tepkileri üzerinde yaptığı belirleyici etki konusundaki açık görüşleri"[17] için Marksizmi över. Freud'a göre, çalışma ve ekonomik zorunluluk gerçeklik-ilkesinin özüdür; ama insanın özü gerçeklik-ilkesinde değil bastırılmış bilinçdışı arzularda yatar. Ekonomik zorunluluklar ne kadar sıkı bir baskı uygulasa da, insan özünde *Homo economicus* ya da *Homo Laborans* değildir; ekmek kavgası ne kadar zorlu geçerse geçsin, insan yalnız ekmekle yaşayamaz.

Tarihin sorduğu şu soru ile Freud'un önemi ortaya çıkar: İnsan "ekonomik refah" ve "doğaya hakim olmak"tan başka ne ister? Marx insanın özü olarak emeği alır ve tarih içinde emeğin diyalektiğini emeğin kendini yokettiği noktaya kadar götürür. İşte o zaman Marksist ütopyada bir boşluk doğar. Madem ütopya yok, madem tarih asla yokedilemez, madem emek, Faust gibi, daha büyük başarılara koşarak varlığını sürdürecek, o zaman insanın özüne ilişkin başka ve daha doğru bir tanım bulunmalıdır. Freud emeğin ötesinde aşkın olduğunu ileri sürer. Ve eğer emekten öte tarihin varacağı yer aşksa, aşk tarihin başlangıcından beri daima varolmak durumundadır ve aşk emeğin ve tarihin yapımının ihtiyaç duyduğu enerjiyi sağlayan gizli güç olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, bastırılmış Eros tarihin enerjisidir ve emek yüceltilmiş Eros olarak görülmelidir. Bu şekilde Marx'ın yüzleşmediği bir sorun Freud'un yardımıyla gün yüzüne çıkar.

Marksizm sosyolojinin bir sistemidir; "ekonomik faktör"ün önemi sosyologların yanıtlaması gereken sosyolojik bir sorundur; Freud, bir sosyolog olarak konuştuğunda, bastırmayı gündeme getirirken "tabanda toplumun güdüsü ekonomiktir"[18] diyebilecektir. Psikanaliz ile "ekonomik determinizm" arasındaki çatışma, ekonomik determinizmin arkasındaki örtük psikolojik varsayımlar konusunda çıkar ve dolayısıyla yalnızca sosyolojiden psikolojiye, "toplum" soyutundan somut birey insana geçtiğimizde çıkar. Mesele ekonominin değil psikolojinin önemidir. Marx'ın kendisi de, her zaman karmaşık olmakla birlikte, ekonomik etkinlikleri ayakta tutan somut insan ihtiyaçları ve dürtülerinin nasıl görünüyorlarsa öyle oldukları ve tamamen bilinçte cereyan ettikleri yolundaki örtük varsayımdan bağımsız değildir ve bu varsayım genelde ekonomik deterministler tarafından savunulur: Faydacıların anladığı biçimiyle, "benliğin korunması" ve "haz", içten bir biçimde "ekonomik zorunluluk" ve "insan ihtiyaçları" gibi kategorilerden medet ummaktan gelen psikolojik teoriyi özetler.

Ancak insan ihtiyaçlarının göründükleri gibi olmadıklarının kanıtı bizzat insan tarihinde yatar. Tarih içinde insanın Faustçu huzursuzluğu insanların bilinçli arzularının tatmini ile tatmin olmadıklarını gösterir; insanların gerçek arzuları bilinçdışındadır. Bu yüzden, tarihin psikolojisi psikanalitik olmalıdır.

Bu sorunla karşılaştığı oranda, bastırılmış bilinçdışı arzular kavramından yoksun olan Marx, insanı ebedi Faustçu bir yaratık olarak mahkum eden ve her türden mutluluk imkanını engelleyen bir tarih psikolojisi ortaya atabilirdi ancak. Marx, tarih içinde emeğin diyalektiğini sağlayan teknolojik ilerleme yönündeki dur durak bilmez eğilimi açıklayacak psikolojik bir dayanağa ihtiyaç duyar. Bastırma doktrininden yoksun –ya da insanı psikolojik bir giz olarak görmekten aciz– olan Marx, duygudaş bir eleştirmenin ifade ettiği gibi, biyolojiye döner ve insan ihtiyaçlarının tatmininin her zaman yeni ihtiyaçlar doğurduğu yolunda insan biyolojisine özgü bir mutlak yasa ortaya atar.[19] Eğer insanın hoşnutsuzluğu biyolojik olarak veriliyse, tedavisi de yoktur. Pek tabii ki, Marx'ın ütopik safhasında öngörüldüğü üzere, sadece "tarihin sona erdirilmesi" değil bir "bolluk ekonomisi" de imkansızdır. So-

nuçta varılan yer, *Kapital*'in üçüncü cildinde ifadesini bulan karamsarlığın kara bulutlarıdır:[20]

> Tıpkı doğayla boğuşması gereken vahşi gibi, ihtiyaçlarını karşılamak, yaşamını sürdürmek ve yeniden üretmek için, uygar insan da bütün toplum biçimlerinde ve bütün üretim tarzlarında boğuşmak zorundadır. Gelişmesiyle doğal zorunluluk alanı da genişler, çünkü ihtiyaçları artar; ama aynı zamanda bu ihtiyaçları karşılayan üretim güçleri de artar.

Fakat Marx'ın savunduğu tarihsel "ilerleme"nin biyolojik temeli varsayımı, tarihi psikolojik olarak açıklayamadığına ilişkin bir itiraftır aslında.

Psikanaliz bir "ilerleme" teorisi sağlayabilir, ancak tarihi bir nevroz olarak görerek yapar bunu. İnsanı nevrotik hayvan olarak tanımlayan psikanaliz insanın Faustçu karakterini varsaymakla kalmaz aynı zamanda neden öyle olduğunu da açıklar. Freud'dan bir alıntı yaparsak:[21]

> Dur durak bilmeksizin daha fazla mükemmelleşme yönündeki itki olarak ...ortaya çıkan şey, insan uygarlığındaki tüm en değerli şeylerin dayanağı olan içgüdüsel bastırmanın bir sonucu olarak anlaşılabilir kolayca. Bastırılmış içgüdü, tatminin birincil tecrübesinin tekrarından ibaret olan, eksiksiz tatmin peşinde koşmaktan asla vazgeçmez. Hiçbir ikame ve tepkisel oluşum ya da yüceltme, bastırılmış içgüdünün ısrarlı gerilimini gidermeye yetmeyecektir.

Aynı şekilde, psikanaliz sonsuz "ilerleme"den ve sonsuz Faustçu hoşnutsuzluktan bir çıkış yolu, insan nevrozundan, tarihten bir çıkış yolu bulmak için teorik bir çerçeve sunar. Nevrotik birey örneğinde, psikanalitik terapinin hedefi kişiyi geçmişinin, tarihinin yükünden, onu tarih içinde bir örnek olay olmaya ve yaşamaya iten yükten kurtarmaktır. Ve psikanalitik terapinin yöntemi bireyin bir kabustan uyanır gibi kendi tarihinden uyanacağı yere kadar ("bellek-boşluklarını doldurmak") tarihsel bilincini derinleştirmektir. İnsanın genel bilincinde daha yüksek bir aşama olarak psikanalitik bilinç, Rönesans'tan beri Batı düşüncesinde saplantı haline gelen giderek genişleyen ve derinleşen bir kö-

kenler araştırması anlamında, tarihsel bilincin gerçekleşmesine benzetilebilir. Eğer tarihsel bilinç sonunda psikanalitik bilince dönüşürse, şimdiki yaşam üzerinde geçmişin ölü elinin kıskacı gevşeyecek ve insan tarihi yapmak yerine yaşamak, eski hesapları ve borçları ödemek yerine keyif sürmek ve Oluş'unun amacı olan Varlık durumuna girmek için hazır olacaktır.

İkinci Bölüm

Eros

Freud'un iki içgüdüsü -Eros ve Ölüm- bedenle ilişkisi sayesinde insan doğasında içkin olan bastırılmış güçlerin genel karakteri bakımından temel hipotezlerdir. Bastırılmış ve kabul edilmemiş olsalar da, bunlar insan kültürünü yaratan enerjilerdir ve onların varlığını kabul etmek insan kültürünü yeniden yorumlamaktır. İnsan kültürü o zaman insan bedeniyle yeniden bağlantı kurar. Eros kültürü yaratır ve Eros bedensel cinsel içgüdüdür.

III. CİNSELLİK VE ÇOCUKLUK

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, varlığımızın özünü, (gerçeklik bastırmacı olduğu sürece) nevrozlarımızın ipucunu ve gerçeklik bastırmadığı taktirde ne olabileceğimizin ipucunu bulacağımız yer, bastırılmış bilinçdışı arzularımızdır. Freud'un bilinçdışını keşfinin sonuçları iki formülle özetlenebilir: Bastırılmış arzularımız çocuklukta, bastırılmamış halde, sahip olduğumuz arzulardır; ve bu arzular cinsel arzulardır.

Nevrotik semptomları ve rüyaları analiz ederken, Freud bunların değişmez bir biçimde çocukluğun erken dönemindeki deneyimlere bir gerilemeyi ya da dönüşü temsil eden bir çekirdek içerdiğini farketmiştir. Ancak, bastırma hipotezine göre, bilinçdışı ile çatışmaya giren bilinç eğitimin ürünüdür. Buradan çıkan

sonuç, çocukların bir anlamda bastırılmamış olduklarıdır. Ya da, başka bir ifadeyle, çocukta bilinç ve bilinçdışı henüz ayrılmamıştır. Bu yüzden, yetişkinin rüyalarda ve nevrozlarda bastırılmış gerçeklikten kaçarken kendi çocukluğuna gerilemesi doğaldır çünkü çocukluk bastırma öncesinin mutlu günlerini temsil eder.[1] Bundan başka, Freud nevrotik semptomların analizinin değişmez biçimde yalnızca hastanın çocukluğuna değil cinsel yaşamına da götürdüğünü farketti. Semptom yalnızca gerçeklik tarafından inkar edilen bir hazzın ikamesi değil, özellikle gerçeklik tarafından inkar edilen cinsel tatminin de ikamesidir. Ancak mevcudiyetleri gösterilen bastırılmış cinsel arzular çoğu zaman "anormal" ya da "sapkın" damgasını yemiştir. Dolayısıyla, nevrozların analizi normal cinselliği olduğu kadar saptırılmış cinselliği de açıklayan ve ikisini de çocukluktaki köklerine kadar izleyen bir cinsellik teorisinin kurulmasını gerektirir.[2]

Freud'un temel hipotezinden hareketle kurduğu aksiyom normal yetişkin cinselliği denen şeyin doğal (biyolojik) bir zorunluluk değil kültürel bir fenomen olduğuna işaret etmektedir. Normal yetişkin cinselliği yani kadın ve erkeğin karşılıklı olarak birbirini sevmesi ve bunun tüm değişkeleri, insan organizmasında verili, belli imkanların özel bir örgütlenmesini temsil eder. Bu cinsel örgütlenme maymundan insana geçişe işaret eden toplumsal örgütlenme tarafından mümkün kılınmıştır ve aynı zamanda toplumsal örgütlenmeyi de mümkün kılan odur. İnsanın cinsel örgütlenmesi ve toplumsal örgütlenmesi öylesine derinden birbirine bağlıdır ki hangisinin önce geldiğini söyleyemeyiz; ama yalnızca ikisinin de eşzamanlı bir evriminden (ister sıçramalı isterse aşamalı olsun) bahsedebiliriz.

Maymundan insana geçişte kritik bir rol oynayan, insanın cinsel ve toplumsal örgütlenmesi arasındaki bağı oluşturan kurum, çaresiz bir bağımlılık durumundaki çocuğun uzun süreli bakımını üstlenen ana-babalık kurumudur.[3] Ana-babalığın şu ya da bu biçimde bir aile örgütlenmesi demek olduğu ve aile örgütlenmesinin tüm toplumsal örgütlenmelerin çekirdeği olduğu, Freud'un benimsediği ve üzerine kendi teorik yapısını kurduğu antropolojik bir aksiyomdur. Freud'un orijinalliği uzun süreli ana-babalığın ve hem ana-babaların hem de çocukların cinsel yaşamına uzun süreli

bebeksi (infantile) bağımlılığın sonuçlarına dikkat çekmiş olmasından gelmektedir. Ana-baba söz konusu olduğu sürece, açıktır ki, yetişkin cinselliği çocuk yetiştirme gibi toplumsal bakımdan faydalı bir amaca hizmet ederken, birey açısından bir anlamda hazzın -Freud'a göre, en büyük hazzın- kaynağı olarak kendi içinde bir amaçtır. Aile kurumunu ayakta tutmak için tasarlanmış kuralların cenderesine sokulduğu ve cinsel tatmin arzusu toplumsal bakımdan faydalı bir kurumu ayakta tutmak amacıyla saptırıldığı ya da sömürüldüğü oranda, yetişkin cinselliği, bastırma anlamına gelen haz-ilkesinin gerçeklik-ilkesine boyun eğdirilmesinin bariz bir örneğidir; bu genelde insan varlığının bilinçdışı özü tarafından reddedilir ve nevrozların yolu açılmış olur.[4]

Uzun süreli bebekliğin çok daha derin sonuçları vardır. Bir yandan, bebek ana-baba şefkatiyle acı gerçeklerden korunur; bu ayrıcalıklı bir sorumsuzluk ve gerçeklik-ilkesi tahakkümünden özgürlük demek olan bir dönemdir. Bu ayrıcalıklı sorumsuzluk, bastırma olmaksızın ve haz-ilkesi uyarınca, insanın özsel arzularının erken serpilmesine izin verir ve önayak olur.[5] Öte yanda ise, bebeğin ana-babanın, özellikle de annenin, bakımına nesnel bağımlılığı gerçeklikle ilgili bağımlı bir tavrın gelişmesini sağlar ve daha sonra bütün kişiler arası ilişkilere rengini verecek olan, pasif (bağımlı) bir sevilme ihtiyacı aşılar.[6] Bu psikolojik zayıflık daha sonraları toplumsal otoriteye ve genelde gerçeklik-ilkesine boyun eğiş yönünde sömürülür.

Böylelikle, uzun süren bebeklik insan arzularını birbiriyle çelişen iki doğrultuda biçimlendirir: Biri, öznel yanda, gerçekliğin sınırlamalarından özgür olarak kadir-i mutlak haz tutkunluğu; diğeri ise, yani nesnel yanda, öteki insanlara acz içinde bağlılık. Bu iki eğilim çatışır, çünkü erken dönemde yaşanan özgürlük ve tadılan haz, ana-baba sevgisini kaybetme tehdidiyle ana-baba otoritesinin dayattığı bir teslimiyet içinde, gerçeklik-ilkesine boyun eğmek durumunda kalır. Haz-ilkesi çocuğun iradesine rağmen ve çocuğun anlayamayacağı nedenler yüzünden, aciz bağımlılığının birincil deneyimini yeniden üreten koşullar altında (bunaltı) teslim olmaya zorlandığı için, teslimiyet ancak bastırma ile başarılabilir. Sonuçta, bu durum bireyin psikolojik olarak asla üs-

tesinden gelemeyeceği bir travma yaratır. Ama bilinçdışında, insanın evrensel nevrozunun çekirdeği ve huzursuz hoşnutsuzluğu, St. Augustine'nin *cor irrequietum*'u, karşı konulmaz haz tutkunluğunun bastırılmış rüyaları olarak varlığını sürdürür. Fiili güçsüzlük ile kadir-i mutlak olma rüyaları arasındaki bebeklik çatışması aynı zamanda insan türünün evrensel tarihinin ana temasıdır. Ve iki çatışkıda da, yani hem bireyin tarihinde hem de ırkın tarihinde, söz konusu olan şey aşkın anlamıdır.

Manevi şeylerin bedensel kökenleri konusundaki kaba ve ısrarcı arayışlarında Freud aşktan değil cinsellikten yola çıkar. Gelgelelim, çocukların cinsel yaşamı adını verdiği bir konuyu tartışan ve parmak emmenin cinsel karakterinde ısrar eden kimsenin cinsellik üzerine özel bir tanımının olması gerekir. Aslında, Freud'un cinsel içgüdü tanımının gösterdiği gibi, o çok genel birşeyi kastetmektedir. İnsanı haz arayışına sevkeden enerji ya da arzudur o; daha özele indiğimizde ise aranan hazzın insan bedenine ait bir organın haz verici etkinliği olduğunu görürüz. Freud, böyle bir haz verme kapasitesinin (buna erotojen özellik der) insan bedeninin yüzeyindeki bütün bölgelerde ve aynı zamanda iç organlarda olduğunu söyler. Söz konusu organ genital olabilir, ya da parmak emmedeki gibi, ağız olabilir, ya da görme zevkindeki gibi göz olabilir.[7] Eğer cinsellik böyle tanımlanırsa, bebeklerin cinsel yaşamlarının olduğunu, ya da hatta bu anlamda cinsiyetin çocukların başlıca hedefi olduğunu reddetme yönünde bir eğilime pek raslanmayacaktır kuşkusuz. Bebekler doğal olarak kendilerine ve kendi bedenlerine yönelik bir yoğunlaşma içindedirler: Onlar kendilerine aşıktırlar; Freudcu terminolojiyle söylersek, yönelimleri narsistiktir. Bebekler hayatın ciddi işlerinden (gerçeklik-ilkesinden) habersizdirler ve dolayısıyla bedenlerinin haz peşindeki etkinliklerini tek amaçları kılan haz-ilkesinden başka rehberleri yoktur. Ve çocukluk hayatın ciddi işlerinden gerçek bir bağışıklık dönemi olduğundan, çocuklar gerçekten de yetişkinlerde görülmedik bir oranda bedenlerinin etkinliklerinden haz alabilecek bir konumdadırlar. Bu yüzden, Freud'un cinsellik tanımı beraberinde çocukların yetişkinlerden daha zengin bir cinsel yaşamlarının olduğu önermesini getirir.

Çocukların bedenlerinin haz verici etkinliklerini izlediklerini

kabul etsek bile, buna neden cinsel denmesi gerektiği bir soru işaretidir. Cevabına gelince, Freud, çocukluktaki kökenlerine kadar izlerini sürerek, yetişkin cinselliğinin genetik, tarihsel bir açıklamasını getirmektedir. Genelde, tarihsel olarak evrilmekte olan ve tarihsel olarak belirlenmiş bir örgütlenme olarak genel bireysel psişe nosyonu nedeniyle, Freud güçlü yetişkin cinsel dürtülerin ergenlik çağına gelindiğinde aniden hiç yoktan ortaya çıktığı fikrine elbette karşı çıkacaktır. Ve rüyaların ve nevrotik semptomların getirdiği kanıtlar şaşmaz bir biçimde bastırılmış yetişkin cinselliğinin çocukluktaki kökenine işaret etmektedir. Artık bebeğin bedensel haz peşinde koşma biçiminin cinsel olduğunu söylemek, yetişkin cinselliğinde gelişen şeyin bu bebeklikteki biçim olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Dolayısıyla Freud bu hipotezin yalnızca bastırılmış bilinçdışındaki (rüyalar ve semptomlardaki) cinsel temaların önemini açıklamakla kalmadığını, aynı zamanda yeterli bir cinsellik teorisinin temel gereğini yerine getirecek şekilde, yetişkin cinsel sapmalarının nedenlerini de ortaya koyduğunu farketmiştir.

Eğer normal yetişkin cinselliği, bedenin tüm parçalarının hazcı etkinliklerindeki bebeksi keyiften gelişmekte olan bir yapılanma ise, bedendeki kökensel olarak çok daha geniş bir haz kapasitesinin ufku daralmakta, tikel bir (genital) organda yoğunlaşmakta ve haz-ilkesinden değil de gerçeklik-ilkesinden, yani üremeden (Freudcu terminolojide, genital örgütlenmeden) türeyen bir amaca boyun eğmektedir. O halde, normal yetişkin cinselliğinin yapılanışı (Freud'un ifadesiyle, genital örgütlenme) bebeksi cinselliğin bir unsurunun tiranlığı, diğer unsurların bazılarını tamamen baskı altına alan ve geri kalanları kendine tabi kılan bir tiranlığıdır.[8] (Daha sonra göreceğimiz gibi, genital örgütlenme cinsel içgüdüler tarafından değil ölüm içgüdüsü tarafından biçimlendirilir.) Gelgelelim, normal yetişkin cinsellik kalıbı ancak dışlanan bebeksi cinsellik kalıbının onunla yanyana, bastırılmış bilinçdışında, onunla çatışma halinde, varolmayı sürdürmesi koşuluyla varolabilir.

Bebeksi cinselliğin dışlanan unsurları, normal yetişkin cinselliği ölçeğine vurulduğunda, sapkındır. Yetişkin cinsel sapkınlıkları, normal yetişkin cinselliği gibi, iyi örgütlenmiş ti-

ranlıklardır: İkisi de, hepsi bebeklik döneminde aktif olarak keşfedilmiş, insan bedeninde mevcut çok sayıda erotik imkanın yalnızca biri üzerinde abartılı bir yoğunlaşmayı temsil eder. Normal ve sapkın cinsellik arasındaki yakın bağlantı kadar bu tiranlığın tarzı da, normal cinsel eylemin ikameleri olarak görüldüklerinde sapkınlıklar olarak adlandırılan çeşitli erotik etkinliklerin normal cinsel amaçların ön adımları olarak alındığında meşru addedilmeleri ile kendini açığa vurur. Öte yandan, çocuklar insan bedeninin erotik potansiyellerini hiçbir ayrım gözetmeksizin ve anarşistçe bir tarzda keşfederler.[9] Freudcu bir ifadeyle, çocuklar çok yönlü sapkındırlar. Ancak, eğer bebeksi cinsellik, normal yetişkin cinselliği ölçülerine vurulduğunda, sapkınsa, aynı şekilde, normal yetişkin cinselliği, bebeksi cinselliğin ölçülerine vurulduğunda, insan bedeninin erotik potansiyellerinin doğal olmayan kısıtlanmasıdır.

Freud'un doğal olmayan bir tiranlık olarak gördüğü normal yetişkin cinselliği (genital örgütlenme) nosyonu, bizim titizlikle gözden geçirilmesi gereken olağan düşünce tarzımıza son derece zıttır. Biz genelde normal yetişkin cinselliği kalıbını doğası gereği verili, biyolojik bir zorunluluk olarak görürüz. Başka bir ifadeyle, cinsel etkinliğin işlerin doğal seyri gereği üreme amacına tabi kılınmasını benimseriz. Öyleyse Freud hangi anlamda bunu doğal olmayan bir şey gibi görür? Sadece insanlar aleminde değil, hayvanlar ve bitkiler aleminde de, görüldüğü her yerde cinselliğin üreme işlevine tabi oluşu cinselliğin karakteri gereği değil midir? Yetişkin hayvanlar Freud'un genital örgütlenme dediği şeye sahip görünen hayvanlardır. Freud onların durumunda da genital örgütlenmenin doğal olmayan bir tiranlık olduğu iddiasında bulunacak mıdır?

Bu itirazlar bizi insanlarla hayvanlar arasındaki temel ayrım sorununa getirir. Psikanaliz insanlarla hayvanlar arasında nitel bir ayrım olduğunu savunur; ancak bu ayrım belki de yalnızca nicel bir fenomene, yani, insan türündeki bebekliğin kendine has uzunluğuna dayanmaktadır. İnsan örneğinde, bebekliğin uzun sürmesi ve ergenliğin ertelenmesi olgunluk dönemine kadar bebeksi cinselliğin sürmesine neden olur, ve aynı zamanda ana-babanın yakın ilgisi onu gerçeklik-ilkesinden korur. Bu koşullar altında bebeksi

cinsellik başka hiçbir hayvan türünde raslanmayan bir oranda serpilip gelişir. İşte bu yüzden, diğer hayvanların aksine, insanda cinsel yaşam konusunda bir çatışma vardır. İnsanda bebeksi cinsellik bastırılır ve gelişmesine asla izin verilmez; bastırma (ve takiben nevroz) insanı diğer hayvanlardan ayırır. Sonuç, genital örgütlenme insan üzerinde bir tiranlıktır, çünkü kendine has bebeklik dönemi onu yaşam boyu bebeksi cinsellik kalıbına bağlı (örneğin, takıntı) bırakmıştır.

Sonuçta, Freud'un bebeksi cinsellik teorisi nevroz teorisinin asli bir unsurudur, öyle ki Freud bu kavramı önem bakımından bastırma ve bilinçdışı kavramlarıyla aynı düzeyde görür ve psikanalizin daha dar bir fikir olan "genital işlev"in aksine "cinsel işlev" fikrinin genişletilmesine denk düştüğünü söyler.[10] Burada söz konusu olan nevrozları pratik yaşam karşısında aciz kalma noktasına erişmiş bireylerin psikiyatrik tedavilerinde bir yardımcı olarak, bebeksi cinsellik kavramının terapi değeri değildir. Mesele, bebeksi cinsellik kavramının insan türünün evrensel nevrozu ve onun nihai doğası ve kaderi üzerine tuttuğu ışıktır.

Freud'un bebeksi cinsellik teorisinde, öncelikle genital işlevin bir eleştirisi ve cinsel soruna bir çözüm olarak getirilen genital ilişkinin -"serbest aşk" ve orgazm- zımni reddi vardır. Burada, yalnızca D.H.Lawrence'ın zımni bir eleştirisi değil aynı zamanda bizatihi Freud'un yüzeysel izleyicilerinin, hatta insan nevrozundan bir çıkış yolu olarak "genital özelliği" idealize eden, bazı önemli izleyicilerinin de (Abraham, Reich, Fenichel) zımni bir eleştirisi vardır. Fenichel, örneğin, şöyle yazmıştı: "Genital orgazm yoluyla tam bir tatmine ulaşma yetisi cinselliğin psikolojik düzenlenmesini mümkün kılar ve böylelikle, insan davranışları üzerindeki talihsiz etkileriyle birlikte, içgüdüsel enerjilerin boşa gitmesine de son verir."[11] Dünyanın sorunlarına genital alanda çözüm bulma yönündeki bu çıkışlar psikanalizin güvenilirliğini azaltmada çok etkili oldu: İnsanoğlu, tarihten ve kişisel deneyimden, daha iyi öğrenir. Psikanalitik yolun iki kenarında da yatan tuzakların ne kadar öldürücü oldukları Wilhelm Reich'ın acıklı meslek hayatında görülebilir. Psikanalizin sosyolojik içerimleri konusunda keskin bir görüşe sahip olan Reich (yeni-Freudcuların yaptığı gibi) bebeksi cinsellik teorisine gömüldü ve

bütün toplumsal ve bedensel arazların çözümü olarak orgazmı göklere çıkardı.

Freud, çatışkıyı –erken dönem teorisinde, haz-ilkesiyle gerçeklik-ilkesi arasında; geç dönem teorisinde ise, Eros'la Ölüm arasında– genital eylemin kendinde görür. Cinsel ilişkideki ön-haz ile son-hazzı birbirinden ayırır. Ön-haz bedenin bütün parçalarıyla yapılan bir hazırlık oyunudur ve saf halde bebeksi cinselliğin çokbiçimli sapkın oyununun bir devamı yerine geçer. Orgazm sırasındaki son-haz ise yalnızca genitaldir ve ergenlik sonrasına denk düşer.

Freudcu bakış açısından, cinsel ilişkide ön-hazzın son-hazza tabi kılınması içimizdeki ölümsüz çocuğun saf halde çok biçimli oyun arzusu ile bize genital örgütlenme dayatan gerçeklik-ilkesi arasındaki çatışmayı gizleyen bir uzlaşmadır. Bu çatışma, Kilise babanın söylediği gibi, *post coitum omne animal triste** doğru olmasa bile, bunun insan hayvan için doğru olduğu gerçeğini açıklar: içimizdeki ölümsüz çocuk, cinsel etkinliğinde bile, genital örgütlenme tiranlığı tarafından ketlenmektedir. Bundan dolayı, belli bazı mistisizm pratikleriyle genital örgütlenmenin yıkılmasına girişilmektedir; mistisizm, Freud'un ifadesiyle, "aksi halde nüfuz edilemeyen ego ve id'in çok derin tabakalarında cereyan eden belli ilişkileri kavramaya" muktedirdir.[12] Ademciler olarak bilinen ve bu yaşamda Adem'in ilk günah öncesindeki masum erotizmini yeniden yakalamaya çalışan heretik bir Hıristiyan tarikat, *coitus reservatus* yani orgazmsız birleşme, yani saf ön-haz pratiği yaşamaktaydı.[13] Eğer psikanalizden haberli olsaydı, Needham, Taoist mistisizmde "*coitus reservatus*'un zihin sağlığı için böylesine değerli görülmesi"[14] karşısında şaşırmayacaktı.

Freud için, yalnızca normal yetişkin cinselliğimizin değil bütün bastırılmış ve gizli nihai özümüzün ipuçları da bebeksi cinsellikte yatar. Bu öyle severek kabul edeceğimiz bir önerme değildir. Yüksek beklentilerimizden güç alan, bedensiz bir ruh olduğumuz yolundaki asil yanılsama ile birlikte, ikisi de bastırmanın sonuçları olan unutkanlık ve korku, cinsellik konusu ne zaman ciddiyetle ele alınsa, entelektüel kaçışın şu ya da bu me-

* Lat.: Çiftleşme sonrası her hayvan hüzünlüdür. (ç.n.)

kanizmasını yürürlüğe sokar. Eğer bilimsel yaklaşıma riayet genel konu hakkında belli bir açık ya da geniş görüşlülük gerektiriyorsa, konunun kendine has ayrıntıları bir bir ele alamayacağımız kadar fazladır, ve biz de tiksinme ya da eğlenme kaçamağına kayarız. Bize bebeksi cinselliğin çokbiçimli sapkın olduğu söylendiğinde dinlememeyi tercih ederiz. Ve Freud çokbiçimli sapkınlıkla en derindeki arzularımızın yapısını kastediyor olmalıdır. Böyle bir önerme nasıl ciddiye alınabilir ki?

Eğer kendimizi "sapkın"ı saran önyargılardan kurtarırsak, eğer objektif olmaya çalışarak bebeksi cinselliğin ne olduğunu analiz edersek, yeniden tanıma geri döneriz. Bebeksi cinsellik insan bedeninin tek tek her parçasının etkinliği yoluyla alınan hazzın peşinden gitmektir. Böyle tanımlandığında, arzularımızın ve varlığımızın nihai özü bütün insan bedeninin etkin yaşamındaki zevkten başka birşey değildir. Bunun Freud'un nosyonu olduğu, bebeksi cinsellikteki "sapkın" unsurların özgün doğasını irdelediğimizde bariz olarak ortaya çıkar. Bu unsurlar arasında dokunmanın, görmenin, kas faaliyetinin verdiği haz ve hatta acıya tutkunluk vardır.[15] Dolayısıyla, geç dönem yazılarında Freud "yaşama içgüdüsü" teriminin başka bağlamlarda "cinsel içgüdü", "Eros" ya da "libido" dediği şeyler ile eşanlamlı olduğunu belirtiğinde tutarlıdır ve görüş değişikliği anlamına gelmez. Freud'un insan varlığının nihai özü nosyonuyla William Blake'in "Enerji tek yaşamdır, ve Bedenden gelir...Enerji Sonsuz Zevktir"[16] dediğinde kastettiği arasında fark yoktur. Bastırma ve bilinçdışı kavramlarına gelince, libido kavramında olduğu gibi, Freud hiç duyulmamış yeni birşeyleri keşfeden bir kişi olmaktan ziyade, entelektüel tarihimizin modern ya da Romantik döneminde şairlerin ve filozofların tahayyüllerini süsleyen rasyonel ve bilimsel biçimli sezgileri kavrayan birisidir.

Freud ve Blake'in iddia ettiği gibi, varlıklarımızın nihai özü bilinçdışımızda haz-ilkesine, ya da Blake'in ifadesiyle, zevk almaya gizlice sadık kalır. Bunu söylemek Batılı ahlakın üzerine kurulduğu psikolojik önkabulleri geçersiz kılmak demektir. İkibin yıldan ya da daha uzun zamandan beri insan kendini çileci bir hayvana dönüştürme yönünde sistematik bir çabaya maruz kalmıştır. Ama hâlâ haz-arayan bir hayvandır. Ana-baba disiplini, be-

densel hazdan dinsel feragat ve akli yaşamın felsefi yüceltilmesi insanı tümüyle uysallaştırmış, ama bilinçdışında gizliden gizliye ikna olmadığından nevrotik yapmıştır. İnsan ikna olmamıştır, çünkü bebeklikte hayat ağacının meyvesini tatmıştır ve onun güzel olduğunu biliyor ve asla unutmuyor.

Freud aynı zamanda insanın öz olarak, gizemli bir biçimde tesadüfi nedenlerle bir bedene hapsolmuş bir ruh olduğu nosyonuna dayalı iki bin yıllık yüksek eğitime rağmen, insanın iflah olmaz biçimde kalın kafalı olarak kaldığını ve hala gizliden gizliye kendisinin herşeyden önce bir beden olduğunu düşündüğünü iddia eder. Bastırılmış arzularımız tek başına zevk için değil, ama özellikle bizatihi bedenlerimizin gerçekleşmesindeki zevk için duyduğumuz arzulardır. Çocuklar, Freud'un kritik olduğunu düşündüğü erken bebeklik aşamasında, bedenleriyle ruhları arasında ayrım yapmaktan acizdirler; Freudcu terminolojiye göre, onlar kendi idealleridir.[17] Çocuklar aynı zamanda –kültür için, gerçeklik-ilkesi için ve yaşamın ciddi uğraşları için temel olan– bedenin yüksek ve aşağı işlevleri ve organları arasında da ayrım yapamazlar. Onlar, İncil'deki hikayeye göre, insanın Cennet'ten kovulmasına neden olan, ve muhtemelen, eğer Cennet tekrar ele geçirilseydi kendisi dışarda kalacak olan, utanma duygusuyla tanışmamıştır.[18] Müstehcenlik ve sapkınlık takıntılarıyla nevrotik semptomlar, ten ve tin, yüksek ve aşağı ikiliklerine rıza göstermesi için varlığımızın bilinçdışı özünün reddi anlamına gelirler.

Doğru anlaşıldığında, Freud'un bebeksi cinsellik öğretisi çocukluğun masumiyeti ile ilgili dinsel ve şiirsel temanın öz olarak yeniden formüle edilmesi ve olumlanmasıdır. Kuşkusuz Freud bir masumiyet çağına geri dönmeyi ne savunur ne de mümkün görür; söylediği sadece çocukluğun insanın yokedilemez amacı olduğudur. Karamsarlığı, son tahlilde, insanın eşit oranda kültür ve kültürel ilerlemeye duyduğu bağlılıkla bu amacın nasıl bir araya geleceğini görememekten gelir. Bu kaydı aklımızda tutarak, Freud'un İsa'nın "Küçük çocuklar gibi olmadıkça, Cennet'e giremezsin" sözlerine büyük önem verdiğini söylemek doğrudur. Dinsel bir ideal olarak, çocukluktaki masumiyet rasyonel teolojik geleneğin asimilasyonuna direnmek anlamını almaktadır. Yal-

nızca St. Francis ve Jacob Boehme gibi mistikler ve heretikler İsa'nın idealini kendi idealleri haline getirmiştir. Blake ve Rilke gibi şairler onun seküler geçerliliğini olumlamıştır. Rousseau onu felsefi-rasyonel terimlerle kavramaya çabalamıştır. Freud ise onu bilimsel psikolojinin vazgeçilmez bir aksiyomu olarak formüle etmiştir.

Freud'u gerçeklik-ilkesinin dayattığı ekonomik etkinlik ve varolma mücadelesi üstünde ve ötesinde dünyadaki insan etkinliğinin temel bir biçimini kavramakta yetkin kılan şey işte bu çocukluk kavrayışıdır. Zira, çocuklar bir yandan haz peşinde koşarken, öte yandan etkindirler ve hazları insan bedeninin aktif yaşamında gizlidir. O halde, çalışmanın, yaşamın ciddi uğraşlarının ve gerçeklik-ilkesinin dışında, çocukların yaşamında varolduğu ima edilen etkinlik kalıbı nedir? Yanıt, çocuklar oyun oynar.[19]

Freud, uzlaşımsal olarak çocukların oyunu olarak kabul edilen tüm etkinliklere gönderme yapmakla kalmaz, aynı zamanda ısrarla cinsel ve sapkın olduğunu söylediği, ilk akla gelen örneği parmak emme olan bebeksi etkinliklerin yapısal bir analizini de yapar. Bebekliğinin erken aşamasında çocuk, Freud'a göre, cinsel nesnesi olarak kaçınılmaz bir biçimde bizzat kendi bedenini alır; bunu yaparken, onunla oynar. Oyun gerçeklik-ilkesi değil de haz-ilkesi tarafından yönlendirilen etkinliklerin özsel niteliğini oluşturur. Oyun "amaçsız olmakla birlikte bir biçimde anlamlıdır".[20] Bu oyunun erotik bir etkinlik tarzı olduğunu söylemekle birdir. Oyun, normal yetişkinin genital etkinliği sırasında oyuna biçtiği rolden de belli olduğu üzere, hayattan zevk alırken, insanı sevgisinin nesnesi ile birleştiren etkinliktir. Ancak, Freud'a göre, varlığımızın nihai özü erotiktir ve haz-ilkesine göre etkinlik talep eder.

Freud böylelikle bilimini Schiller'in *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ının meşhur sonuç bölümüne sokmuş oluyordu: "İnsan, kelimenin tam anlamıyla insan olduğunda, yalnızca oynar, ve oynadığında ancak o tamamen bir insandır." Ve, başka bir bakış açısından, Sartre da şunları söyler: "Bir insan kendini özgür hissettiği ve bu özgürlüğünü kullanmak istediği anda... yaptığı şey oyun oynamaktır."[21] Sartre oyun kavramının önemini kavrar

çünkü varoluşsal özgürlük sorunuyla ilgilidir; Schiller de insanın estetik doğasına duyduğu ilgi dolayısıyla bunu kavramıştır. Ama aynı nosyon Hıristiyan dini geleneği çerçevesinde düşünen ve bedenin kurtuluşu ve yeniden yaratılmasına dair Hıristiyan nosyonu ciddiye alan insanların akıllarına da gelebilirdi ve gelmiştir de: örneğin, Protestan mistik teolojinin kaynağı Jacob Boehme. H.H. Brinton'dan bir alıntı yapıyorum:[22]

> İradeye zeka üzerinde öncelik veren Boehme'nin sistemi, bütün etkinliklerin amacı olan, *summum bonum*'un doğasını tanımlamayı son derece güçleştirir. İradenin özü amaçlı etkinlikken, böyle bir etkinlik istemle yaratılır. O halde sonul bir hedef olarak nasıl bir etkinlikte bulunabiliriz? Boehme bunu mükemmel duruma, "oyun"a adını vererek yanıtlar. "Oyun" esnasında yaşam kendini tamamıyla dışa vurur; dolayısıyla bir amaç olarak oyun yaşamın kendi başına içkin bir değeri olduğu anlamına gelir...Boehme kendinde bir yaşam olarak Tanrı'nın yaşamından söz ettiğinde "oyun"u kasteder...Adem mutlaka Cennet'te doğayla oynamaktan hoşnuttu. "Tanrı bu dış dünyanın zamanıyla oynarken, aynı şekilde içsel ilahi insan bu dünyada Tanrı'nın bahşettiği mucizelerdeki dışsallıkla oynayacak, ve herkese kendi özelliğine göre, İlahi Aklı tüm yaratıklara açacaktır." Bu oyun ciddi bir işe dönüştüğünde Adem ilk günahını işler.

Boehme ilahi meselelerde Hıristiyanlığın bedenin dirilmesi, insanın bedensel mükemmelleşme vaadini ciddiye alacak kadar naifti. Brinton'un dediği gibi: "Boehme ilahi melodiyi duyar, ama ne Protestan melekler korosundan ne de Kilisenin Gregoryen şarkısından. Onun melodisi *'das Freudenspiel der ewigen Gebarung'*, yani 'ezeli yaratılışın neşe dolu oyunu'dur."[23] Diğer bir ifadeyle, Boehme insanın mükemmelleşmesini ve saadete ermesini ne bir Protestan gelecek yaşamda ne de Katolik ayinlerde, ama bedensel yaşamın neşe dolu bir oyuna dönüştürülmesinde görür.

Jacob Boehme türü heretik mistikler seküler hümanistlerden gördüklerinden daha fazla saygıyı hak ederler. Çünkü modern seküler hümanist entelektüeller asıl olarak Plato ve Descartes'ı izleyerek, insanın gerçek özünün beden dışı zihinsel etkinlikte yattığına dair delice bir hayale kapılırlar. Filozofların teorideki zihin-beden ikiliğinin üstesinden gelme çabaları yine filozofların

saf zihnin yaşamına pratik bağlılıklarıyla ihanete uğrar. Filozofların rasyonalizmi onları olsa olsa daha büyük yanlışlıklara sürüklerken, mistiklerin irrasyonalizmi onları henüz daha olgunlaşmamış bir hakikate sıkıca sarılmaya sevkeder. Belki de, mistiğin herşeyi karanlık gösteren aynasını, rasyonalistin de herşeyi berrak gösteren aynasını kırma zamanı artık gelmiştir, ve o zaman ikisi birlikte psikolojik gerçekler alemine girebilirler.

Oyunun özgür, mükemmel ya da tatmin olmuş bir insanlığın asli etkinlik tarzı olduğu doktrini sosyal reform açısından bariz içerimler taşır. Yüz yıldan daha fazla bir zaman önce, ütopik sosyalist Fourier çalışmanın oyuna dönüştürüldüğü bir toplum yapısı üzerinde kafa yormuştu; onun etkileri, gerçekten özgür ve gerçekten insani öz-etkinliğin yaratılmasının zorunlu bir önkoşulu olarak çalışmanın ortadan kaldırılması çağrısı yapan Marx'ın erken dönemdeki bazı yazılarında görülebilir. Bu ütopyacı akıl yürütmeler ciddi değerlendirmeler yapan realistler tarafından alaya alınmaktaydı; onlar ilk günah öğretisine getirdikleri özel yorumlarıyla, çocuklarının ve çocuklarının çocuklarının kendileri kadar mutsuz olmaya mahkum edildiklerini kanıtlayabilirlerse mutlu olacaktılar. Ancak tarih insan toplumunu ve insan doğasını oyun ruhuyla yeniden örgütleme sorununu söylentiden öte gitmeyen olabilirlikten gerçekçi bir zorunluluğa dönüştürüyor. En gerçekçi gözlemciler insanın işiyle artan yabancılaşması; modern teknoloji düşünüldüğünde kitlesel işsizliğin -yani çalışmadan özgür olma- olabilirliği; ve insan doğasının bugün olduğu gibi boş zamanı kullanmayı gerçekten özgür kılmaktaki -yani, oyun oynamaktaki- inanılmaz aczi üzerinde önemle duruyorlar.

Zamanımızın bu krizi, 1930'da yazılan ve "Torunum için Ekonomik Tahminler" adıyla bilinen bir makalesinde, yirminci yüzyıl ekonomistlerinin en büyük ve en gerçekçilerinden biri olan John Maynard Keynes tarafından teşhis edilmiştir. Keynes şu önermeden yola çıkar: Teknolojik gelişmeler sayesinde, "insanoğlu şimdiye kadar her zaman insan türünün -yalnızca insan türünün değil, en ilkel biçimlerde yaşamın başlangıcından beri bütün biyolojik alemin- en yakıcı, birincil sorunu olagelmiş"[24] ekonomik sorununu çözüyor. Ve bu noktadan sonra düşünce akışı şöyle ilerler:

Böylelikle, bariz bir biçimde –tüm dürtülerimiz ve en derin içgüdülerimizle– doğal bakımdan ekonomik sorunu çözme amacına göre evrim geçirmiş bulunuyoruz. Eğer ekonomik sorun çözülürse, insan bu geleneksel amacından yoksun kalacak.

Bu bir fayda sağlayacak mı? Eğer hayatın gerçek değerlerine bir inancımız varsa, en azından gelecekte faydalı olma imkanı vardır. Ama korkarım sıradan insanın nesiller boyu öğrendiğini, kısa süre sonra terketmesi istenecek, alışkanlıklarının ve içgüdülerinin yeniden düzenlenmesi gerekecek.

Günümüz diliyle soracak olursak, genel bir "sinir bozukluğu" beklememiz gerekmiyor mu? Kastettiğim şeyi zaten yaşamaya başladık; İngiltere ve Amerika'da hali vakti yerinde sınıfların kadınları arasında halihazırda yeterince yaygın olan bir tür sinir bozukluğu görülüyor. Bu talihsiz kadınların birçoğu servetleri sayesinde geleneksel görevlerinden ve uğraşlarından kurtulmasına kurtulmuştur ama ekonomik zorunluluğun tahriki olmadığında yemek pişirme, temizlik ve onarım işleri yeterince eğlenceli olmadığı gibi, daha eğlenceli başka birşeyler bulmayı da pek beceremezler.

Günlük ekmekleri peşinde ter dökenler için, boş zaman, elde edilinceye kadar, hasreti çekilen baldır.

Yaşlı bir hizmetçi kadının kendi mezar taşı için yazdığı bilinen bir manzume vardır:

> Benim için üzülmeyin, dostlar, gözyaşı da dökmeyin,
> Zira artık sonsuza kadar hiçbir şey yapmayacağım.

Bu onun cennetiydi. Boş zaman hasretiyle yanıp tutuşan diğerleri gibi o da zamanını orada dinleyerek geçirmenin ne kadar hoş olacağını sanmıştı; zira şiirinde iki dize daha vardı, şöyle:

> İlahiler ve tatlı müzikle cennet çınlayacak
> Ama ben şarkı söyleyemem ki.

Ama yalnızca şarkı söylemeyi bilenler için yaşam çekilir olacak; ne yazık ki çok azımız şarkı söyleyebiliyoruz!

Bu düşünceler Keynes'te endişeli beklentilerin doğmasına yol açmıştır. Şöyle yazar: "Boş zaman ve bolluk çağının yolunu korkuya kapılmaksızın bekleyen ülke ve insan yoktur."

Freudcu bakış açısından, sıradan insanın alışkanlıklarının ve

içgüdülerinin yeniden düzenlenmesi zorunluluğu kolayca üstesinden gelinecek birşey değildir ama yine de Keynes'te olmayan bir iyimserlik vardır. Keynes açısından, bolluk ve boş zaman çağındaki yaşam araçlarını biriktirme sanatıyla yer değiştirmek zorunda kalacak olan bizzat yaşama sanatı, Bloomsbury grubunun sahip olduğu ve Virginia Woolf'un eserleriyle ölümsüzleşen türden saf bir duyarlılık gerektiren güç bir sanattır. Bu yüzden Keynes sıradan insanın çalışmadan kurtulması olasılığına korkuyla bakar. Ama Freudcu bakış açısından, her sıradan insan kendi çocukluğunda oyun cennetini tatmaktadır. Her insandaki çalışma alışkanlıklarının altında ölümsüz bir oyun içgüdüsü vardır. Geleceğin insanının üzerinde yükseleceği temel halihazırda, bastırılmış bilinçdışında, zaten oradadır; temel hiç yoktan yaratılmayacak, yenilenecektir. Doğa -ya da, tarih- erişmek için gerekli araçlarla bizi donatmadan önümüze hedef koymaz.

Ancak oyun kavramı tek başına eskatolojik kehanet ve toplumsal eleştiri için bir araç değildir; oyun, bütün değerli eskatolojik kavramlar gibi, tarih ve antropoloji açısından analitik uygulama alanlarına sahiptir. Huizinga, *Homo Ludens*'te, Frobenius'un insan kültürünü *eines aus dem natürlichen Sein aufgestiegenen Spieles** olarak tanımlayışını ele alır. Ve, din, sanat, savaş, hukuk, ekonomi gibi insanın kültürel etkinliğinin tüm temel kategorilerinde oyuna ilişkin indirgenemez, işlevsel olmayan bir öğenin olduğunu gösterir. Huizinga uygarlığın ilerlemesinin kültürdeki oyun öğesini bastırdığını öne sürer; burdan çıkan sonuca göre, oyun ayrıksı bir biçimde insani bir etkinlik tarzı olduğundan, uygarlığın ilerlemesi kültürdeki insani unsuru yok etmiştir.

Örnek olarak, ekonomik davranışı alalım. Yerlilerin prestij yarışmaları, armağan alışverişi şeklindeki eğlencelerde görüldüğü gibi, ilkel ekonomilerde oyun öğesi olduğu açıktır. Belki de ilkel ekonomiler uygar ekonomilerden, oyun ve haz-ilkesinin görünüşte rasyonel maksimum kazanç hesapları üstünde, yani gerçeklik-ilkesi üstünde, öncelik taşıdığı bu ekonomik davranış tarzı oluşlarına göre ayrılabilir. Belki, daha genelde, sosyolojinin ilkel ve uygar, *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*, halk ve kentli biçiminde çeşitli başlıklar altında incelediği kültürün iki düzeyi psikanalitik olarak ayrıştırılabilir. İlkel düzey, Freud'un asal süreç adını ver-

* Alm.: Doğal varlıktan kaynaklanan bir oyun. (ç.n.)

diği ritmin, rüyaların ve çocukluktaki oyunların ritminin, hüküm sürdüğü kültür düzeyidir. Uygar düzey ise rasyonellik ve gerçeklik-ilkesi adına birincil süreç ritminin etkin olarak bastırıldığı kültür düzeyidir. Bu hipotezin irdelenmesi psikanalitik antropolojinin işidir.

Ve acaba faydacı rasyonalizm ve gerçeklik-ilkesinin, modern ekonomik davranışın bu zaferinde hiç oyun öğesi yok mu? Elli yıl önce, Thorstein Veblen, *Aylak Sınıfın Teorisi*'nde, parasal rekabetin irrasyonel psikolojik kaynaklarını açığa çıkarmış ve ekonomik rekabetin, teoride değil ama pratikte, psikolojik olarak ele alındığında, doğrudan doğruya barbarların talancı savaş oyunlarından kalma bir "sahiplenme oyunu" olduğunu göstermiştir.[25] Çok daha yakın bir dönemde, rasyonel-faydacı bir insan modelinin ekonomik davranış gerçeklerini açıklayabileceği anlayışını terkeden ekonomik teorisyenler en verimli alternatif modellerini eğlence ve oyun teorisinde bulmaktadırlar.[26]

O halde, psikanalizin Huizinga ve Veblen'e eklemek zorunda olduğu birşey yok mu? Kültürlerdeki oyun öğesi, "yüksek" kültürel etkinlikleri kayıp bebeksi hazların ikameleri olarak gören, psikanalitik yüceltme doktrininin ilk elden bir haklı çıkarılması anlamına gelir. Böylelikle, Ferenczi'nin parayı bir yüceltme olarak ele alan psikanalitik çalışması şu önermeyle sonuçlanır: Paranın peşine düşmek yalnızca gerçeklik-ilkesi değil aynı zamanda haz-ilkesinin de meselesidir;[27] Ferenczi *Oyunlar Teorisi ve Ekonomik Davranış* kitabıyla da desteklenmiştir.

Bundan başka, psikanalitik bastırılmış bilinçdışı nosyonu görülüyor ki kültür içindeki oyun öğesini tanımlamak için zorunludur. Ve yine görülüyor ki, örneğin, "sahiplenme oyunu"nda olduğu gibi, kültür içindeki oyun öğesinin asli bir özelliği oyunun genelde algılanıp keyif alınamayacağı yolundadır; o bilinçdışı oyundur ve aynı şekilde hiçbir zaman saf oyun değildir. Başka bir deyişle, nevrotik bir semptomla aynı psişik yapıya sahiptir. Temel Freudcu teoriye göre, bastırılmış bir içgüdü nevrotik semptomlar, yani oldukları haliyle kabul edilmeyen haz-ilkesi ile gerçeklik-ilkesi arasındaki uzlaşmalar, biçiminde geri dönecektir mutlaka. Ve nevrotik semptomlar "ikame-tatminler"dir; haz verirler, ama yalnızca nevrotik hazdır bu. Nevrotik oyun olarak kültür üzerine daha fazla psikanalitik ışık tutmak için, bu kitapta daha sonra gö-

receğimiz zor ve paradoksal yüceltme kavramını beklememiz gerekir. Bu arada, okuru, kültürü ya da ekonomik etkinliği ya da hatta eğlenceleri (game), Freud'un saldırma içgüdüsünü (Veblen'in "talan içgüdüsü"nü) hesaba katmaksızın, oyun olarak ele almanın en azından tek yanlılık olacağı konusunda uyarmalıyız.

Çocukluğa geri dönüş doğrultusundaki yok edilemez bilinçdışı arzumuz, köklü çocukluk saplantımız, haz-ilkesine geri dönüş, kültürün bize yabancılaştırdığı bedenin yeniden kazanılması, ve çalışma yerine oyun için duyulan arzudur. Ama, öte yandan da, çocukluk yeniden kazanılamaz ve cennete yeniden girilemez. Zira bebeksi özgürlük deneyiminin ve hazza gömülmenin ölümcül bir kusuru vardır. Gerçeklik-ilkesiyle uyuşamaz o. (Bu kitapta, daha sonra göreceğimiz gibi, ölüm, çocuk olsun yetişkin olsun, insanoğlunun uzlaşamıyacağı gerçektir.) Bebeğin haz ve oyun dünyası gerçeklik-ilkesince yasaklanmamış istemlerden kuruludur ve gerçekdışı, hayali gerçekleşme tarafından tatmin edilir. Yetişkinlerin gündüz düşleri ve fantezilerinde de varlığını sürdüren, temel bir mekanizma, istem-gerçekleşim düşüncesi, aracılığıyla çocuk rüyaların gerçek ve isteklerin kadir-i mutlak olduğu bir dünya yaratmaya muktedirdir. Ve aynı şekilde insanın bu erken dönem erotik yaşam gelişimi asıl olarak öznel olmaktan öte gidemez. Nesnel dünyaya erişemez; çocuk kendi bedenini kendi sevgisinin nesnesi olarak alır. Freudcu terminolojiyle, bebeksi cinsellik temelde oto-erotik ya da narsistiktir. Freud gerçeklik-ilkesinin taleplerine kulak tıkamak isteyen mistikleri ya da romantikleri izleyemeyecek kadar gerçekçidir. Bebeksilik, göklere çıkarılsa da, çözüm değildir.

Bundan dolayı, Freud açısından, gerçeklik-ilkesiyle bilinçdışı arzularımız arasında nihai bir çelişki vardır. İşte bu nokta Freud'un karamsarlığının kaynağı, ve Freud'u ciddiye alan herkesin temel sorunudur. Dolayısıyla, Freud'u ciddiye alan herkes çocukluktaki arzuların, kendi ifadesiyle, bebeksi cinselliğin, en ince detaylarına kadar onu izlemelidir. Freud'a göre, çocuklukta bile, insan sevgisi kendi dışına çıkan ve bu dünyada ilk nesnesini, anneyi, bulan birşey olarak görülebilir. Bu dünyadaki nesnelere yönelen bu sevgiyi, nereden geldiğini ve neyi amaçladığını analiz edinceye kadar, Eros analizimiz, hatta bebeksi Eros analizimiz, eksik kalacaktır.

IV. BEN VE ÖTEKİ: NARCISSUS

İnsan ailesi hayvan ailesinden bebeğin ana-baba bakımıyla yaşamın acımasız gerçeklerinden korunduğu dönemin uzunluğu ile ayrılır. Bu korunaklı durumda, insan doğasının erotik potansiyelleri serpilir ama dünya dışı bir atmosferdeki bu serpilme insan yaşamının gerçekliklerinden kopuktur. Böylelikle, erotik yaşamın bu erken gelişimi sonuçta gerçeklik-ilkesiyle karşılaştığında bastırılmaktan kurtulamaz. Gelgelelim, bastırılsa da, ya da daha doğrusu, bastırıldığı için, bu erken dönem aşkın ölümsüz düşü insan doğasının ortadan kaldırılamayan bir talebi olarak, huzursuz hoşnutsuzluğumuzun kaynağı olarak, bizimle birlikte olmayı sürdürür. Rüyalarımızın geri döndüğü bu bebeksi deneyim bir haz deneyimidir; öyle ki haz-ilkesine bir geri dönüş insan do-

ğasının yok edilemez bir talebidir. Ama İnsan doğasının bütün talebi haz-ilkesine bir geri dönüş müdür? Freudcu bakış açısından, bu soru bebeksi cinselliğin hazzın üstünde ve ötesinde herhangi bir şeyle ilgili olup olmadığını sormakla birdir.

Hem duyusal fiziksel birleşme düzeyinde hem de yüceltilmiş aşık olma düzeyinde, normal yetişkinin genital cinselliği cinsel içgüdülerin, bedensel hazzın üstünde ve ötesinde, dünyadaki nesnelerle bir biçimde uygun bir birlik biçimi arayışına işaret eder. Ama, görmüş olduğumuz gibi, normal yetişkin cinselliği kalıbı insanoğlunun erotik arzularının özsel doğasının anahtarını vermeyebilir. Eğer bebeksi cinsellik kalıbında nesnelerle ne türden bir ilişki kurulduğunu sorarsak, başlangıç noktası olarak, bebeksi cinselliğin dünyadaki nesneleri bulmak için iki yol izlediği, dünyadaki nesnelerle ilişki kurmanın ya da onlara bağlanmanın iki tarzını sergilediğine dair Freud'un ısrarlı iddialarını ele almamız gerekir.

Freud'un bu iki ilişkiyi anlatmak için en sık kullandığı terimler "özdeşleşme" ve "nesne-seçimi"dir. Özdeşleşmeyi öteki nesneye benzeme arzusu, nesne-seçimini de öteki özneye sahip olma arzusu olarak tanımlar; sık sık sanki özdeşleşme çocukların babalarını sevme tarzı, nesne-seçimi de annelerini sevme tarzı imiş gibi yazar.[1] Eros özdeşleşme ve nesne-seçimi doğrultusundaki doğal eğilimiyle, daha sonra bütün toplumsal örgütlenmeler için model olacak aileyi kurar. Ve ana-babasıyla özdeşleşen çocuk onların ahlaki ölçütlerini (süper-ego) özümser ve kendi ölçütleri yapar; öyle ki, özdeşleşmeye yatkınlığı yüzünden Eros ahlakın kaynağıdır.

Freudcu özdeşleşme ve nesne-seçimi kategorilerini anlamak için, geriye gitmeli ve dünyadaki nesne sevgisinin neden iki biçim ve yalnızca bu iki biçimi aldıklarının açıklamasını yapmalıyız. Nihayetinde, sevginin bir yandan benzeme arzusu öte yandan da sahip olma arzusu haline dönüşeceği aşikar değildir.

Önce dünyadaki nesnelere duyulan aşkın çocuğun annesine duyduğu birincil sevgiyi model aldığı aksiyomuyla başlayalım. Freud'a göre, çocuğun annesiyle ilişkisi herşeyden önce yaşamak için anneye bağımlılık ilişkisidir; anneye giden yol öncelikle temel ekonomik ihtiyaçlarla örülmüştür. Freud'un ilk dönemlerine

ait temel içgüdüler çifti diliyle ifade edersek, cinsel içgüdü onun için kendini koruma içgüdüsünün seçtiği bir nesneye giden yolu izler. Freud, bu nedenle, bu birincil anne aşkı kalıbını model alan nesne-seçimini anaklitik* (anaclitic), yani cinsel olmayan kendini koruma içgüdüsüne "yaslanma" olarak adlandırır. Nesne seçiminin bu anaklitik karakteri, yani kendini koruma, ekonomik ihtiyaç ve bağımlılıkla ilişkisi, karakteristik amacının neden nesnesine sahip olmak olduğunu açıklar. Anaklitik nesne-seçiminden çok farklı ve yalnızca nevrozlarda ve cinsel sapmalarda değil kadınların normal erotik davranışlarında da bariz olarak izleri görülen diğer seçme kalıbında, Freud'a göre, bebeksi nesne modeli anne değil nesnenin kendisidir. Özne, ya kendi benzeri bir nesneyi severek ya da onu onun kendisini sevdiği gibi seven bir nesne bularak, kendini sevmek ister ve döngüsel olarak kendi sevgisiyle tatmin olur. Bu ikinci tip sevgiyi çocuğun kendine ve kendi bedenine duyduğu genel sevgiye bağlayan Freud, nesnelerle kurulan bu ikinci ilişkiye narsistik adını verir. Böylelikle, bazı yazılarında, geç dönem terminolojisindeki "özdeşleşme" ve "doğru nesne-seçimi" (ya da "nesne-kateksisi")** terimlerine karşılık gelen, "narsistik nesne-seçimi" ve "anaklitik nesne-seçimi" terimlerini kullanır. Freud, bu ayrımı özetleyerek, insanoğlunun orijinal olarak, kendisi ve kendisine meyilli kadın olmak üzere, iki cinsel nesnesinin olduğunu söyler.[2]

Freud'un özdeşleşme ve nesne-seçimi, ya da narsistik ve anaklitik nesne-seçimleri arasında yaptığı ayrım yakından bakıldığında dağılır. Freud, tutarlı bir biçimde özdeşleşme ile baba sevgisi ve nesne-seçimi ile anne sevgisi paralelliklerini savunamaz, ve babayla anaklitik ilişkiler, anneyle de özdeşleşmelerden söz etmek zorunda kalır.[3] Zaten temel mesele bu kategorilerin uygulamada karıştırılması değil, kategorilerin kendilerindeki karışıklıktır. Freud'un kendi öncüllerine ve argümanlarına yakından baktığımızda, dünyadaki nesnelerle yalnızca tek bir sevgi ilişkisinin

* Anaklitik nesne seçimi: Freud'da narsistik ve anaklitik olmak üzere iki tür nesne seçimi vardır. Anaklitik seçmede kişi annesi gibi kendine benzemeyen bir nesneyi seçmektedir. (ç.n.)

** Kateksis (İng. Cathexis): Herhangi bir zihinsel yapı ya da nesneye bağlanmış enerjinin miktarını tanımlayan Freud'un "Bezetzung" (yatırım) sözcüğüne karşılık İngilizcede türetilen deyim. (ç.n.)

olduğu, onun da Freud'un narsistik ilişkisine (özdeşleşmeye) yakın olmakla birlikte, diğer sahiplenici sevgi (nesne-seçimi) kategorisinin kökünde de bulunan, dünya-ile-bir-olma ilişkisi olduğunu görürüz.

Eğer sevgi yalnızca dünyadaki nesnelerle özdeşleşme peşindeyse, o zaman sahiplenicilik sevginin asli bir özelliği değildir. Bizim eleştirimiz, Freud'un sevilene sahip olma yönünde azaltılamaz bir arzu olarak "doğru nesne-kateksisi" nosyonunadır. Doğru nesne "kateksisi"nin temelde anaklitik olması bizi bir sevme tarzı olarak onun bütünselliğinden kuşkuya düşürür. Zira anaklitik olmak sevginin kendi yolunu izlemeyip ekonomik ihtiyaçların belirlediği bir yolu izlemesi, bağımlılık olgusu ve genelde gerçeklik-ilkesi demektir. Bundan dolayı, Freud'un daima ısrarla belirttiği o cinsel içgüdüyle cinsel olmayan içgüdünün kaynaşmasıyla oluşmuş bir kalıptır. Cinsiyet ve kendini koruma olmak üzere iki içgüdü varsaydığı aşamada, Freud nesne-seçiminden kendini koruma içgüdüsüne yaslanan cinsel içgüdünün bir tezahürü olarak söz ediyordu. Eros ve saldırganlık olmak üzere iki içgüdü varsaydığı safhada, Freud, nesnesine sahip olduğunda bile nesne-seçimindeki kaçınılmaz saldırganlık unsurundan söz etmektedir.[4]

Bundan başka, Freud'un kendi sahiplenici sevgi (nesne-seçimi) ve onun birincil modeli, yani anne sevgisi, analizi amacın sahiplenme değil nesneyle birleşme olduğunu gösterir ki bu birleşmenin kendi özdeşleşme kategorisinden nerede ayrıldığı da pek belli değildir. Özdeşleşmeyi, çocuğun annesinin memesiyle ilişkisi asal modelinin ardından, dünyayla içealma biçiminde birlik olma arzusundan türetir.[5] Aynı zamanda Freud, nesnenin içealınmasının normal yetişkin sevgisinin amacı, yani nesne-seçimi olduğunu söyler.[6] Böylelikle, nesne-seçimi ile özdeşleşme ayrımı çöker; ikisi de çocuğun annesinin memesiyle kurduğu asal ilişkiyi model alan bir içealma ya da dünya-ile-bir-olma projesinde buluşur. Bundan dolayı Freud şöyle söyler: "En başında, bireyin varoluşunun ilkel oral safhasında, nesne-kateksisi ile özdeşleşme birbirinden kolayca ayrılamaz".[7] Ve bununla tutarlılık içinde, normal yetişkin sevgisinin amacının "nesne-libidosu (yani, anaklitik nesne-seçimi) ve ego-libidosunun (yani, narsistik nesne-seçimi) ayrıştırılamıyacağı bu asal durumun" yeniden inşası olduğunu iddia eder.[8]

Freud'un geç dönem yazılarında, erken dönem anne bağımlılığının önemi giderek daha fazla vurgulanır ve bu bağlamda anne sevgisinin özünün sevilme ihtiyacı olduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır;[9] ama eğer öyleyse, anne sevgisi öz olarak narsistiktir çünkü, Freud'a göre, "sevilmek amaçtır ve narsistik nesne-seçiminin tatminidir".[10] Freud'un geç dönem yazılarından bir başka bölüm hem anaklitik ve narsistik nesne-seçimi ayrımının tamamen çöktüğünü hem de Freud'un bu ayrımı açık bir biçimde geri çekmekteki başarısızlığını gösterecektir: "Psikanalistlerin hakkında konuştukları, anaklitik tip ve ardından nesne-seçimini hatırlarsınız. Libido narsistik ihtiyaçlarının yolunu izler ve bu ihtiyaçların tatminini sağlayan nesnelere bağlanır."[11]

Özdeşleşme ile nesne-seçimi arasındaki ayrımın çökmesi sevgiyi hazzın üstünde ve ötesinde tek bir temel amaçla başbaşa bırakır ki bu amaç dünyadaki nesnelerle bir olmaktır. Bizatihi Freud özdeşleşme ile nesne-seçiminin karşılıklı yer değiştirdiklerine ısrarla dikkat çekmiştir; melankolideki kendini cezalandırma ve aynı zamanda süper-egonun kendini cezalandırıcı kuruluşunu açıklamak için, sevilen bir nesneden (nesne-seçiminden) ancak kayıp nesneyle bir özdeşleşme kurma koşuluyla vazgeçebileceğimizi öne sürmüştür.[12] Nesne-seçim ile özdeşleşmenin yer değiştiği bu süreci anlamak, şayet ikisinin indirgenemez bir çift oluşturduğu nosyonunu terkedersek, zor değildir. Zira, Freud'un ifade ettiği gibi, kayıp nesne ile, onu benliğimize içe-alarak ya da içe-atarak, gerçekten içe-almak yerine kendimizi ona benzetip onu edilgen bir biçimde içe-alarak, özdeşlik kurarız.

Nesnenin gerçek içealınmasının nesne-aşkının amacı olduğu söylenebilecekken, seçim artık özdeşleşme ile nesne-seçimi arasında değil, nesneyle etkin özdeşleşme ile benlikte kayıp özneye bir ikame oluşturmak üzere benliğin edilgen model alınışı arasında görünür. Seçim dış dünyaya yönelik erotik eylem (Ferenczi'nin "allo-plastik uyum"u)* ile reddedilen erotik etkinlik yerine bir ikame olarak öznenin kendi bedenini ve psişesini edilgen değiştirmesi (Ferenczi'nin "oto-plastik uyum"u)* arasındadır.[13] Bu ayrım, sanıyorum, aşağıdaki anlaşılmaz formülde Freud'un anlatmak istediği şeydir: "Libidonun nesneden egoya geri dönüşü ve

* Allo-plastik; çevreyi değiştiren; oto-plastik; kendini değiştiren. (ç.n.)

onun narsizme dönüştürülmesi mutlu bir aşkı temsil eder, ve tersine, fiili bir mutlu aşk nesne-libido ile ego-libidonun ayrıştırılamadığı asal duruma denk düşer."[14]

Böylelikle, Freud'un klinik analizi, düzeltilmiş haliyle, Eros'un temelde dünyadaki nesnelerle birleşme (bir olma) arzusu olduğu sonucuna götürür. Ama o zaman klinik formülasyonlar, Freud'un iki ana içgüdüden, Eros ve Ölüm'den bahsettiği geç dönem yazılarındaki daha felsefi ağırlıklı formülasyonlarla aynı çizgiye gelirler. *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı çalışmasından itibaren, Freud Eros'u birleşme ya da birlik arayışı olarak tanımlamayı tercih etmiştir.[15] Eros doktrini ile felsefi, şiirsel ve dinsel geleneklerin ima ettiği belli sezgiler arasında bariz bir yakınlık vardır; ancak özdeşleşme ve nesne-seçimi arasındaki ayrımı dışarda bırakmaktaki başarısızlığının bir sonucu olarak, Freud, Eros doktrinini somut psikolojik gerçeklerin derinlemesine analizinden kopuk, metafizik atmosferde asılı bir birlik arayışı olarak bırakmıştır. Bizim yeniden yorumlama çabamız birlik arzusuna göre somut psikolojik gerçeklerin analizine yolu açmak niyetindedir.

Eros'un amacı benlik dışındaki nesnelerle birliktir; ve aynı zamanda Eros köklü bir biçimde narsistiktir, kendini sever. Nasıl olur da köklü bir biçimde narsistik bir yönelim dünyadaki nesnelerle birliğe yol açar? Şayet hazzın somut gerçekliğine ve cinselliğin bedenin haz veren bir etkinliği olarak temel tanımına döner ve sevmeyi egonun hazdaki kaynaklarıyla ilişkisi olarak düşünürsek, Ben ve Öteki arasındaki soyut zıtlığı aşabiliriz. Narsistik aşk temel olarak kişinin bizzat kendi bedeninin haz veren etkinlikleri için duyduğu bir arzudur. Öyleyse bizim sorunumuz şudur: Bir insanın kendi bedeninin haz verici etkinlik arzusu nasıl olur da onu başka bedenlere götürür?

Bunun yanıtı Freud'un kendine has ego-yapısı öğretisinde, bebeklik döneminde gelişen ve, bebeksi cinselliğin kalanı gibi, bastırılan ama yetişkinde hep varolan, bir insanın dış dünyayla ilişki kurma duyusunda gizlidir. İnsanın gerçekdışı, korunmalı bebeklik durumunda, bebek gerçekdışı bir gerçeklik duyusu geliştirir. Gerçeklik annesidir, yani, aşk ve hazdır; bebeksi cinsellik benliğin bütün aşk ve haz dünyasıyla birliğini olumlar.

Teknik anlamda Freudcu terminolojiye göre, bebek bir ger-

çeklik-egosu yerine saf bir haz-egosu geliştirir; bu, özdeşliğine kendisiyle birlikte hazzının kaynaklarını, dünyasını, annesini de özümleyen saf bir haz-egosudur.[16] Bundan dolayı, "artık farkına vardığımız ego-duygusu çok daha kapsamlı bir duygunun, evreni kucaklayan ve egoyla dış dünyanın kopmaz bağını ifade eden bir duygunun, yalnızca suyu çekilmiş bir tortusudur".[17] Ancak benliğin sevginin ve hazzın bir dünyası ile yaşadığı asal birlik deneyimi tüm insan sevgisi için kalıp oluşturur, öyle ki "daha sonra bir nesne hazzın bir kaynağı olarak kendini ortaya koyduğunda, sevilen haline gelir ama aynı zamanda da ego içine alınır."[18] Dolayısıyla, "fiili bir mutlu aşk nesne-libido ile ego-libidonun ayrıştırılamadığı asal duruma denk düşer." Freud sevginin gelişmesini şöyle özetler: "Sevgi egonun organ-hazzı almak suretiyle bazı içgüdülerini oto-erotik olarak tatmin etme kapasitesinden kaynaklanır. Sevgi birincil olarak narsistiktir, sonra da artık fazlasıyla geniş egoda içealınmış nesnelere aktarılmıştır, ve haz kaynakları olan bu nesnelerin peşinden koşan egonun harekete geçirdiği motoru ifade eder."[19] Böylelikle, insan libidosu öz olarak narsistiktir, ama kendini sevdiği gibi sevecek bir dünya arar.

Sevecek bir dünya araştırmasını yürüten insan egosudur; ya da, daha doğrusu, bu proje, egonun bilinçdışı tabakasında, insan bilincine huzursuz bir biçimde sevgisini tatmin edebilecek bir nesne arayışında rehberlik eder. Tıpkı St. Augustine örneğindeki gibi: "Kimseyi sevmedim, sevmeyi sevdim ben; sevme aşkıyla, sevebileceğim şeyi aradım." Freud, insan ego-duygusunun bir zamanlar bütün dünyayı kucakladığını söylemekle kalmaz, Eros'un o duyguyu yeniden kazanmak için egoyu yönlendirdiğini de söyler: "Egonun gelişimi asal narsisizmden bir kopuşu barındırır ve onu yeniden kazanmak için girişilen yoğun bir çabayla sonuçlanır."[20] Asal narsisizmde, benlik sevgi ve hazzın dünyasıyla birdir; dolayısıyla insan egosunun nihai amacı Freud'un "sınırsız narsizm"[21] dediği şeyi yeniden yakalamak ve bir kere daha kendini sevgi ve haz dünyasıyla bir kılmaktır. Egodaki erotik enerji (bilinçdışı) saf haz-egosu yansıtmasında gizlidir; ve dolayısıyla, gerçeklik ve hazzın gerçekten birleşip Ferenczi'nin "erotik gerçeklik duyusu" dediği şeyi yaratana kadar, saf haz-egosu gerçeklik-egosu ile çatışma halindedir. Eros, insan egosunun bir gücü

olarak, aşkın ve hazzın bir dünyasını *olumlamak* peşindedir: "Olumlama, birleşmenin bir ikamesi olması bakımından, Eros'a aittir."[22]

Freudcu Eros'un nihai amacı –haz içinde dünyayla birliği olumlama– ile Spinoza'nın insan arzusunun nihai amacı, Tanrı'ya duyulan entelektüel sevgi, asıl olarak aynıdır. Spinoza'nın sisteminde, Tanrı Doğanın bütünselliğidir (*Deus sive Natura).* Sevgiyi dışsal bir neden (hazzın kaynağı) fikri ile birlikteki haz (*laetitia*) olarak tanımlar, ve aşkın bir özelliğinin de, tatminin sevilen nesnenin mevcudiyetine bağlı olması anlamında, sevilen nesne ile bir birlik istenci olduğunu ekler. Dolayısıyla, Spinoza için, insan arzusunun nihai amacı haz içinde dünya ile birleşmektir; ve Freud'da olduğu gibi, bu özünde narsistik olan bir enerjinin (arzunun) nihai hedefidir. Spinoza'ya göre, bireyin enerjisi öz olarak, kendini-koruma, kendini-etkin kılma ve aynı zamanda kendini mutlu etmek (*laetitia*) demek olan, kendini-mükemmelleştirmedir *(conatus in suo esse perseverandi).* Böylelikle, Freud için olduğu gibi, Spinoza için de, birey insanın kendini mükemmelleştirmesi (narsisizm) haz içinde dünya ile birlikte gerçekleştirilir.[23]

Freud ve Spinoza arasında önemli farklılıklar vardır; bunlar , örneğin, Stuart Hampshire'ın ikisi arasında yaptığı keskin ayrımda, farkedilmemiş farklılıklardır.[24] Herşeyden önce, Spinoza'nın tek bir *conatus*'una karşılık, Freud'da birbiriyle çarpışan iki içgüdü vardır, ve bu yüzden de insan esaretini (Spinoza'nın terimleri) tek başına cehaletinin değil iç çatışmasının sonucu olarak kavrayabilir. Ve, daha sonra göreceğimiz gibi, Freud'un Eros'un uzlaşmaz karşıtı olarak nihai Ölüm nosyonu Spinoza'nın sonsuzluk nosyonuyla kıyaslanamaz. Bununla birlikte, esasta müttefiktirler, ve ikisi de Batı geleneğine karşıdır. Freud gibi, Spinoza da özgür irade yanılsamasına karşı savaş verir; ve yine, Freud'da olduğu gibi, psikolojik determinizm ilkesine bağlılık sonuçta alışıldık ahlakımızın temelinin irrasyonel ve boş inanca dayalı olduğuna ilişkin "çirkin hipotezine" varır. Spinoza bunun yanında ortaya karamsar bir tablo çıkarır; bu tabloda insan esaretinin mevcut durumu bilinçdışı belirlenimler tarafından belirlenmekte olduğumuz hastalıklı bir durum olarak resmedilir: "Açık ki, çok değişik biçimlerde dışsal nedenler tarafından mağdur ediliyoruz, ve

karşı yönden esen rüzgarların azdırdığı denizdeki dalgalar gibi, salınıp duruyoruz ve sorunların ve kaderimizin bilincinde değiliz."[25] Dolayısıyla Spinoza, Freud gibi, ahlakçılık yerine klinikçi anlayışı getirir ve bizi doğamızı belirleyen nedenlerin bilincine vardırmak, belirlenimimizin bilincine vardırarak da, özgür kılmak için, radikal bir psikanaliz önerir.

İnsan mutluluğu sorunu konusunda, Spinoza'yı Batı felsefesi geleneğinden ayıran ve Freud'la yan yana getiren şey, haz-ilkesine bağlı olması ve zihin-beden ikiliğine karşı çıkmasıdır. Haz-ilkesine bağlılığı Spinoza'yı insan arzusunun narsistik, kendini hoşnut edici karakterini kabul etmeye götürmüştür, ve buradan da insan mükemmelleşmesinin, kendinden hoşnut olduğu gibi dünyadan hoşnut olana kadar benliğin genişlemesi anlamına geldiğini kabul eder. Ve zihin-beden ikiliğini reddeden Spinoza, insanın arzusunun, bedeninin etkin yaşamı olduğunu hiçbir zaman unutmaz. Spinoza'nın bir tözün iki sıfatı olarak zihin ve beden nosyonundan, insan zekasının gücü ve mükemmelliğinin aynı zamanda insan bedeninin gücü ve mükemmelliği olduğu çıkar. "Eğer herhangi birşey bedenimizin eylem gücünü artırır, azaltır, genişletir ya da daraltırsa, o şeyin fikri de zihnimizin düşünme gücünü artırır, azaltır, genişletir ya da daraltır."[26]

Dolayısıyla, insan mükemmelliği anlamına gelen benliğin gelişmesi, aynı zamanda, etkin bir etkileşim içindeki dünyada bizim bedenimizle başka bedenleri birleştirerek, insan bedeninin etkin yaşamının geliştirilmesi demektir. "İnsan bedeninin çeşitli biçimlerde etkilenmeye açık olması insanlar için faydalıdır, ve beden çeşitli biçimlerde etkinmeye ve başka bedenleri etkilemeye ne kadar uygun olursa o kadar faydalıdır."[27] Spinoza insan Eros'unun projesini sürdürmek için insan bedeninin mevcut yapılanmasını yetersiz görür: "Bu yaşamda, dolayısıyla, en başlıca çabamız, doğası izin verdiği ve yardımcı olduğu oranda, bebeklikten getirdiğimiz bedenimizi birçok şeye yatkın başka bir beden halinde değiştirmektir."[28]

Freud olmadan Spinoza'nın göremeyeceği şey, "birçok şeye yatkın bir beden" edinme çabasının bebeklikteki bedeni yeniden kazanma çabası olduğudur. Spinoza'nın "birçok şeye yatkın beden"i Freud'daki bebeksi cinselliğin çokbiçimli sapkın bedeni,

bütün organlarının etkinliğinden hoşlanan beden ile yapısal olarak özdeştir. Ama Spinoza "birçok şeye yatkın bedeni" Tanrı'ya duyulan entelektüel aşkın bedence karşılığı olarak tanır: "Birçok şey yapmaya yatkın bir bedene sahip olan kimse Tanrı ideası ile bağlantılı olarak bedeninde bütün dönüşümleri başlatma gücüne sahip kimsedir ki, bunun sonucunda, o kişi zihninin en büyük kısmını işgal etmesi ya da biçimlendirmesi gereken bir Tanrı aşkı ile dolar, ve bundan dolayı o çok büyük kısmı ezeli ve ebedi olan bir zihne sahip olur."[29] Spinoza'nın entelektüel Tanrı sevgisi Freud'daki çocukların çokbiçimli sapkınlığı ile özdeştir.

Eğer Freud'un (ve Spinoza'nın) Erosu öz olarak narsistikse –Freud böyle bir ayrım yapmaya özen göstermemiş olsa bile[30] o Platonik Eros ve Hıristiyan Agape'den* ayrı bir yere konabilir, konmalıdır da. Platonik Eros noksanlık ya da ihtiyacın çocuğudur. Yönelimi yetersiz benlikten uzağadır; amacı ise kendisini tamamlayacak nesneye sahip olmaktır (Freud'daki yetersiz nesne-seçimi nosyonunda Platonik bir kalıntı vardır). Kendini feda edici yapısıyla, Hıristiyan Agape de benliğin yetersizliğinde aynı temele oturur ama burada benlik hiçbir nesne ile tamamlanamaz ve dolayısıyla ortadan kaldırılmalıdır. Luther'in dediği gibi, "Sevmek kendinden nefret etmekle aynı şeydir",[31] St. Augustine'in dediği gibi, "Aşk olmadığımızı olabilelim diye olduğumuzu öldürür."[32]

Psikanalitik açıdan, Platonik Eros saldırgan bir unsurdan, Hıristiyan Agape de mazoşistik bir unsurdan ayrı düşünülemez. Freud'daki aşkın narsistik özü öğretisi şimdiye kadar tüketilmiş Eros ile Agape arasındaki tartışmayı aşmanın zeminini hazırlayıp, en azından zamanımız için, uygun sorunu dile getirebilir görünüyor; yani, sevgi beslemek ne kendinden nefret etmeye ne de sahip olma ihtiyacına dayanmaz, aksine özkabule, özetkinliğe, özhoşnutluğa dayanır. Ve Freudcu (ve Spinozacı) tüm özhoşnutlukların bedensel doğasını tanıma, hem Platoncunun hem de Hıristiyanın benliği -insan bedenini- kabul etmesi önündeki engeli gösterir.

Öte yandan, hem Platonik Eros hem de Hıristiyan Agape, mistik yükselişlerinin en yüksek noktasında, kendi sınırlılıklarını ve karşılıklı farklılıklarını aşarlar ve Freudcu narsizm doktrininin ge-

* Agape(Yun.): Hıristiyan teolojisinde ilahi aşk. (ç.n.)

nişletilmesi ve geliştirilmesini talep eden olumlu bir meydan okuma haline gelirler. Plato'nun *Symposium*'unda, Eros, Güzellik'in özünü elde ederek kendi ihtiyacını tatmin etmesi ardından, Plato'nun "güzellik içinde doğurmak" adını verdiği, orijinal tanıma dayanmayan, bir üst aşamaya geçer; sanki tatmin olmuş Eros kendi bolluğundan taşarak yaratıcılığa akmaktadır. Ve Luther'de, Tanrı'nın mükemmel Agape'si bir *quellende Liebe*, yaratıcılığa taşan bir sevgidir.[33] Bu imgeler, narsistik Eros'un özetkinliği ve özhoşnutluğunun taşarak dış dünyaya akması gerektiğini akla getirir. Ve Blake'in şiirsel mistisizmi aynı sezgiyi taşır: "Coşkunluk Güzelliktir...Sarnıç tutar, çeşme ise bırakır aksın."[34]

Erotik coşku ilkesi Freud'un narsistik Eros öğretisi içine alınmalıdır. Teknik psikanalitik terimlerle, Freud libidonun "narsistik rezervuar"[35] adını verdiği şeyden taşarak nesnelere gittiğini kabul eder, ancak bu rezervuarın neden taştığını açıklamaz. Freud'un bu sorunun yanıtını vermeye en yaklaştığı yer "Narsizm Üzerine" (1914) makalesidir:[36]

> Bu zorunluluk ne zaman zihinsel yaşamımızı narsizmin sınırları ötesine geçmeye ve libidoyu nesnelere bağlanmaya sevkeder? Bizim düşünce çizgimizden çıkan yanıt bir kere daha şu olacaktır: Egonun libidoyla kateksisi belli bir oram aştığında çok tahrik oluruz. Güçlü bir egoizm hastalık karşısında bir korunmadır, ama son çare olarak hasta düşmek istemiyorsak sevmeye başlamalıyız, ve eğer, bir ket vurma sonucunda, sevemiyorsak hasta düşeriz. Heine işte bunları düşündükten sonra Yaratılış'ın psiko-genesisini kavradı.

Ama son dönem yazılarında görüldüğü gibi, Freud libidonun nesnelere bağlanmasını tam olarak anlamaktan uzaktı. Yas tutmadan bahseden, "Geçicilik Üzerine"(1915) adlı makalesinde şunları yazar: "Libidonun nesnelerden bu kopmasının böylesine acı veren bir süreç olmasının nedenleri bizim için bir gizdir ve şimdiye kadar bunu açıklayacak hiçbir hipotez kaleme alamadık."[37] Ve *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1930) kitabındaki bir dipnotta -bu dipnot İngilizce çeviride yoktur- Freud narsizmin sınırlarını hâlâ çözüm bekleyen bir sorun olarak koyar: "İnsanın mutluluk imkanları üzerine bir müzakere, narsizmin ve nesnelibidosunun göreli oranlarını hesaba katmayı ihmal etmemelidir.

Çünkü insanlar libidonun ekonomisi açısından öz olarak kendine bağlı olmanın ne anlama geldiğini bilmek isterler."[38]

Freud'un düşüncesinin birbirini karşılıklı dışlayan alternatifler olan Ben ve Öteki kavramı tarafından engellendiği görülebilir. Mitoloji ve şiirdeki Narcissus imgesi başka bir doğrultuya işaret eder: Narcissus kendini görebileceği bir su birikintisine, bir aynaya ihtiyaç duyar. Ve, Boehme'nin mistisizminde, Yaratılışın psiko-genesisi Tanrı'nın "öz-yansıma" (*Selbstabbildung)* ve kendini görebileceği bir ayna (*Spiegel)* ihtiyacıdır.[39] Bu çizgi doğrultusunda, Freud'un narsizmi çok daha köklü bir nedenle Öteki'ne ihtiyaç duyacaktır: Narsizm, Narcissus gibi, oyunun ve erotik coşkunun bir pınarı olacaktır. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü şöyle söyler: "Ruhu kendini ve her şeyin kendi içinde olduğunu unutacak kadar dolu olan kimseyi seviyorum"; yine aynı şekilde, "dilinden ulu bir *bencillik* akıyor, güçlü bir ruhtan kaynayan o zinde bencillik -öyle bir güçlü ruh ki yüce beden, güzel, muzaffer, duru, onun etrafındaki herşey bir ayna haline geliyor- yumuşak, çekici beden, özeti ve hikayesi kendini eğlendiren ruh olan dansçı."[40]

Psikanalitik yöntem metafiziğin rüyaları ile rüyaların fizyolojisini ilişkilendirmek peşindedir; narsistik Eros'un ve saf hazlarkesi yansıtmasının fizyolojik temeli bebeğin annenin memesiyle ilişkisidir. Freud'a göre, bütün sevgi ilişkileri bu ilksel modelin tekrarlanan kalıplarıdır. Her nesne-bulma gerçekte bir yenidenbulmadır.[41] "Aşık olma durumu bebeklikteki sevgi koşulunun yerine getirilmesi sonucu doğar...bu sevgi koşulunu yerine getiren ne olursa olsun idealleştirilir."[42] "Emme arzusu, içinde ilk cinsel arzu nesnesi olan annenin memesine duyulan arzuyu taşır; ne dersem diyeyim, size bu ilk nesnenin daha sonra benimsenen her nesnenin belirlenimindeki önemini, onun, dönüştürme ve ikame etme yoluyla, zihinsel yaşamın en uzak alanları üzerinde yaptığı etkiyi yeterince anlatamam."[43]

Burada Freud yine dinsel ve şiirsel mistisizmin Madonna ve Çocuk kültünde belli belirsiz kestirdikleri ve simgesel olarak ifade ettikleri şeyi cepheden görüyor. Evelyn Underhill'in mistisizm üzerine kitabı Coventry Patmore'dan alınan şu sözlerle başlar: "Annesinin memesini emen Bebe ve yirmi yıl ayrılıktan sonra, evine ve aynı göğüsteki gıdasına dönen Aşık, mistiklerin

tipleri ve prensleridir." *Das ewig weibliche** bizi kendine çeker: Huzursuz hoşnutsuzluğumuzun yeniden doğmuş hali Faust, nihai kurtuluşu Bakire, Anne ve Kraliçe olan Mater Gloriosa'nın başı çektiği anne figürlerinin tozu dumanı içinde *das ewig weibliche* ile birleşmekte bulur ki bu aynı zamanda huzursuzca çabalayan Faustvari insanın sonu demektir; böylece "Eros yönetsin, çünkü herşeyi başlatan oydu" denir.[44]

Freudcu dilde, annenin memesinde çocuk, idealleştirildikten sonra ebedileşen, o birincil koşulu yaşar; "orada nesne-libido ile ego-libido ayrıştırılamaz".[45] Felsefi ifadesiyle, nesne-özne ikiliği çocuğun annesinin memesinde tattığı sevinci lekelemez. Ancak dünya ile kuracağımız yetişkin iletişimini kuşatan tek ikilik özne-nesne ikiliği değildir; ve sanılanın aksine, asal çocukluk deneyimi, Freud'a göre, idealleştirilir çünkü o tüm ikiliklerden uzaktır. Bu yüzden, eğer insanı kendi çocukluğunu yeniden kazanma yönünde tarihsel bir projesi olan hayvan türü olarak düşünürsek, psikanalitik olarak bunun anlamı bütün ikilikleri geride bırakana kadar insanoğlunun hastalıklarını ve hoşnutsuzluklarını aşamayacağına dair eskatolojik önermedir.

Psikanalitik teoride, insanın dünya ile etkileşimini kuşatan ikilikler özne-nesne ilişkisinden değil, öznenin içindeki içgüdülerin ikiliğinden kaynaklanır. Freudcu düşüncenin baştan sona geçirdiği evrimde, Eros'un daima bir uzlaşmaz karşıtı olmuştur. Erken dönemde karşıt kendini-koruma, ya da ego-içgüdüsü (konuşma diliyle, açlık); geç dönem teorisinde ise karşıt ölüm ya da saldırganlık içgüdüsüdür. Bütün Eros teorisi, bundan dolayı, Eros'un karşıtını irdelemedikçe havada kalmaya mahkumdur. Ama önceden şöyle bir Freudcu teoremi ortaya koyabiliriz: İnsanda içgüdüsel yaşam bu iki içgüdünün ilkel bir farklılaşmamış kaynaşmasıyla başlar -bu kaynaşmada içgüdüler uzlaşmaz değildir- ve çocuklukta takıldığı sürece, bu içgüdüsel kaynaşmayı arar. Çocuğun annesinin memesiyle ilişkisi idealimiz olarak kalır çünkü böylesi bir içgüdüsel kaynaşmayı temsil eder. Freud cinsel ve kendini koruma içgüdülerinin (aşk ve açlık) ikiliğini düşünürken, meme emen çocuğun iki içgüdüsü arasındaki ilişkiyi betimlemek

* Alm.: Ölümsüz kadın. (ç.n.)

için "anaklitik" terimini (yani, "yaslanma") ortaya atmıştır, orada cinsel içgüdünün tatmini eşzamanlı olarak kendini koruma içgüdüsünün (ya da ego içgüdüsünün) de tatminidir: "İlk oto-erotik cinsel doyumlar kendini korumaya hizmet eden yaşamsal işlevlerle bağlantılı olarak yaşanmıştır. Cinsel içgüdüler başlangıçta ego-içgüdüleriyle desteklenmektedir."[46] Freud'un anaklitik sevgiyi sevginin ikinci bir tarzı, narsistik sevgiden ayrı olarak sunmaya çalışmakla hata yaptığını zaten iddia etmiştik; Freud'a göre, sevgi idealimiz olarak kalan asal anaklitik durum sevginin farklı bir tarzını temsil etmekten çok, erotik olmayan, özellikle ekonomik (kendini-koruma, açlık) ihtiyaçlar ve doyumlarla, erotik olanın bir kaynaşmasıdır.

Ancak, psikanaliz açısından, bu içgüdüsel kaynaşma durumu bilinçdışı idealimiz olarak kalır; ve öte yanda uygarlık ekonomi ile aşkı, çalışma ile oyunu uzlaşmaz karşıtlıklar haline getirir. Psikanaliz bu yüzden ekonomi ile aşk, çalışma ile oyun karşıtlıklarının üstesinden gelinmeden insanoğlunun mutsuz ve hasta olmaktan kurtulamayacağını savunur. Bir kere daha Fourier'nin ütopyacı rüyalarına ve onun *travail attrayant* dediği haz veren çalışma amacını gerçekleştirme imkanı konusundaki ciddi düşüncelerine geri dönmek durumundayız.

Freud'un 1920'den sonraki yazılarında cinsel ve kendini koruma içgüdüleri antitezi yerini Eros ve Freud'un ya saldırganlık ya yıkıcılık ya da ölüm içgüdüsü dediği şeyin antitezine bırakır. Freud'un sonraki yazılarında, insan doğasının temel kutupları açlık ve sevgi değil aşk ve nefret, aşk ve saldırganlık, aşk ve iktidar hırsıdır. Ama insanlığın bilinçdışı bağlılığı olarak kalan asal tatmin deneyimi yalnızca çalışma ve oyun karşıtlarından değil aşk ve nefret ikircikliminden de uzaktır. Metafizik ikicilik takıntısı - içgüdü teorisini ele alırken ayrıntılarıyla eleştireceğimiz bir takıntıdır bu- yüzünden yanlışa düşen Freud, genelde aşk ve nefret ikideğerliliğinden (ambivalence) sanki insan doğasında çocukluktan beri mevcut, temel bir olguymuş gibi söz eder.[47] Ama olguları teorikleştirmeyip de yalnızca analiz ettiği, en erken aşamada "nesneyle, yani, anne memesiyle, ilişkide ikideğerlilik yoktur" der.[48]

Burada, bebeksi cinsellikten genital örgütlenmeye geçiş aşa-

maları ile ilgili psikanalitik teoride sorun çıkaran teknik bir nokta vardır. İlk aşama, oral aşama -çocuğun asıl haz bölgesi annenin memesindeki ağızdır bu aşamada- birinci oral safha ve ikinci oral safha olmak üzere iki alt bölüme ayrılır; ikinci safha "başlangıçtan ısırma etkinlikleriyle ayrılmış" ve bundan dolayı "oral-sadistik safha" olarak adlandırılmıştır.[49] Saldırgan ısırma etkinliklerinin ortaya çıkışı aşk ve nefret ikideğerliliğinin ilk ortaya çıkışını işaret eder; bu yüzden Abraham ilk oral aşamayı "ikideğerlilik-öncesi" olarak adlandırır.[50]

Böylelikle aşk ve nefret ikideğerliliği insan doğasının doğuştan getirdiği bir özellik değildir sonucuna varırız (ve bu Freud'un karamsarlığının kaybolduğu noktalardan biridir). Ya da daha doğrusu, Freud'un insanın kendi bilinçdışında annesinin memesindeki asal tatmin deneyimine bağlılığını sürdürdüğüne ilişkin kendi öğretisi, bizi insanın bilinçdışında aşk ve nefret ikideğerliliğini ortadan kaldırmak peşinde olduğunu söylemek zorunda bırakır. Ve aslında, Freud'un son dönem yazıları insan egosuna ikilikleri "uzlaştırma", "sentezleme", "birleştirme" yönünde temel bir özellik bahşeder ve insanoğlunun kuşatılmışlığıyla kavgaya tutuşur;[51] Abraham önüne "ikideğerlilik-sonrası" aşama yaratma amacı koyar; Ferenczi "yeni içgüdüsel kaynaşma" çağrısı yapar.[52] Ama ikideğerlilik-sonrası içgüdüsel yeniden kaynaşma imkanı, ikideğerliliğin nedenini ve Eros'un içgüdüsel uzlaşmaz karşıtının doğasını ele almadan, lafta kalacaktır.

V. SANAT VE EROS

Psikanaliz yeterli bir sanat teorisi geliştirmemiştir henüz. Psikanalizin sanat çalışmasına önemli bir katkı yapmış olduğunu ancak kasıtlı cahiller inkar edebilir. Psikanaliz sanatın tematik içeriğinin doğası hakkında devrimci yeni fikirler gündeme getirmiştir. Sanatın tematik içeriği bir anlamda her zaman insandır; sanatın içerik-analizine psikanalitik katkı insan doğasının anlaşılmasına yaptığı katkıdan başka birşey değildir. Psikanaliz, genelde daha az kabul görse de, aynı ölçüde önemli olan, sanatın tekniğine ilişkin fikirler ortaya atmıştır. Bilimin ve rasyonel söylemin tekniğinden son derece farklı sanat tekniği Freud'un birincil süreç adını verdiği olguda köklenmiştir; bu süreç, Freud'un ısrarla bilinçli sistemin mantıksal işlemlerinden kökten farklı, bu an-

lamda mantıksız olsa bile, kendine özgü bir anlamı ve amacı olan bilinçdışı işlemlerden oluşur. Trilling, "Freud, anlam yoğunlaştırmaları ve vurgu yer değiştirmeleri gibi araçlarla, sanatın etkisini gösterme mekanizmalarına sahip aklın örgütlenmesini keşfetti" derken haklıdır.[1]

Freud böylelikle sanatın hem içerik-analizi hem de teknik-analizi açısından yeni imkanların önünü açmıştır. Ancak bu yeni imkanların işlenmesi genel bir psikanalitik sanat teorisinin yokluğu nedeniyle mümkün olmamaktadır. Böylesi bir teori olmaksızın, sanatta bu temaların ve bilinçdışı teknikleri keşfetmenin önemini kestirmenin yolu yoktur. Trilling'in "Freud ve Edebiyat" makalesi nasıl iyi bir eleştirmenin hem Freud'un edebiyattaki içerik –ve teknik– analizlere katkısını tanıyıp hem de ortodoks bir eleştirmen olarak kalabileceğini göstermiştir. Sanatta psikanalitik temaların keşfi, biz akademisyenlerin söylediği gibi, "hiçbir sanat yapıtında tek bir anlam yoktur" öğretisiyle yerli yerine oturur. Bu klişe yardımıyla, Freud'un inşa ettiği ev geleneksel eleştirinin haşmetli konağına massedilir. Sanattaki psikanalitik temayı kabul etmekte özgürüz, ama mecbur değiliz, ve eğer psikanalitik temayı kabul ediyorsak, rahatsızlık duymamız gerekmez çünkü onu çoklu anlamların zengin bir orkestrası içinde boğmakta özgürüz. Benzer bir biçimde, sanatsal teknikle bilinçdışı işlemleri arasındaki benzeşmelerin önünü açtığı imkanlar "bilinçli aklın biçimsel kontrolü"ne düzülen geleneksel övgüyle yerli yerine oturtulur. Böylelikle, Lionel Trilling'in zihin yapısında Kopernikçi bir devrim gerçekleşmez, ve meslekten eleştirmenler açısından işler her zamanki gibi yürür. Ego da sanat evinin efendisi koltuğunda oturur.[2]

Psikanaliz, yeterli bir genel sanat ve sanatın yaşamdaki yeri teorisi ortaya koyamadığı sürece, sanat eleştirisinin kenarlarında boşuna umut dağıtan ve rahatsızlık veren bir imkan olmaktan öteye gidemeyecektir. Konuyla ilgili Freud'un kendi önermeleri tatmin edici değildir. Trilling gayet haklı olarak Freud'un genel önermelerinin sanatı küçümseyici bir havada olduğunu söyler; yine haklı olarak Freud'un bir "ikame-tatmin" ve bir "gerçeğe zıt bir yanılsama" olarak sanat anlayışının sanatın esasında halkın afyonu olduğu, nevroz gibi sanat da gerçeklikten kaçışın temel di-

namiğini taşıdığından, tam gelişmiş bir nevrozla aynı şekilde gerçekdışı bir fantezi dünyasına kaçış anlamına gelmekte olduğunu söyler.

Ne sanatın yaşamın acımasızlığını telafi eden hazlar verdiği öğretisi ne de sanatın delilikle akraba olduğu öğretisi yanlış ya da önemsiz görülüp bir kenara atılamaz. Ancak sanatla uğraşan herkesin bildiği gibi hikaye bununla bitmez. Bizatihi Freud'un bunun hikayenin tamamı olmadığını bildiği açıktır: Sanat konusundaki ifadelerinin kararsızlığı da buradan gelir. Sonuçta, bazı pasajlarda genel bir sanat teorisi sunarken, bazılarında sanatın gizinin psikanalitik irdelemeye geçit vermediğini ima eder.[3] Bazı pasajlarda sanat rüyalar ve delilik içinde ele alınır; başka bazı pasajlarda ise, Trilling'in beklediği şekilde, sanatı rüyalardan ve delilikten farklılaştıran birşey olarak "toplumsal niyet ve bilinçli aklın biçimsel kontrolü" kabul edilmektedir.

Freud'un kararsızlıkları daha "ılımlı" ve daha "aşırı" konumlar arasında basit bir tercih sorunu olarak geçiştirilemez. Böyle yaptığınızda, meslekten psikanalistlerle yine meslekten eleştirmenler arasına süregiden kısır tartışmada –Freud'un kendi kararsızlıklarını pekiştirirken sorunun iki yanını da görme kapasitesini artırmakta başarısız bir tartışmada– taraf tutmuş olursunuz. Freud'un kararsızlıkları psikanalitik teorinin can evinde yatan, insanın nihai bağlılığının gerçeklik-ilkesine mi yoksa haz-ilkesine mi olduğu sorusuyla ilgili, derin bir belirsizliğin yansıması olarak anlaşılmalıdır. Buradaki konu insan psişesinin dinamikleri içinde bu iki ilkenin göreli ağırlıklarıyla ilgili teknik ya da olgusal bir sorun değildir. Konu daha çok bireysel ya da toplumsal terapi ile ilgili pratik bir sorundur; ya da, başka bir terminolojiyle söylersek, konu eskatolojiktir. Soru şudur: İnsan kurtulmak için ne yapmalıdır?

Bir bütün olarak alındıklarında, Freud'un yazıları bu süregelen mutsuz insan sorusuna verilen iki zıt yanıt arasında gider gelir. Ve tavsiye edilen bazen içgüdüsel feragattir: Büyü ve bebeksi haz rüyalarından vazgeç, gerçeklik neyse kabul et. Ve bazen içgüdüsel özgürleşmedir: Hazzın kayıp kaynaklarını yeniden kazanabileceğini düşünerek bu acı gerçeği değiştir. Ve bazen de, elbette, Freud bu iki tavrı uzlaştırmaya girişir. Böylelikle, örneğin, önce

çıplak bir biçimde "nahoş olsa da gerçeğe" sadakat olarak tanımladığı gerçeklik-ilkesi sonraları "temelde –olguyu gerçekleştirmesiyle, gerçeklikle ilişkisiyle temin edilen– gecikmiş ve azalmış haz olsa da, kaynağında haz arayışı" şeklinde yumuşatılmıştır.[4] Bu açmaz Freud'un karamsarlığa yuvarlanmasının nedenidir.

Freud'daki temel diyalektik, insanlara yardım etme yönündeki derin insani arzusu ile ucuz ve kolay çözümleri reddeden entelektüel gerçekçiliği arasındaki gerilimden doğar. Onların realizmiyle insancıllığı yalnızca içgüdüsel özgürleşme platformunda bir araya gelebilir. Freud'un bütün eseri insan psişesinin haz-ilkesine olan bağlılığının yokedilemeyeceğini ve içgüdüsel feragate giden yolun hastalık ve kendini imha yolu olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı, sonraki yazılarında içgüdüsel feragat önerileri yaptığında, yapılan aslında bir çaresizlik önerisidir; ve son dönem yazılarının dikkatli bir gözle okuduğumuzda, Freud'un hala bu tutsaklıktan bir çıkış yolu bulmaya çabaladığını görürüz.

Ama sanat ayrılmaz bir biçimde haz-ilkesine bağlıdır ve, aslında, Freud'un insanın haz-ilkesine bağlılığınının yok edilemezliği öğretisini destekleyen en güçlü kanıttır:

Güzel birşey sonsuz bir neşedir;
Tatlı esintileri dinmez;
asla kaybolup silinmez;
Ama sessizlik bizi kuşatacak,
Tatlı rüyaların, derin nefeslerin uykusu saracak.
İşte, her yeni gün, çiçeklerden bir taç
Bizi toprağa bağlar.
Umutsuzluk,
Acımasız kıtlık,
Asil gönüller, meşum günler
Ve bütün bu uğursuz ve karanlık güçler
Bizi arar. Evet, bunlara rağmen
Bir güzel şey, karanlık ruhlarımızın
Kara örtüsünü kaldırır.[5]

Bu Freud'un ikame-tatmin olarak sanat formülünde ifade edilen hakikattir. Bunu Nietzsche'nin sanat ve acı çekme arasında kurduğu zorunlu bağlantı öğretisiyle karşılaştırın: "Neden bu in-

sanlar acı çekmelidir, böylesi güzel olabilsinler diye mi?"[6]

Eğer insanın kurtuluşu gerçeklik ilkesinin ayakları altına serilen içgüdüsel feragatta yatıyorsa, o zaman Freud Trilling'i kızdırdığında ve sevdiği sanatı aşağılayarak ihanet ettiğinde karakteristik olarak tutarlı ve cesaretlidir. Gerçeklik-ilkesi penceresinden bakıldığında, sanatın verdiği teselliler çocukçadır ve insanların çocukça şeyleri bir kenara koyma yönündeki iradi tepkisini güçlendirirler. Ama eğer insanın kaderi gerçekliği haz-ilkesine boyun eğinceye kadar değiştirmesine bağlı ve eğer insanın kaderi içgüdüsel özgürleşme için verdiği kavgaya bağlıysa, o zaman sanat, Rilke'nin sözlerindeki gibi, nihai hedefin *Weltanschauung*'u* olarak ortaya çıkar.[7] Gerçeklik ilkesiyle çelişkisi, içgüdüsel özgürleşme mücadelesinin kalıcı bir desteği olarak, toplumsal işlevi yüzündendir; çocuksuluğu meslekten eleştirmene ayak bağı olur ama sanatçıya şeref kazandırır.

Freud'da sanatın evrimi, gerçek dünyada haz-ilkesine yer açma imkanına göre değişen kendi ruh haliyle birlikte değişir. Kariyerinin başlangıcında, hâlâ Charcot'nun meşhur teşhisinin (*"C'est toujours la chose genitale, toujours -toujours- toujours*")** büyüsündeyken,[8] içgüdüsel özgürleşme ve yeniden sağlığa kavuşmayı, terimin bildik anlamıyla cinsel özgürleşme ile birlikte, Viktoryen cinsel ahlakının gevşemesi olarak görüyordu; bu bakış açısı en iyi, öz olarak hep bu görüşe bağlı kalan ve bağlı kalmak için de Freud'dan ayrılan Wilhelm Reich[9] tarafından işlenmiştir. Soruna bu aşırı basitleştirilmiş yaklaşım doğal olarak çözümle ilgili aşırı basit bir iyimserlik doğurdu. Bu aşamada, Freud'un gerçekçiliği ve insancıllığı aşırı basit bir cinsel özgürleşme programıyla çakışabilirdi.

Bu deneme kabilinden teorik sentez ışığında, muhtemelen 1903-1905 politik ayaklanmalarından da etkilenmiş olan Freud toplumsal bakımdan en eleştirel, hatta isyancı kitabı *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*'ni kaleme aldı. Ancak *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* aynı zamanda, genelde bu yönü henüz işlenmemiş olsa da, onun sanat teorisine yaptığı en önemli katkıdır. Freud'un genel bir sanat teorisi ortaya koymak gibi herhangi bir niyetinin

* Alm.: Dünya görüşü. (ç.n.)

** Fr.: Bu daima genital bir şeydir, daima, daima. (ç.n.)

olmadığı, kendisini sıkıca espri sorunuyla sınırladığı ve hatta genelde mizah ve komedinin, esprinin özü olduğunu iddia ettiği bilinçdışı alandan yapılan katkıyla ilgili olduğunu da reddettiği doğrudur.[10] Ama Freud'un bütün eserleri gibi, bu da genişletme ve değiştirme talep eden, hatta gerektiren, öncü bir çalışmadır. Bu, aynı zamanda, Freud'un uygulamalı psikanaliz alanındaki ilk çalışmasıdır ve Freud'un daha sonraları zorunlu hissetmediği bir titizlikle kaleme alınmıştır. Freud'un daha sonraları mizah ve komedinin bilinçdışından yapılan katkıyla ilgili olmadığını savunup savunmadığı kuşkuludur; mizahın psiko-genesisiyle ilgili çok farklı bir analiz 1928'de kaleme aldığı bir makalede mevcuttur.[11] Eğer *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* kitabına sanatın genel doğası ile ilgili önermeleri açısından bakmaya cesaret edersek, sanatı sanki çocukça birşey, bir uyuşturucu olarak ele alan, karamsar bir Freud tarafından kaleme alınmış görünen sonraki dönemdeki pasajlardan çok farklı bir manzarayla karşılaşırız.

Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri'nde Freud sanat ve haz-ilkesi arasındaki bağlantıyı olumlar, ama sanat aracılığıyla yürütülen, gerçeklik-ilkesiyle bağdaşmayan haz arayışı küçümsenmez, tersine göklere çıkarılır. Psişik aygıt vazgeçilmez içgüdüsel zevklerimizden birini tatmin etmekte kullanılmadığında, Freud'a göre, onun haz için çalışmasına izin veririz; hatta bizzat onun faaliyetinden haz türetmeye çalışırız. Freud'un kanısı, bütün estetik düşüncenin gerçek temelinin burada yattığı doğrultusundadır.[12]

Freud sanat ile çocuksuluk bağlantısını da olumlar; ona göre, çocuksuluk yüz karası değil, sanatın yeniden nasıl kazanılacağını bildiği ideal haz alemidir. Elde etmeye çalıştığımız bir tür coşkunluk halidir; yani, psişik ihtiyaçlarımızı az bir çabayla tatmin etmeye alıştığımız geçmişe dönüştür. Bu, mutlu olmak için ne espriye ne de mizaha gerek duyulan, ve aslında hakkında hiçbirşey bilmediğimiz, çocukluk durumuydu.[13] Sanatın -Freud "espri" der- işlevi, eğitim ve olgunlaşma isteyen gerçeklik-ilkesi karşısındaki teslimiyetle ulaşılmaz hale gelen hazzın kaynaklarına giden yolu bulmamızda yardımcı olmaktır; başka bir ifadeyle, kaybettiğimiz bebeksi gülmeyi yeniden kazandırmaktır.[14]

Bu çocukluğun yeniden ele geçirilmesi yönündeki hamle olarak sanat nosyonu felsefi irdelemeyi gerektirir. Bu nosyon Pla-

tonik *anamnesis* öğretisinde saklı hakikatin psikanalitik bir yeniden formülasyonuna yol açar. Güzelliğin psikolojisinin en büyük keşiflerinden biri olan Plato'nun *Phaedrus'u* yalnızca delilik ve güzellik aşkı arasındaki yakınlığın tam bir kabulüne işaret etmez, aynı zamanda bu hararetli güzellik arayışında kayıp bir mükemmellik vizyonunu yeniden ele geçirmek için bir mücadeleyi de görür.

> ...bizi kucağına almış, Tanrı'dan gelen
> inayetin hızla gelip geçen bulutları

olduğumuz sonucuna katılmayanlar Platonik *anamnesis** nosyonunun gücünden kurtulamaz, ve olguyu nasıl açıklayacağını da bilemez. Böylelikle, mistik formülasyonların ikna gücü, Poe'dan satırlardaki gibi, Platonculukta derinlemesine kök salmıştır: "Mezardan öteye uzanan inayet hakkında bir önseziden aldığımız ilhamla, Zamanın şeyleri ve düşünceleri arasındaki çok biçimli oluşumlar yardımıyla, her öğesi, belki de, sadece sonsuzluğa ait o Güzelliğin bir parçasına erişebilmek için uğraşıyoruz."[15] Çocukluğun ilkörneksel statüsüne ilişkin Freudcu doktrin Platonik *anamnesis* doktrinini doğacı bir temelde açıklayabilir. Max Scheler, Freud'un çocukluk vurgusunun ampirizm ile doğuştan fikirler öğretisi arasındaki eski felsefi tartışmayı çözecek bir yolu açtığına işaret etmektedir.[16]

Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri'nde Freud, hem haz-ilkesine hem de çocukluğa bir dönüş olarak sanatın özel olarak bir oyun etkinliği olması gerektiğini de savunur. Freud, oyun kategorisinden sanat teknikleri ile, bebeksi ve bilinçdışı, birincil süreç teknikleri arasında bir bağ kurmak için yararlanır. Esprinin tekniği olan sözcüklerle oyun, düşüncenin bilinçdışına gömülmesine izin verildiğinde oynanabilir. Esprinin malzemesini aramak için bilinçdışına döndüğümüzde, düşüncelerimiz sadece bebeklikte sözcük oyununun oynandığı eski yuvayı yeniden ziyaret ediyor olacaklardır.[17] Bütün şiir sanatının yapı taşlarını oluşturan metaforun bir sözcük oyunundan başka birşey olmadığı düşüncesi bizi Freud'un espri analizini bütün sanat alanına yaymaya davet eder.

* Yun.: Geçmiş olayların hatırlanması. (y.h.n.)

Freud yalnızca sanatı bilinçdışı ve bebeksilik dönemi ile bağlantılandırmaz; o aynı zamanda sanatı rüyalar ve nevroz gibi, bilinçdışı ve bebekliğin öteki tezahürlerinden ayırır. Sanatı rüyalardan, sanatın toplumsal bir göndergesi ve bilinçli kontrolün bir öğesi olduğunda ısrar ederek ayırır:

> Rüya bütünüyle asosyal bir fiziksel üründür...rüya, görenin kendisi için bile anlaşılır değildir ve dolayısıyla başkasını kesinlikle ilgilendirmez...Espri ise haz arayışındaki tüm psişik işlevler içinde en sosyal olanıdır...Bundan dolayı anlaşılır olma koşulu espri için esastır; yoğunlaştırma ve yer değiştirme yoluyla bilinçdışında mümkün olan çarpıtmadan faydalanabilir, ama bunu üçüncü şahsın anlamı çıkaramıyacağı bir noktaya götürmez.[18]

Böylelikle Freud burada,Trilling tarafından Freud'un karşıtı olarak zikredilen, Charles Lamb ile aynı konumdadır: "Şair uyanık olma düşü kurar. O öznesinin hükmünde değil, aksine öznesi üzerinde hakimdir".[19] Vazgeçilmez üçüncü şahsa (bir dinleyici) yaptığı göndermeyle Freud anlaşılırlık talebiyle iletişim talebini ilişkilendirir. Bunun anlamı, sanatın bilinçdışının muhtevasını açık etme işlevinin olduğudur. Başka bir pasajında söylediklerinden anlaşılacağı gibi, Freud'a göre, vazgeçilmez üçüncü şahsın, yaratıcı sanatçının bastırılmış bilinçdışını dışavurmanın bir yolunu bularak üstesinden geldiği, bastırmalardan muzdarip olsa gerektir.[20]Ve düşüncesinin erken döneminde Jensen'in romanı üzerine kaleme alınmış bir makalesinde Freud, yazarın "dikkatini kendi psişesindeki bilinçdışına verdiğini, onun gelişme imkanlarına duyarlı olduğunu ve bu imkanlara sanatsal ifade kazandırdığını" söyler.[21] Böylelikle sanat, bizatihi psikanaliz gibi, bilinçdışını bilince çıkarmanın bir yolu haline gelir. Freud birçok kereler sanatçılardan kendi psikanalitik keşiflerinin yardımcıları olarak sözeder. Yetmişinci yaşgününde, "benden önce şairler ve filozoflar bilinçdışını keşfettiler; benim keşfettiğim bilinçdışını araştırmada işe yarayabilecek bir bilimsel yöntemdi" diyerek, "bilinçdışının mucidi" unvanını kabul etmemiştir.[22] Ancak psikanaliz bilinçdışına bilinci yayarak ulaşmaya çalışırken, sanat bilinçdışından bilince bir püskürmeyi temsil eder. Sanat, gerçeklik-ilkesine köle olan akla ve gerçeklik-ilkesine düşmanlık gütmenin

karşısında olduğunu ortaya koymak zorundadır. Bu yüzden, Freud'un ifadesiyle, amacı derinlerdeki hakikatin örtülü takdimidir; bu yüzden aklımızı karıştıran ve çelen bir maske takar, örtüye bürünür.[23] Bizi ayartan maske birincil süreç oyunundan çıkar.

Sanattaki asal süreç oyununu rüyalardaki birincil süreç oyunundan farklılaştıran bilinçdışı ile bilinç arasındaki bu gerilimdir. Freud kendisini sanatı rüyalardan ayıran birşey olarak bilinçli öğe hakkında genel ifadelerle sınırlamaz; "Freud mekanizmalarıyla sanatın etkisini gerçekleştirdiği aklın örgütlenmesini keşfetti" sonucuna varan her eleştirmenin ilgisini çekecek bir biçimde, espri tekniği ile rüyalar tekniği arasındaki farklılığı analiz etmiştir.[24] Böylece, esprideki belirsizlik -ve genelde sanattaki belirsizlik modern eleştirinin başlıca konusudur- rüyalardaki ve nevrotik semptomlardaki simge-oluşumunun uzlaşma karakteriyle hem ilişkilidir hem de ondan ayrılır.

> Espri rüyanın yaptığı uzlaşmaları yapmaz, o engel tanımaz, tersine sözcüklerle oyunun ya da saçmalığın olduğu gibi kalmasında ısrarlıdır. Yine de, kendisini, bu oyunun ya da bu saçmalığın aynı zamanda sözcüklerin belirsiz anlamları ve düşünce ilişkilerinin çokluğu sayesinde izin verilebilir (şaka) ya da anlamlı (espri) görülebildiği durumların bir seçimi ile sınırlar. Hiçbirşey espriyi öteki psişik olgulardan bu iki-yüzlü, çatal-dilli nitelikten daha iyi ayıramaz...[25]

Sanat rüyadan yalnızca bilinçdışını bilince çıkarmasıyla, yani saf bir idrak ilişkisi olmasıyla değil, bastırılmış içgüdüleri özgürleştirmesiyle de, yani libidinal ilişki olmasıyla da ayrılır. Uygar yaşamdan doğan bastırma yüzünden, sansürcülüğün uygun görmediği birincil hazların çoğunu yitirmiş bulunuyoruz. Ama feragatta bulunmak bize son derece zor gelir; bu yüzden esprinin feragat ettiklerimizi geri döndürmeye ve böylece kaybettiklerimizi yeniden kazandırmaya muktedir olduğunu keşfediyoruz. Esprinin nesnesi başından beri aynıdır: Yasaklardan kurtulmak ve sonuçta uzun zamandır engellenmiş haz kaynaklarını bir kere daha arzumuzun emrine koymak. Bu haliyle sanat kayıp özgürlükleri yeniden kazanma uğraşı çerçevesinde baskıcı akıl ve gerçeklik-ilkesine karşı mücadele eder.[26] Esprinin kendine özgü hazzı "*engellemelerin ya da sindirmelerin harcamasından yapılan bir eko-*

nomi"dir. Gerçeklik-ilkesinin tahakkümündeki normal halinde sorumlu benliklerimiz temel arzularımızın bastırılmasının sürdürülmesine ayrılan psişik enerjinin sürekli harcanmasıyla ayakta tutulur. Sanat, yasaklamayı altederek ve, normal sorumlu düşünceden içgüdüsel olarak daha kolay ve daha hoş olan, oyuncul birincil süreci canlandırarak, hem psişik harcamalarda bir tasarruf hem de aklın baskılarından bir kurtuluş sağlar.[27]

Sanat, eğer nesnesi bastırmayı boşa çıkarmaksa, ve eğer uygarlık öz olarak bastırmacı ise, bu anlamda uygarlığın mezar kazıcısıdır. Vazgeçilmez üçüncü şahıs konusunda Freud'un bazı formülasyonları, sanatın işlevinin, Freud'un yapısını *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*'nde incelediği otoriter gruba muhalif, yıkıcı bir grup oluşturmak olduğunu savunur. Vazgeçilmez üçüncü şahıs, yaratıcı sanatçıyla benzer acıları çekiyor olmalıdır. Sanatçıyla üçüncü şahsın ilişkisi bir özdeşlik ilişkisidir, ve özdeşlik, *Grup Psikolojisi*'ne göre, otoriter bir grubun üyelerini birbirine bağlayan ilişkidir.[28] Otoriter grubun baskıcı yapısının aksine, sanatçı ve izleyici arasındaki ortaklığın amacı içgüdüsel özgürleşmedir.

Freud, cinsel ilişkideki ön-hazla son-haz ayrımından kalkarak, espride saf oyun öğesi ile içgüdüsel özgürleşme öğesi arasındaki ilişkiyi ele alır. Cinsel ilişkide ön-haz bedenin bütün parçalarıyla oynanan hazırlık oyunudur ve bebeksi cinselliğe özgü saf çokbiçimli sapkın oyunu temsil eder; orgazmda alınan son-haz ise sadece genital ve ergenlik-sonrasına özgüdür. Freud, esprideki saf oyun öğesinin, bastırılmış arzuları özgürleştirmekten alınabilecek büyük hazzı mümkün kılan "cazip prim" hizmeti gördüğünü söyler. Bana göre, birkaç küçük değişiklik yapılması koşuluyla, aşağıdaki pasajdaki "espri" sözcüğü yerine "sanat" sözcüğü konabilir:

> O, sözcüklerin ve fikirlerin özgür kullanımından haz almak için, oyun olarak başlar. Güçlenen akıl sözcüklerle yapılan bu oyunu anlamsız bularak yasaklar yasaklamaz, bu haz kaynaklarını elde tutmak ve anlamsız olanın özgürleşmesinden yeni hazlar almak için şakaya başvurur hemen. Somut ama taraf tutmayan espri olarak, bu süreçte haz kaynaklarının karşılıklı değişkenliği ilkesinden faydalanmak suretiyle, fikirlere yardımcı olur ve onları eleştirel yargının saldırılarına karşı güçlendirir; ve nihayet, ön-haz ilkesine uygun olarak iç engellemeleri kaldırmak için, bastırma karşısında mücadele veren başlıca eğilimlerle birlik olur.[29]

Sanat bizi bastırma karşısında mücadeleye çeker.

İçgüdüsel özgürleşmenin bir tarzı olarak bu sanat nosyonu bir yanda sanat ve öbür yanda rüyalar ve nevrozlar olmak üzere yeni bir ayrımı akla getirir. Rüyalar ve nevrozlar bastırılmış bilinçdışına ifade kazandırırlar ama onu özgürleştiremezler. Bilinçdışına ifade kazandırmakla bilinçdışını özgürleştirmek ayrımı zor bir ayrımdır. Belki sanat bilinçli telaffuzu iken, nevrozlar ve rüyalar bilinçdışının belirlenmiş sonucudur dememiz gerekir. Zira sanattaki özgürleşme ondaki bilinçlilik öğesiyle bağlantılıdır. Freud mizahla, mizah gibi, acıdan korunmak için devreye sokulan psiko-nevrotik savunma mekanizmalarını karşılaştırır; ama aynı zamanda mizahı nevrotik savunma mekanizmalarından ayırır. Aslında, mizahı tüm savunma işlevlerinin en üst noktası olarak görür; bastırmanın tam aksine, mizah kendi başlarına acı veren ya da acı verici imgelerle bağlantılı olan fikirlerle açıktan yüzleşir, ve bundan dolayı otomatik savunma aygıtını altetmekte etkilidir.[30]

Nevrotik mekanizma bastırma ve bilincin gözlerinin kapatılmasıdır ve bunların sonucu bir psişik otomatizmdir. Sanat bilincin gözünü kapatmaz, bastırmaz ve belli bir özgürlüğe ulaşır. Ve içgüdüleri özgürleştiren sanat, rüyaları ve nevrozları reddeden pozitif bir hazza ulaşır. Rüyalar arzu-gerçekleştirme fantezileridir; nevrotik semptomlar yasaklanmış arzuların ikameleridir, ama uzlaşmalar olduklarından asla tatmin edemezler. Sanat ise, bilişsel ya da libidinal anlamda, bilinçdışıyla bir uzlaşma olmadığından, pozitif tatmin sağlar ve, Freud'un geç dönem formülasyonlarında görüldüğü gibi, bir "ikame-tatmin" olarak rüyalar ve nevrozlarla birlikte sınıflandırılamaz. Bu benim *Espriler ve Bilindışı ile İlişkileri*'nde ifade edilen rüya ile espri karşıtlığından anladığım şeydir: Biri asıl olarak acı karşısında korunma, öteki ise haz arayışı demektir.[31] Bu formülasyon Freud'un acıdan sakınma ve pozitif mutluluk arasında çizdiği ayrım ışığında anlaşılmalıdır; bu Freud'u aşk için, "acıdan sakınma mücadelesiyle yetinmez çünkü, bu bıkkınlık içinde tevekkül göstermek demektir, halbuki aşk bunu pervasızca geride bırakarak mutluluğun pozitif gerçekleşmesi için coşkulu bir tutkuyla mücadeleye atılmak için duraksamaz"[32] dedirten bir ayrımdır. Sanat, daima insanlığın amacı olarak kalması gereken o amaca, bilinçli

oyuna, ulaştığı oranda, bize pozitif mutluluk getirir. Freud, bilinçli oyun kategorisinin rüyalar ve nevrozlarla sanat arasındaki nihai ayrımı getirdiğini görür; rüya her zaman bir istektir, halbuki espri fiilleştirilmiş oyundur.[33]

Freud'un espri hakkında söylediklerinden çıkan sanat kavrayışı psikanalitik bir sanat teorisinin en azından kaba hatlarını oluşturmaya yetecek kadar özlüdür. Haz olarak aşk, oyun olarak aşk, çocukluğun yeniden ele geçirilmesi olarak sanat, bilinçdışını bilince çıkarmak olarak sanat, içgüdüsel özgürleşmenin bir tarzı olarak sanat, içgüdüsel özgürleşme mücadelesi veren insanlardan biri olmak anlamında sanat; bu fikirler bariz olarak psikanalizin sistemine uygundur. Bunlar sanata nasıl uyarlar? Özgün psikanalitik bağlamdan ayrı olarak alındıklarında, bu fikirler yeni değildir: Bunlar romantik hareketin, ya da Mario Praz'ın ifade ettiği gibi, Romantik Elem'in izlerini taşırlar. Biz onu ondokuzuncu yüzyıl bilimi ile Whitehead'in Romantik Tepki dediği şeyin kavşak noktasına yerleştirsek de, Freud Avrupa entelektüel tarihindeki yerini alır.

Romantik sanatçıların psikanalitik bakış açısına ne kadar yakın durdukları, Freud'un *Rüyaların Yorumu* kitabından bir yıl önce, 1899'da ilk baskısı yapılan Rilke'nin "Ueber Kunst"[34] denemesiyle görülebilir. Rilke sanatı, "diğer yaşam yorumlarından zamana bağlı bir ürün olmayışı ve, adeta, nihai amacın *Weltanshauung*'u, ve yeni dünyaların ve zamanların duygu yüklü imkanı olarak ortaya çıkmasıyla ayrılan", "din, bilim, ya da hatta sosyalizm gibi" bir yaşam tarzı olarak anlatır. Sanat yapıtı "her zaman şimdiki bir zamana denk düşer", ama "zamana direnirler"; "işte sanat yapıtları olan bir dizi küçük boşalım (*Befreiungen*) ancak çağdaş akımlarla, sanatçının zaman ötesi hayat kavrayışı arasındaki bu gerilimden doğar".

Böylelikle, sanat ile toplum diyalektiği sanatçının, aynı zamanda insanlığın nihai amacı olan, insanlığın nihai özü ile kurduğu bağlantıdan doğar: "Tarih çok yakında doğacak insanların alametidir". Ve, sanatçıya gelince, "Ardı ardına kalabalıktan birileri uyanır, kalabalıkta kalacak yeri kalmamıştır, ve o daha genel yasalara göre ortaya çıkar. Beraberinde garip adetler getirir ve cesur hareketleri için zemin ister. Gelecek acımasız bir biçimde onda dile gelir." Ama özün ve geleceğin sözcüsü olarak sa-

natçılar şimdide bastırılan şeyin sözcüleri değildirler: "Kanatlanmış yürekleri her yerde zamanlarının duvarlarını döver; eserleri yaşadıkları hayatta anlaşılmamıştır."

Rilke, sanatçıyı "hareketleri hücresinin duvarlarıyla engellenen bir dansçı"yla kıyaslar. "Adımlarıyla ve kollarının sınırlı sallanmasıyla ifade bulamayan dudaklarında bir tükeniş olur, aksi halde yaralı parmaklarıyla duvarlara bedeninin yaşanmamış hatlarını kazımak zorundadır". Sanat doğal içgüdülere sadık, dolayısıyla çocukluğa sadık bir yaşam yoludur: "Özgün amaçlar hatırına bir özdenetim ya da özsınırlama değil, kendini sakınımsız bırakmadır; dikkat değil, ama bilgece bir körlüktür; sessizce ve yavaşça sahip olunan şeyleri artırmak için çalışmak değil, dayanıksız tüm değerlerin sürekli bir israfıdır. Bu varlık biçimi belli bir naiflik ve içgüdüsellik (*Unwillkürliches*) taşır, ve en iyi neşe dolu bir güvenle, yani çocuklukla karakterize edilen bilinçdışı (*des Unbewussten*) sürecine benzer." Çocuk "şeyleri kaybetme endişesi taşımaz". Çocuğun duyduğu herşey sevgisinden geçer ve sevgisiyle aydınlanır: "Ve bir zamanlar sevgisinin aydınlattığı herşey bir imge olarak kalır, silinmez, ve imge sahip olunan şeydir; çocuklar bu yüzden böyle zengindir." (Rilke'nin düşüncesi Freud'un mutluluk üzerine yazdıklarıyla tamamlanmıştır: "Mutluluk tarih öncesi bir isteğin gecikmiş gerçekleşmesidir. Bu yüzden servet bu kadar az mutluluk verir; para bebeksi bir istek olmamıştır.")[35] Sanatçı eğitim yoluyla mevcut düzene katılmayı reddeden kişidir, kendi çocuk varlığına sadık kalır ve böylece "bütün zamanların ruhu olan bir insan, bir sanatçı" haline gelir. Bundan dolayı, sanatçı ağacı karanlık bilinçdışındaki derinliklere saldığı köklerle diğerlerinden ayrılır: "Sanatçı o kadar derinlere iner ki, tüm Oluş'un sıcaklığına erişir; orada öteki özsular meyvaya durmuştur."

Belki Rilke'nin psikanalist tarafından tamamlanmaya ihtiyacı var. Öte yandan da, psikanalitik formülasyonlar Rilke'nin yanına konduklarında tarumar olmuş buğday tarlasının kurumuş sapları gibi görünür. Psikanalist, Freud gibi, "biz diğerlerinin canımızı yakan belirsizlikler ortasında el yordamıyla durmaksızın yolumuzu ararken, doğru dürüst bir çaba bile harcamadan kendi duygu girdaplarından en derin hakikatleri bulup çıkaran" şairin kapasitesini kıskanmalıdır.[36]

VI. DİL VE EROS

Eğer psikanaliz insan doğasının genel teorisinde bir ilerlemeyi temsil ediyorsa, dil teorisine de katkı yapmış olmalıdır; ve tersinden ifade edersek, semptomlar simgelere öylesine yakındır ki, psikanaliz Cassirer'in verdiği adla *animal symbolicum*'un genel bir teorisi olmaksızın nevroz teorisini ifade edemez. Sanat gibi, dil de çözümü psikanalitik olmayan disiplinlerle psikanalizin bir sentezini gerektiren sorunlardan biridir; bu insan doğasının genel teorisini amaçlayan ve nevroz olarak kültür vizyonuna kararlı bir bağlılık temelinde yükselen bir sentezdir. Bundan dolayı Freud'un (daha sonra ele alınacak yetersiz bir paragraf dışında) genel bir dil teorisi yoktur; ve senteze yönelik en önemli çaba psikanalitik düşünceden yana olan antropolog Weston LaBarre'ın çabasıdır.[1]

Dile psikanalitik yaklaşımın ana çelişkisi dili, yüceltilmiş cinsellik olarak ve psikanalitik teoriye göre yüceltme ve kültür demek olan, libidonun cinsel amaçlardan toplumsal amaçlara genel dönüşünde yaşamsal bir araç olarak görmesidir. Bu yüzden Freud, genel bir dil teorisine en yakın durduğunda, dili hayvanların çiftleşme çağrılarından çıkmış birşey olarak gören Sperber'in teorisini geçici olarak benimser; çiftleşme çağrıları ile çalışma süreçleri arasında bir bağlantı kurarak oluşturulmuş bir dildir bu. "İlkel insan böylece, adeta cinsel faaliyetlerin dengi ve ikamesi gibi ele alarak, çalışmasını kabul edilebilir kılar."[2]

Yüceltme belki de psikanaliz içindeki en zor kavramdır ve ancak daha sonra bu kitapta onu anlamaya hazır olacağız. Yüceltme, herşeyden önce, tek başına cinsel içgüdüyle değil onun uzlaşmaz karşıtıyla da ilgilidir ve bu nedenden dolayı Eros'un uzlaşmaz karşıtını anlamadan yüceltme anlaşılamaz. Son derece özgün bir durum olarak, Freud'un geç dönem teorisinde, dildeki temel bir ilke, yoksama, ölüm içgüdüsünün bir türevi olarak görülür.[3] Bu noktada bir yüceltme teorimiz yok ve dolayısıyla bir dil teorisi önermiyoruz. Ama yine de psikanalitik görüş açısı için hazırlık mahiyetinde bir değerlendirme yapmak yararlı olabilir.

Eğer dil aşktan geliyorsa, ekonomik rasyonel, ya da işlemsel, "dilin kaynağını insanın emek sürecinde" (Engels'in ifadesi)[4] arayan ve emek sürecinden başlatan anlayış aşılmalıdır. Psikanalitik bakış açısından, dil gerçekten de insan emeğinden ayrılamaz; dilin işlevi, Freud'un Sperber konusunda yorumundan anlaşılabileceği gibi, çalışmayı mümkün kılmaktır. Ancak çalışma, üzerinde fikir birliği sağlandığında mümkündür, ve fikir birliği de bastırılmış cinselliğin bir ikamesi haline geldiğinde sağlanır. Emeğin üzerinde ve ötesinde aşk vardır ve emek bastırılmış aşkın verdiği enerji ile varlığını sürdürür.

Ama eğer dil (yüceltilmiş) cinsellikten geliyorsa, Sperber'in teorisinde savunulduğu üzere, o genital cinsellik (hayvanların çiftleşme çağrıları) olamaz. Böylesi bir hipotez, psikanalizin yüceltmenin (ve kültürün) kaynaklandığı Eros'un büyük rezervuarı olarak bebeksi, genital-öncesi cinselliğe verdiği ağırlıkla çelişir. Bu aynı zamanda insan yavrusunda konuşma yetisinin edinilmesi bebeksi cinselliğin ilk tomurcuklanması süresince ve onun ay-

rılmaz bir parçası olarak geliştiği gerçeğiyle de çelişir. Her insanın tarihinde dilin, çocuğun anne etrafında odaklanan oyun, sevgi ve haz deneyimlerinden kaynaklandığını kabul etmek için psikanalitik ustalığa gerek yoktur; bu birincil işlev üzerine insan enerjisini toplumsal bakımdan üretken işte örgütleyen ikinci işlev inşa edilir. Her insanın varlıksal gelişiminde, çalışma dili ve gerçeklik-ilkesinden önce aşkın dili ve haz-ilkesi vardır; dil erotik bir temel üzerinde yükselen işlemsel bir üstyapıdır.

Freud, fikirlerin libidinal kateksis, yani, aşk edimleri olduklarını; bilinçli dikkatin sadece algılama eylemi değil, aynı zamanda libidinal bir hiper-kataksis de olduklarını; ve "birliğin bir ikamesi olarak, olumlamanın Eros'a ait olduğu"nu söyler.[5] O halde, Psikanaliz, Jespersen gibi karşılaştırmalı dilbilim konusundaki modern otoritelerin yeniden ifade ettikleri, Rousseau ve Herder'in teorileriyle uyum içindedir: "İnsanlar düşüncelerini dile getirebilmelerinden çok önce duygularını haykırmıştır."[6] Jespersen'i izleyen, Susanne Langer, dil konusunda şöyle yazar: "Başlangıç adımları doğal düzenlemeler, anlam arayışları değil, amaçsızca anlaşılmaz sesler çıkarma içgüdüsü, ilkel estetik tepkiler ve rüya benzeri fikir çağrışımlarıdır".[7] Ve eğer dil bebeksi bir erotik temelden yükseliyorsa, asıl olarak oyuncul bir etkinlik olmalıdır. Çocuklar üzerinde yapılan gözlemler onlar için konuşmayı öğrenmenin kendi başına oyun olduğunu ve sonra da onların oyun deneylerinin zenginleşmesine yardım ettiğini gösterir. Ve dil analizi, tikel bir dil değil genel olarak dil analizi, öz olarak dilin oyuncul yapısını açığa çıkarır. Cassirer'in sözleriyle, "Dil, doğası ve özü gereği, metaforiktir"; ve her metafor sözcüklerle oynanan bir oyundur.[8] Jespersen de şu sonuca varır: "Dil oyun olarak doğar."[9] Dildeki oyun öğesi erotik öğedir; ve bu erotik öğe öz olarak genital değil, çokbiçimli sapkındır.

Eğer, her çocuğun tarihinde, dil herşeyden önce bir erotik ifade tarzıysa ve ardından gerçeklik ilkesinin tahakkümüne boyun eğmekse, onun insan psişesinin izlediği yolu izlediğini, ya da yansıttığını söyleyebiliriz, ve bu durumda o insan psişesinin nihai kaderini, yani nevrozu, paylaşmak durumundadır. O halde dil, her nevrotik semptom gibi, haz-ilkesi ile gerçeklik-ilkesi çatışmasından doğan uzlaşı-oluşumları olarak analiz edilebilir.

İnsan konuşmasını, hayvanlar üzerindeki üstünlüğümüzün bariz işaretini, bir hastalık ya da en azından özde hastalıklı olarak görmek, sağduyu ve filozof Cassirer açısından, canavarca bir hipotezdir.[10] Ama kültürel yaratımlarla nevroz, toplumsal örgütlenmelerle nevroz arasında zorunlu bağlantıda ısrar eden ve bu yüzden insanı nevrotik hayvan olarak tanımlayan psikanalizi başka bir konumda düşünmek zordur. Bu konuda Freud ilk taslaklarını çizdiği düşünce hattının içerimlerinden habersizdir; kendisini özdeşleştirdiği, ondokuzuncu yüzyıl bilimi kendi araçlarına karşı eleştirel değildir. Ama eğer psikanaliz dilin nevrotik olduğu mantıksal sonucuna taşınacak olursa, dilin psiko-patolojisi konusunda gerçek bir dahi olan Wittgenstein'ın esin kaynağı olduğu yirminci yüzyıl dilbilimsel analiz okulu -bir derin dil analizi- ile el ele vermelidir. Wittgenstein şunu söyler: "Felsefe dil aracılığıyla aklımızın büyülenmesine (*Verhexung*) karşı bir savaştır."[11]

Dilbilimsel analistlerin bazıları dili saf halde işlemsel terimlere indirgeyerek dildeki hastalıktan kurtulma gibi bir proje geliştirdiler. Psikanalitik açıdan, saf halde işlemsel bir dil libidinal (erotik) bir içerik taşımayan bir dil olacaktır; ve psikanaliz böyle bir projenin mümkün olmadığını çünkü insan gibi, dilin de erotik bir dayanağı olduğunu ve ayrıca yararlı da olmadığını çünkü insanın sırf işlem (çalışma) olsun diye işlem yapmaya ikna edilemeyeceğini savunur. Wittgenstein, eğer doğru anladıysam, psikanalizin konumuna çok yakın bir konum alır. Şöyle söyler: "Benim amacım, gizli bir saçmalıktan apaçık bir saçmalığa geçmeyi öğretmektir." "Sonunda beni anlayan (önermelerimi) anlamsız bulacaktır."[12] Psikanaliz Wittgenstein'ın bıraktığı yerden başlar. Sorun dilin hastalığı değil, insan denen hastalıktır.

Hastalık olarak dil ve oyun olarak dil; bu ikisi nevrotik oyun kavramında, yani, sihirde (Wittgenstein'ın "büyülenme" dediği şeyde) buluşurlar. Freud, "Animizm, Sihir ve Düşüncenin Herşeye Hakim Olması"[13] adlı makalesinde, şeyler arası bağlantıları anlamak için gerekli doğru ("bilimsel") bir anlayıştan yoksun, üstünkörü fikir çağrışımları temelinde nedensel içilişkiler ortaya atan, ilkel sihirin sadece hatalı bir düşünce sistemi olduğuna dair Frazer'in nosyonunu geride bırakmıştır. Freud, sihire pozitif bağ-

lılığı açıklayacak dinamik bir psikolojik faktör arar ve bunu düşüncenin ve isteklerin kadir-i mutlak olduğu inancında bulur. Ama düşüncelerin kadir-i mutlak olmasına duyulan bu inanç çocuklar ve yetişkin uygar nevrotiklerde de bulunacağı için, Freud bunun psikanalitik bir açıklamasını yapabilecek durumdadır. Bu bebeksi cinsel gelişmenin narsistik aşamasında karakteristik bir özelliktir; yetişkin uygar nevrotikler ona gerilerken, ilkel yetişkinler yüksek bir oranda bu narsistik eğilimi korurlar.

Şimdi eğer, sihirli nitelikler barındırdığı, düşüncelerin ve isteklerin gerçekliğine duyulan inancı yansıttığı sürece, dilin hastalıklı olduğunu söyleyebiliyorsak, dilin sihirli niteliğini, çocuğun saf halde haz-egosu geliştirdiği bir aşama olan, bebeksi cinsel gelişmenin narsistik aşaması ile organik bağlantısına kadar izleyebiliriz. Zira saf halde haz-egosunun dünyası bir rüya dünya, isteklerin hakikat olduğu "nevrotik geçerlilik"ten kurulmuş bir dünyadır; elbette, çocuk için bu geçerlilik nevrotik değildir, çünkü haz-ilkesi ile gerçeklik-ilkesi arasındaki çatışma hakkında hiçbirşey bilmez ve gerçekdışı dünyası gerçek dünyasıdır. Ve bu, aynı anlamda, karşılanan isteğin temsilinin gerçek kabul edildiği, bir oyun dünyasıdır. Ve aslında, Freud'a göre, o dünya *gerçektir*; çocuk ya da ilkel insan, acizliklerini farkedip ikamelerle yetindikleri için değil, bu kadar açık olarak isteklerine aşırı bir değer verdikleri için oyundan ve taklide dayalı temsilden doyum sağlarlar.[14] Oyun olarak dil ve hastalık olarak dil, istek-gerçekleşimi düşüncesi olarak dilin iki yüzüdürler; ve istek-gerçekleşimi düşüncesi, erotik bir gerçeklik duyusu arayışındaki saf halde haz-egosunun gizli projesini yürüten, zihnimizden silinmez bir çocukluk mirasıdır.

Mistik gelenek çok daha önce dilin nevrotik karakterini kabul etmişti. Jacop Boehme, bildiğimiz kadar bütün dillerden farklı, tek doğal dil, çarpıtmalardan uzak tek dil, insanların cenneti yeniden ele geçirdiklerinde kazanacakları dil olarak Adem'in dilinden bahseder. Boehme'ye göre, Adem'in dili duyuların buğulanmamış bir aynasıdır, öyle ki bu ideal dile "duyusal dil" *-die sensualische Sprache-* der. Bu, duyusal ya da tensel doğasının hakiki potansiyellerini gerçekleştiren ve genelde duyusal doğanın tümüyle ve tüm yaşamla birlik içinde olan bir türe özgü dildir.

Burdan kalkarak Boehme insanların aksine hayvanların gerçek bir kendini ifade gücü olduğunu söyler:

> Artık insanlar duyusal dili anlamıyorlar ama havadaki kuşlarla ormandaki yaratıklar türlerine göre bu dili anlarlar. Bu yüzden insan kendisinden çalınanı ifade edebilir ve ikinci doğumunda onu yeniden ele geçirecektir. Duyusal dilde bütün canlılar birbirleriyle konuştuklarından başka bir dile ihtiyaçları olmayacaktır, çünkü bu doğanın dilidir.[15]

Böylelikle, mistiklerin mirası ve bilinçdışını bilince çıkarma görevinde psikanalizin müttefiki olan modern şiir, dili aşmanın zorunluluğunu önceden görmüştür. Valery sanatın amacını tensel ve duygusal doğamızın yeniden ele geçirilmesi olarak tanımlar: "Yetenekli sanatçıların sanatı bilinçli işlemler yoluyla şeylerdeki duygusal gücü ve duyarlılığın saygınlığını *(valeur)* yeniden kazanacaktır."[16]Ama eğer dil öz olarak erotik (haz) ve işlemsel (gerçeklik) ilkeler arası nevrotik bir uzlaşma ise, dilin sanatsal kullanımında, bilinç, bizatihi kendi aracı için yıkıcıdır ve o aracı aşmak ister. Valery'nin sözcükleriyle, dil "ete bürünmüş şaşkın tanrının birbirine dolaştırdığı güzel zincirlerdir":

> Belles chaines en qui s'engage
> Le dieu dans la chair egare.[17]

Ve şiirin amacı öz olarak tarifi imkansız bir deneyimdir: "Güzel dile getirilemezin, tanımlanamazın, anlatılamazın etkisidir... Şimdi eğer söylenen şeyler aracılığıyla, dille böyle bir etki doğurmak umuluyorsa; ya da dilin kullanımı sonucu böyle bir etki duyuluyorsa, demek ki, dil dilsizleştirmek için kullanılıyor, dilsizliği dile getiriyor."[18]

Benzer bir biçimde, Rilke dilsiz konuşma, "öz olarak beden aracılığıyla doğal konuşma"[19] amacını koyar –Boehme'nin terimleriyle, tensel konuşma. Güzelliğin anlatılamazlığı ve Valery'nin duygusallığın saygınlığı dediği şeyle güzellik arasındaki bağlantı, birlikte, bugün olduğu haliyle nevrotik konuşmaya karşı nevrotik bağımlı insanlar ile bir hayvan türündeki gibi kendilerine

uyan mükemmelliği yakalamaları ve duyusal konuşma gücünü yeniden kazanmaları halinde olabilecek insanlar arasındaki farklılığın bir ölçüsünü olduğu kadar, uygarlık içinde Eros'un bastırılmasının da bir ölçüsünü oluşturur.

Üçüncü Bölüm

Ölüm

Freud sonunda insan yaşamındaki çatışmaların altında yatan içgüdüsel ikiliği Yaşam (Eros) ve Ölüm ikiliği olarak adlandırmıştır. Freud'u izleyen psikanalistler (hatta Freud'un kendisi) ölüm içgüdüsünde terapi önünde indirgenemez bir engel gördüler. Freud'un sabırlı cesaretinden yoksun Çömezler çetesi ise yerine başka bir hipotez koymadan ölüm içgüdüsünü terkettiler. Ancak terapi imkanı Freud'un karamsarlığının nerelerden kaynaklandığına gözlerimizi kapatarak yaratılamaz.

VII. İÇGÜDÜSEL İKİCİLİK VE İÇGÜDÜSEL DİYALEKTİK

İçgüdüler teorisi en geçirimsiz ve en sevimsiz haliyle psikanalizdir. "İçgüdü" sözcüğünün kendisinden kuşku duyuyoruz bir kere: Sözcük değiştirilemez bir biyolojik veri akla getirir ve, insan karakteri ve davranışındaki fiili çeşitlilikle bağdaşmaz sabit bir doğa fikrinde takılı kaldığından dolayı, kendini değiştirme gücüne sahip insan ve insanı değiştirme gücüne sahip bir çevreyi reddeder. Ya da, insan doğası teorilerinin insan davranışları üzerine yapılan gözlemden çıkarılması gerektiği yolundaki yöntemsel ilkeden yola çıktığımızda, insan davranışlarını gözleyerek çeşitli insan davranışlarına ilişkin bir sınıflandırma dışında birşey elde edemeyeceğimizi göremeyiz; ve böylesi sınıflandırmaları içgüdüler olarak isimlendirerek, gizemlileştirme dışında hiçbir şeyi

kazanamayacağımızı da göremeyiz.

Bu başlangıçtaki sempati noksanlığı, Freud'un içgüdülerin iki, yalnızca iki tane olduğunda sürekli ısrarlı olduğunu öğrendiğimizde, doğrudan reddetmeye dönüşür; bu noktada psikanaliz son derece keyfi ve bilim-dışı görünür. Ardından nihayet Freud'un, psikanaliz kariyerinin ortalarında, iki içgüdünün doğası konusunda fikrini çok radikal bir biçimde değiştirdiğini öğreniriz. Ve Freud'un akıl yürütme tarzı biyolojik faraziyelerle karışık teknik psikanalitik düşüncelerin bir çorbasıdır. Tüm yön duygularımızı yitirdiğimiz bir anda Freud'un "İçgüdüler, tanımsızlıkları içinde olağanüstü, mitik varlıklardır"[1] ibaresi üzerine atlar ve onu bütün konuyu unutmanın haklılık gerekçesi olarak yorumlarız. Oysa aynı pasajdaki sonraki cümle şöyledir: "Çalışmamızda bir an olsun gözümüzü onlardan alamayız ve yine de asla onları açıkça gördüğümüzden emin olamayız."

Öncelikle, dolayısıyla, "mitik varlıklar" olan bu içgüdülerin bilimsel statüsünü açığa kavuşturmalıyız. Freud onları, fizikteki kütle ve enerji kavramlarıyla kıyaslanabilecek bir statüye sahip, psikanalizin asli kavramları olarak görür. Ama, Freud'a göre, gerçek anlamda ampirik bilimlerde bu asli kavramlar temel taşları değil, bütün yapının köşe taşlarıdır. Ve Freud, spekülatif bir teorinin kesin tanımlanmış kavramlara dayanması gerekmekle birlikte, ampirik bir bilimin "gelişim aşamasında daha açıkça kavramayı umut ettiği ya da yerine başka kavramların bile geçirilebileceği, belli bir şekli olmayan, tahayyül edilmesi zor kavramlarla yetineceğini" savunur.[2] (Freud bunu erken dönem içgüdü teorisini terketmeden çok önceleri söylemiştir.) Başka bir pasajda Freud, bir bilimin başlangıç aşamalarında, böylesi asli kavramların bir dereceye kadar belirsiz olmaları ve daha açık söylersek, uzlaşımsal özellikte olmaları gerektiğini iddia eder. "Yine de herşey onların keyfi bir biçimde değil de, ampirik malzemeyle girdikleri önemli ilişkilerce -biz onları bariz olarak tanıyıp gösterene kadar ilahi bir görünüm sergileyen ilişkilerce- belirlenmiş olmalarına bağlıdır."[3] "Mitik" içgüdülerin bilimsel statüsü üzerine Freud'un savunusu, bana göre, aşırı pozitivistlerden başkaları için kabul edilebilir değildir. İçgüdüler gibi asli kavramlar, verili her bilimin çözmeye çalıştığı köklü soruna el yordamıyla yanıt bulma

çabalarıdır, ve aynı zamanda onlar bilimin gerçek temeli olan ampirik malzemeden çıkarılmalıdır.

Freudcu içgüdüler teorisinin dolambaçlı yollarında yönümüzü gösteren ışık, yanıtlamaya giriştiği sorunun ve yanıtın aranacağı olguların açık bir tanımıdır. Psikanalizin temel kavramına, bütün yapının dayandığı sütuna, yani bastırmaya, dönmemiz gerekiyor. Psikanalizin dayandığı ampirik malzeme insan yaşamında bastırma, direnme ve çatışkı üzerinde yapılan gözlemdir. Ve psikanalizin amacı bastırmanın neden varolduğunu açıklayan bir insan doğası teorisi geliştirmektir.

Bu amaç hemen içgüdüler teorisinin iki biçimsel özelliğini ortaya koyar. Freudcu içgüdüler teorisi ısrarcı bir biçimde ikilikçidir çünkü ruhsal yaşamdaki çatışma olgusundan yola çıkar ve bu olguyu açıklamayı amaçlar. Bundan dolayı Jung'un birci libido teorisinin Freudcu eleştirisi söz konusu teorinin bastırma teorisinin temelini zayıflattığı argümanı üzerinde odaklanır.[4] İkinci olarak, Freudcu "içgüdü" zihinsel olanla biyolojik olan arasında sınır bir kavramdır, çünkü Freud nevrotik ya da bastırılmış insanın bir açıklaması peşindedir; bu açıklama ile insanın özgün insani özelliğini (bastırma), hayvan (bedensel) doğasına bağlayacaktır. Bundan dolayı bir içgüdüyü "hem organizmadan çıkan ve zihne nüfuz eden uyarımların zihinsel temsilcisi hem de bedenle ilişkisi sonucunda çıkan zihinsel enerjiye olan talebin bir ölçüsü" olarak tanımlar.[5]

İnsanla hayvan arasında bir sınır kavramı olarak içgüdü teorisi Freud'u kaçınılmaz olarak psikolojik olduğu kadar biyolojik değerlendirmelere de götürecektir. Böylelikle bastırma sorununa genel yaklaşımı içgüdülerine iki biçimsel özellik verecektir. Bir yandan, bu içgüdüler bütün hayvanlarda, hatta hayatın bütününde ortak olmalıdır; öte yandan ise bunlar karşılıklı uzlaşmaz çiftler oluşturmalıdır. Bu biçimsel özellikler hem erken hem de geç dönem içgüdü teorileri için geçerlidir. Zira, uzlaşmazlık, ya da Freud'un verdiği adla ikideğerlilik, ister cinsellik ile kendini-koruma, ister cinsellik ile saldırganlık isterse de ölüm ile hayat arasında olsun, her durumda Freud bizatihi hayatın doğasında temellenen bir nihai ikilik tezi ileri sürer.

Freud, bilimsel terminolojiye çevrildiğinde, ona cinsel ve ken-

dini-koruma içgüdüleri antitezini veren, açlık ve aşk antitezini romantik şairlerden ödünç alarak işe başlamıştır. Cinsel ve kendini-koruma içgüdüleri antitezi, Freud'un erken dönem teorisinde, bastırmanın nedeni olan, haz-ilkesi ve gerçeklik-ilkesi antitezine denk düşer. Aynı zamanda, bunlar, türü korumaya çalışan cinsel içgüdü ile türün birey üyesini korumaya çalışan kendini-koruma içgüdüsü, bütün organizmalarda ya da en azından bütün hayvanlarda mevcut içgüdüler olarak pekala görülebilirler. Bu ilk bastırma teorisi cinsel içgüdünün (libido) keşfindeki gelişmelerle altüst olmuştur. Ampirik olgular, psikanalizi cinsel içgüdünün narsistik karakterini tanımaya zorladığında, cinsiyet ile kendini-koruma antitezi zayıfladı; çünkü narsistik libido benliği katekte eder (zihinsel ve duygusal enerji ile yükler-ç.n.), ve narsistik libido ile kendini-koruma içgüdüsünü ayırmanın bir yolu yoktur. Narsistik libidonun akla getirdiği tek ikilik ego-libido ve nesne-libido ikilikleridir; ancak, psikanalize dayatılan, narsistik libido kavramının ego-libidonun nesne-libidoya, ya da tersine, çevrilebilirliğini gösterdiğinden, bu ikilik yeteri kadar sağlam değildi.

Böylelikle, yine bir ikilik arayan Freud, aşk ve nefret ikilemine, açlık ve aşk gibi romantik felsefe ve şiirde göze çarpan ve aynı zamanda psiko-patolojik örnek olay hikayelerinin klinik tablolarında da göze çarpan bir ikileme yönelmiştir. Dolayısıyla, Freud cinsel ve saldırganlık içgüdüleriyle yeni bir başlangıç yapıyordu. Ama bir kere daha, bu antitezi akla getiren ampirik olgular cinsel ve saldırganlık içgüdülerin nihai bir ikilik oluşturmadıklarını gösteriyordu. Freud'dan başka hiç kimse aşkın nefrete nasıl dönüşebileceğini, ikisinin de sadizm fenomeninde nasıl kaynaşabileceğini bu kadar açık göstermemiştir. Böylece, Freud, ikilik için yeterli bir sağlam zemin bulmak için, biyolojik yaşam ve ölüm antitezlerinden ilham almaya kalkışır ve evrensel bir biyolojik ölüm içgüdüsü hipotezi ile psikolojik mazoşizm fenomenini bağlantılandırır.

Artık Freud, hayatı korumak ve zenginleştirmek peşindeki Eros ile hayatı ölümün huzuruna kavuşturma peşindeki ölüm içgüdüsü arasında uzlaşmaz bir çatışkı olduğunu ileri sürebilecektir. Artık, sadizmde olduğu gibi, ikideğerlilik kaynaşmaları temel iki-

likleri zayıflatma tehdidi oluşturmazlar. Böylesi ikideğerlikli kaynaşmalar ikincil kaynaşmalardır, ölümle hayatın sonsuz kavgası içinde oluşan uzlaşmalardır. Sadizm doğuştan gelen ölüm içgüdüsünün bir dışadönüşünü, ölme arzusunun öldürme arzusuna bir dönüşümünü, organizmada doğuştan kendini-yoketme eğilimini zayıflatmak ve onu yaşamı koruma ve zenginleştirme yönündeki erotik görevde yararlı bir müttefik haline dönüştürmek için Eros'un başardığı bir dönüşümü temsil eder.[6]

Eğer bir psikanalitik içgüdüler teorisi Freud'un talep ettiği biçimsel özellikleri taşıyacaksa, eğer ruhsal yaşamdaki çatışkıları "bedenle bağlantısı sonucunda zihne olan talepler"deki temel çatışkılara kadar izleyecekse, Freud'un son tahlildeki ölüm ve hayat içgüdüleri ikiliğinden sakınmanın bir yolunu bulmak zordur. Bir ikilik savunmak zorunda olduğumuzu varsayan, bu sonul hipoteze erişene kadar Freud'u bir ikilikten ötekine sürükleyen teknik argümanlar hem mantıksal olarak tutarlıdır hem de güçlü bir biçimde ampirik verilere dayanır. Ölüm-ve-hayat ikiliğini kabul etmeyen, Freud sonrası psikanalistler bir alternatif geliştirememişlerdir. Ölüm içgüdüsünü reddetmekle yetinmişler ve böylelikle ya Jung'un yaptığı gibi, içgüdüsel monizme kaymışlar, ya da pratisyen-teknisyenler için biçilmiş kaftan olan genel teorik kuşkuculuğa ya da adamsendeciliğe kaymışlardır.

Psikanalitik pratisyenlerin Freud'un sonul içgüdü teorisinden geri adım atmaları için iyi nedenleri vardır. Bıraktığı haliyle bu teori tedaviyle ilgili tam bir karamsarlık sonucu doğurur ve bu nedenle terapist açısından yararsız olmaktan öte zararlıdır. Freud'un kendisi bile, bir tek önemli istisna, yani "Süreli ve Süresiz Analiz" makalesi dışında, son dönem klinik yazılarında ölüm içgüdüsünden yararlanamamıştır. Söz konusu makale de tam iyileşme engelleyen faktörleri incelemektedir. Freud'un tedavi ile ilgili karamsarlığı, her insanda "kendiliğinden çatışma eğilimi" doğuran ve kendisini iyileşme karşısında bilinçdışı bir direniş, bir tür "psişik entropi" olarak nevrotik hastalarda belli eden, her organizmadaki hayat ve ölüm arasındaki sonsuz ve uzlaşmaz mücadele hipotezinde temellenir.[7]

Bir sonraki bölümün konusu olan, bir bütün olarak Freud'un ölüm içgüdüsünün özgün karakterinden çok farklı sistemi, ruhsal

yaşamdaki çatışkıların içgüdülere kadar izlenmesi gerektiğine dair biçimsel önkoşul yüzünden metafizik bir karamsarlık eğilimi sergiler. İçgüdüler teorisinin amacı ruhsal çatışkı (nevroz) ile insan biyolojisi arasında bir köprü kurmak ve en azından Freud'un ele aldığı gibi, biyolojik sahadaki çatışkıların nedenlerini bulmaktır. Ama eğer nedenler biyolojik verilerse, iyileşme umudu da yersizdir. Freud'un çoğu kere bastırmaya psikolojik bir açıklama yerine biyolojik bir açıklama getirilmesini uygun görmediği doğrudur.[8] Ama, örneğin, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda, Freud insan nevrozlarının nihai açıklaması olarak Eros ile Ölüm arasındaki ikideğerliliğin "birincil", "doğuştan" çatışmasını ortaya attığında, "doğuştan", yani biyolojik olarak verili demek istediğini düşünmeliyiz.[9] Ve *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabındaki Hayat ve Ölüm vizyonu, bütün organik hayatın bu ikilem çatışmasının kucağına düştüğünü savunarak, tabloyu tamamlar.

O halde bütün organik hayat hastadır; biz insanlar iyileşme umudunu terketmeliyiz, yapabileceğimiz tek şey hastalığımızın doğadaki evrensel bir hastalığın parçası olduğu sonucuyla teselli bulmaktır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin metafizik cesareti, hatta ihtişamı, onun zaten metafizik olduğu gerçeğini gözlerden gizlememelidir (Freud buna spekülasyon der); Spinozacı anlamda, o gerçek dindir; o her şeyi Tanrı'da ve *sub specie aeternitatis** görme çabasıdır. Psikanalitik bir sistem karşısında *ad hominem*** iddialarda bulunmak kolaydır ve psikanaliz bu konuda gerekli malzemeyi sağlar. Freud'un insanoğlunun nevrozlarını, insan nevrozlarının kaçınılmazlığını ve kalıcılığını ortaya sererek, bütün organik dünyaya yansıttığını iddia etmek kolaydır. Bunun gerçekte, Freud'a göre, hastayı azimle hastalığa ve acı çekmeye bağlayan ve ölme arzusunun bir ifadesi olan, iyileşmeye bilinçdışı direnişi ifade eden bir rasyonelleştirme olduğunu iddia etmek de kolaydır.[10] İnsan nevrozlarının psikanalitik keşfinin başka bir teorik sonuca ya da başka bir içgüdüsel kararlılığa nasıl götürdüğünü görmek ise o kadar kolay değildir.

Şayet psikanaliz, psikanaliz olarak kalacaksa içgüdüler teorisini muhafaza etmek zorundadır. Bu psikanaliz insana hayvan

* Lat.: Sonsuzluğun görünüşü ardında. (ç.n.)
** Lat.: Bir kimsenin önyargılarına ve tutkularına hitap eden. (ç.n.)

doğasını geri verme ve ruhun gizini çözme taahhüdünde bulunur. Dolayısıyla, içgüdüler evrensel biyolojik ilkeler olmak durumundadır. Soru şudur: Hayvan ne olmalıdır ki bir insan-hayvan olsun? Ve psikanaliz olarak kalacaksa şayet, psikanaliz içgüdülerin ikiliğinden vazgeçemez. İnsan-hayvanın özü nevrozdur, ve nevrozun özü ruhsal çatışkıdır. İnsan nevrozu, insandaki psişik çatışkının süperorganik ruhu ile hayvan bedeni arasındaki ikideğerlilikten doğduğu yolundaki geleneksel ve bayatlamış nosyona geri dönmek istemiyorsak, içgüdüsel bir ikileme, tüm organik hayata içkin güçler arası bir çatışkıya bağlanmalıdır.

Öte yandan psikanaliz, eğer umudu koruyacak ve terapi imkanına kapıyı açık tutacaksa, Freud'un bütün hayatın Hayat ile Ölüm arasındaki mücadeleyle hasta düştüğüne dair metafizik vizyonundan sakınmanın bir yolunu bulmalıdır. İnsan öteki hayvanlardan hasta olma ayrıcalığı ile ayrıldığı; hasta olmakla uygar olmak arasında kopmaz bir bağ olduğu; başka bir deyişle, nevrozun tek başına toplumsal hayvana özgü bir ayrıcalık olduğu görüşüne dayanmalıdır. Psikanaliz, bundan dolayı, içgüdüsel ikideğerliliğin bir insan önceliği olduğunu savunmalıdır.

Sonuçta, hem insanlarla hayvanlar arasındaki sürekliliği hem de süreksizliği tanıyacak bir metafiziğe ihtiyacımız var. İnsan yaşamındaki kutupsallık ne olursa olsun -ister açlıkla aşk, ister aşkla nefret, isterse de hayatla ölüm arasında olsun- bu kutupsallığın hayvanlarda varolduğunu ama hayvanlarda bir ikideğerlilik koşulunun olmadığını söylemek zorundayız. İnsanlar hayvanlardan, hayvanlarda farklılaşmamış bir birlik ya da ahenk halinde varolan hayati özelliklerin (içgüdülerin), nihai olarak bir karşılıklı çatışma durumunda, parçalanmış olmasıyla ayrılırlar. Psikanaliz hayvanda insan nevrozunun temelini bulmalı, ve aynı zamanda, insanla bulaşıcı bir ilişkiye sokulmadıkça, hayvanın nevrotik olmadığını kabul etmelidir. İnsan nevrozunun temelinde çatışkı olduğundan, insani düzeyde çatışkıya dönüşen kutupsallıklar olacaktır, ama hayvani düzeyde, bunlar çatışkı olarak varolmaz, dolayısıyla bir biçimde farklılaşmamış olarak bulunurlar.

Bu diyalektik metafizik *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin metafiziğinden daha az metafizik değildir. İkisi arasındaki fark en iyi onları saf felsefi spekülasyon içinde kendilerine uygun mo-

delleriyle ilişkilendirdiğimizde görülebilir. Freud doğru bir biçimde, kendi görüşleri için bir modeli, evrenin nihai ilkesini aşk ve çekişme arasındaki sonsuz çatışkı olarak gören pre-Sokratik filozof Empedocles'te bulur.[11] Bizim spekülasyonumuzla Empedocles'in öncülleri Anaximander ve Heraclitus'un felsefeleri arasında bir benzerlik vardır. Anaximander, karşıtların çekişmesinin karşıtların birincil bir farklılaşmamış birlik durumundan ayrılmalarıyla doğduğunu, Heraclitus ise, hayat ve ölüm dahil, karşıtların nihai birliğini savunur.

İçgüdülerin ikiliği ile içgüdülerin diyalektik birliği arasındaki fark küçüktür ve belli belirsizdir; ama bu temel düzeyde küçük farklılık izleri büyük sonuçlar doğurabilirler. Freud'un ikiliği herşeye rağmen organizmaların sürekli hiyerarşisi demek olan şey içindeki farklı düzeyler arasındaki ayrımı zayıflatır; Empedocles'in mantığından Anaximander'in mantığına kaymak, insanla hayvanlar arasındaki hem sürekliliği hem de süreksizliği formüle etmeyi mümkün kılar. Freud'un ikilikçiliği kendine zarar vererek bir tedavi karamsarlığına da sürükler, çünkü vardığı yer çatışkının insani bir sapma değil evrensel biyolojik bir zorunluluk olarak sunulmasıdır; Freud'un ontolojisinde yaptığımız düzeltmeler kurtuluş imkanını yeniden canlandırır. Hayvan düzeyinde farklılaşmamış ya da diyalektik birlik içinde olan içgüdüleri parçalayan insanın ayrıştırıcı başarılarıdır. İnsan karşıtları ayırır, onları birbirine döndürür, ve Nietzsche'nin ifadesiyle, hayatı azaltarak hayatı kurar. Doğa karşısında isyan etmek ve kendini hasta yapmak insana has bir ayrıcalıktır. Ama eğer insan doğaya isyan edip kopmuşsa, doğaya dönmek ve kendini sağaltmak da elindedir. O zaman, insanın hastalığı, yine Nietzsche'nin ifadesiyle, hamileliğin hastalık olduğu anlamında bir hastalık olabilir ve bir doğum ve bir yeniden-doğumla sonuçlanır.[12] Freudcu ikilik doğadan kopmayı önermemizin önüne geçer ve sonuçta doğaya dönüş nosyonunu da engeller; doğaya bir dönüş önerisindeki başarısızlık insanın hastalığını doğaya yansıtma zorunluluğunu getirdiğinden, doğaya bir dönüş mümkün olsa bile, sağlığa bir dönüş olmaz.

İkiliğin aksine diyalektik, umutsuzluktan çok umudun metafiziğidir. İnsan hayatı genel bastırma koşullarına konu olduğu

sürece, inanç sorunlarını insan hayatından çıkarmanın yolu yoktur. Ya da daha doğrusu, Freud'un dediği gibi, inanç aşkın türevi olduğundan, diyalektik Eros'un metafiziğidir, herşeyi St. Paul'e göre umut eder ve Freud'a göre yeniden- birlik arar.

Fiili olarak, umudun diyalektik metafiziği ampirik dayanaklardan yoksun değildir; bunlar bizatihi psikanalizin kurduğu dayanaklardır. İnsanlık umudunun dayanakları yalnızca insanın çocukluktaki olgularında yatar; ve psikanaliz insanın kendi çocukluğunu yeniden ele geçirme ölümsüz projesine sahip hayvan türü olduğu öğretisi olmadan hiçbirşeydir. Ama çocukluk doğa durumudur. İnsanın doğadan kopması ve doğaya dönmesi, Freud'un içgüdü teorisiyle bağdaşmasa da, çocukluk teorisinin gereğidir. Son derece kendine has bir biçimde, gördüğümüz gibi, Freud'un içgüdülerin doğuştan gelen ikideğerliliklerine dair ontolojik tezi çocukluktaki ilk, ikideğerlilik-öncesi aşamaya ilişkin deneye dayalı teoremiyle çelişir. Ve o ikideğerlilik-öncesi deneyime saplanma insanı, fiili koşulu olan içgüdüsel ikideğerliliği altetme ve çocuklukta ve hayvanlarda varolan zıtların birliğini yeniden tesis etme yönündeki bilinçdışı projeye bağlar.

Temel ontolojisi iki karşıt içgüdü arasında herhangi bir yeniden uzlaşma ihtimalini önlemesi gerekirken, yine de içgüdülerin kaynaşma ihtimalinden bahsetmesi Freud'un hem düşüncesindeki karışıklık hem de kendisini aşma kapasitesi açısından karakteristiktir. Dahası, böyle bir kaynaşma için çalışma görevini de egoya verir, yani bilinçli benliğe; bunu da ona ruhsal yaşamdaki çatışkıları ve yarılmaları "sentezleme", "ahenklileştirme", "yatıştırma", "örgütleme" vasfı atfederek yapar.[13] Freud'un bakış açısından, egonun bu birleştirme eğilimi, daha geniş birleştirme için çalışma işlevi atfettiği erotik ya da yaşam içgüdüsünün bir tezahürü olmalıdır. Bu yaklaşım dikkate değer ölçüde iyimser bir ego analizidir; çünkü sanki ego içgüdüsel kuruluşunda Eros'a bir öncelik vermiş izlenimi bırakır ve egonun zaferinin Eros'un zaferi ya da Ölüm üzerinde Hayatın zaferi olduğunu ima eder. Egonun ölüm içgüdüsünden böyle kolayca nasıl kaçtığı merak konusudur.

Ama eğer insandaki içgüdüler farklılaşmamış bir birincil durumdan ayrılarak oluşmuşsa, o zaman, tıpkı Freud'un nesne-bulma yeniden-bulmadır dediği gibi, biz de egonun aradığı kaynaşmanın

yeniden-kaynaşma olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, Freud'un sentez ve birlik eğiliminin id'den (içgüdüler rezervuarından) tamamen uzak olduğu önermesini sorgulayabi-liriz.[14] Bu durumda, id'deki güçlü kaosu düzen koyma uğraşı veren zayıf ama tutarlı ego tablosu değiştirilmek zorundadır. Kaynaşma, ego kadar, bedenin ve bizatihi bilinçdışı içgüdülerin aradığı bir hedef olabilir. Eğer, bundan dolayı, Freud bu pasajlarda ego hakkında aşırı bir iyimserliğe kapılmışsa, belki de id hakkında aşırı karamsar olduğundandır.

Eğer psikanaliz, hayvanlık düzeyinde ahenkli bir birlik oluşturan içgüdülerin insanlık düzeyinde ayrılmış ve karşılıklı çatışma halinde olduklarını, ve insanın bu çatışmaları sonlandırıp ahengi, ama bu defa daha yüksek bir bilinç düzeyinde, yeniden tesis etmedikçe mutlu kalamayacağını söylemek durumundaysa, bir kere daha psikanalizin romantik hareketi tamamladığı ve ancak bu ışık altında yorumlanırsa anlaşılacağı ortaya çıkar. 1793 gibi erken bir tarihte Schiller ve Herder tarafından açıkça formüle edilmiş ve Hegel ve Marx'ın sistemlerinde hala tüm canlılığını koruyan, büyük romantik vizyonlardan birine göre, insan tarihi kendisiyle ve doğayla farklılaşmamış asal birlik koşulundan bir kopuş, insanın güçlerinin kendisiyle ve doğayla farklılaşma ve uzlaşmaz karşıtlık (yabancılaşma) yoluyla geliştiği bir ara dönem, ve daha yüksek bir düzey ya da ahenkte bir birliğe nihai bir dönüşten ibarettir.[15] Ancak bu kategoriler -birincil birlik, uzlaşmazlık yoluyla farklılaşma, nihai ahenk- romantikler için keyfi ve mistiktir, çünkü romantikler psikolojinin sağladığı bir dayanaktan yoksundur. Psikanalitik çocukluk teorisi bu boşluğu doldurarak romantik hareketi tamamlar.

Ama aynı zamanda, psikanalizle romantik hareket arasındaki bilinçdışı bağlantıyı bilince çıkarmak psikanalize bir tarih felsefesi kazandırır. Birincil birlik, uzlaşmaz karşıtlık yoluyla farklılaşma ve nihai ahenk, romantikler için, tarihsel yolu ve bir bütün olarak insan türünün kaderini çizer. Freud'un nihai konumundaki karamsarlık ve bir tarih felsefesi geliştirmedeki başarısızlığı birbirinden kopuk şeyler değildir. Terapist ve insancıl için, bir tarih felsefesi, insan nevrozundan kurtuluşun mümkün olduğu koşulları ilan eden bir eskatoloji biçimini almak zorundadır.

Kurtuluş imkanı içgüdüsel zıtların yeniden birleştirilmesinde yatar. Ama Freud sonunda Hayat (Eros) ve Ölüm içgüdüsel zıtlarını farketmiştir. Hayat ve Ölüm nasıl birleştirilebilir? Ölüm içgüdüsünü yeniden ele almamız gerek.

VIII. ÖLÜM, ZAMAN VE SONSUZLUK

Psikanalitik nevroz teorisi insanda gerçek bir içgüdüsel ikideğerliliğin olduğu tezini beraberinde getirir. Terapi imkanı, içgüdüsel ikideğerliliğin insana has bir imtiyaz olduğunu, hayvanlar düzeyinde raslanmadığını ve dolayısıyla ilke olarak, eğer bastırma aşılabilirse, aşılabileceğini kabul etmeye bağlıdır. Ve Freud'un erken dönem ikilik formülasyonlarından Hayat ve Ölüm nihai formülüne geçmek için iyi nedenleri vardı. Ama eğer içgüdüsel ikilik Ölüm ve Hayatsa, Freud'un ontolojisinde yaptığımız değişiklik, Hayat ve Ölümün hayvan düzeyinde farklılaşmamış bir biçimde karşılıklı varoldukları ve insanda daha yüksek bir ahenk içinde yeniden birleştirilebileceği hipotezlerini gerektirir. Ancak her insan ideolojinde ve birey olarak her insanın

yaşantısında, Ölüm büyük düşmandır. Ölüm Hayatla nasıl birleştirilebilir? Eğer kurtulmak istiyorsak, Freud'u izleyerek Ölüm üzerinde düşünsek iyi olacak.

Ölüm içgüdüsü genel başlığı altında Freud olgunun üç ayrı biçiminden bahseder. Önce, biyolojik ve psikolojik değerlendirmeler bütün organizmaların ve aynı zamanda insan zihninin faaliyetlerinin gerilimlerden kurtulma ve durağanlığa erişmeyi amaçladığını öne sürer. (Modern biyolojik teoride tercih edilen terim "homeostasis"e* inanıyorum.) Bu görüş ışığında, Freud'un başından beri ruhsal yaşamın yol gösterici ilkesi olarak dayattığı, haz-ilkesi, ölümün ikiz kardeşi durağanlık, sükunet ya da uyku amaçlayan bir Nirvana-ilkesi olarak ortaya çıkar. İkincisi, Erosla haz-ilkesi arasında bir bağlantı varsayan Freud, haz-ilkesini birçok durumda geçmişin travmatik deneyimleri konusunda saplantılar üreten tekrar zorlantı (compulsion) ile ve kendini acıya boğma yönünde şeytani bir zorlantı ile karşı karşıya getirmiştir. Freud, bundan dolayı, tekrar zorlantının haz-ilkesinden bağımsız ve ondan daha temel bir eğilimi olduğunu iddia eder. Ardından da, bu tekrar zorlamasını bütün organik yaşamdaki içgüdülerin muhafazakar özelliği ile ilişkilendirir, ve nihai olarak bütün organizmalardaki hayatın fışkırdığı inorganik ya da ölü düzeye geri dönme yönündeki bir eğilimden çıkan, genel bir önceki durumu yeniden tesis etme içgüdüsel eğiliminin olduğunu ileri sürer. Ve nihayet Freud sado-mazoşistik karmaşanın psikanalitik analizine gönderme yapar. Artık orijinal olarak sadistik bir dürtü olan şeyin içe dönmesi anlamına gelen erken dönem mazoşizm görüşünü değiştirmiş ve tersi bir konum almıştır. Bu konuma göre, benliğe yönelmiş birincil bir mazoşizm vardı ve sadizm ölüm içgüdüsüyle özdeşleştirdiği bu birincil mazoşizmin dışa dönmesiydi.[1]

Bu üç öğeyi açıklık adına Freud'un ölüm içgüdüsünden çıkardık. Nirvana, yineleme-zorlantı ve mazoşizm hepsi birden ölümü temsil edebilirler, ama öyle olsa bile, ölümün farklı yüzlerini temsil ederler. Freud'un ikircimli tutumu somut bir gerçeği anlatıyor olabilir; "ölüm"ün bu üç biçimi belki gerçekten tek ölümün üç biçimidirler; ama önce biz onları tek tek kavrayalım. Ve,

* Bir organizmanın ya da grubun farklı ama karşılıklı bağlantılı unsurları arasında göreli kalıcı bir denge durumu ya da buna duyulan eğilim. (ç.n.)

Freud'un ontolojisi üzerinde yaptığımız değişiklikleri ileri taşıyan analizimizde, her zaman biyolojik ve insani düzeyler arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için ısrarcı olmalıyız; ne olmuş da hayvanlar insan haline gelmiştir?

Nirvana ilkesi ya da homeostasis, organik yaşamın temel bir ilkesidir diyelim, ama bu ilke insanın ruhsal yaşamında nasıl işler? Freud, erken dönem yazılarında, haz-ilkesinin insan arzusunun temel amacını ifade ettiğini ve gerilimin (haz vermeyen şeyin) azaltılması gibi negatif bir hedefinin olduğunu belirtir. Böylelikle, insani düzeydeki haz-ilkesiyle tüm organik yaşamlardaki homeostasisi özdeşleştirir, bu anlamda örtük olarak insan ve hayvan düzeyleri arasındaki tüm farkları ortadan kaldırır.

Haz İlkesinin Ötesinde'de yapılan ama ancak sonra geliştirilen ileri adımlardan biri homeostasis ile haz-ilkesi arasındaki ayrımdır. Freud homeostasis ve ölüm içgüdüsünü özümlemesiyle bu doğrultuda adımlar atmaya zorlanmıştır, çünkü haz-ilkesi ile libido, yani cinsel, erotik ya da yaşam içgüdüsü arasındaki bağlantı açık görünüyordu. Bundan dolayı, haz-ilkesinin amacının gerilimin nicel olarak azaltılması olduğu nosyonunu terketmiş ve hazzın özünün nicelikten çok belli bir nitelikte aranması gerektiğini öne sürmüştür ama bu niteliğin özelliklerini saymakta yetersiz kalmıştır.[2] Bu yeni düşünce hattını izleyen Freud, libidonun işlemlerinde, cinsel ilişkilerde, toplumsal ilişkilerde ve insan psişesinin çatışan unsurları (ego, süperego ve id) arası ilişkilerde, her adımda daha büyük birlik sağlama yönünde bir eğilim, dolayısıyla, tek başına gerilimden kurtulma negatif hedefini aşan bir eğilim tespit etti.[3] Sonuçta, Eros ve örtük olarak haz-ilkesi, haz vermeyeni azaltmak gibi negatif bir hedef peşinde koşmak yerine, bir biçimde daha geniş bir birlikte yatan mutluluk olan, "mutluluğun pozitif gerçekleşmesi için çabalayan derinlere kök salmış bir arzu"[4] anlamına gelmekteydi. Freud, bundan dolayı, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de hâlâ korunan, haz-ilkesi ile Nirvana özdeşliği varsayımından vazgeçmiş ve "*Nirvana* ilkesi ölüm içgüdülerinin bir eğilimini ifade eder, *haz*-ilkesi ise libidonun beklentilerini temsil eder"[5] noktasına gelmiştir.

Bu yeni fikir haz-ilkesiyle Nirvana arasında, libido ile gerilimi düşürme hedefi arasında bir bağlantının varlığına işaret eden daha

önceki argümanlarla uyumlu durmaz. Tablonun diğer yüzünden haberli olmayan Freud, bundan dolayı, aynı pasajda haz-ilkesi haline gelebilecek şekilde Nirvana-ilkesinin bir dönüşümünden söz eder: "Ölüm-içgüdülerine ait Nirvana ilkesinin canlı organizmada haz-ilkesi haline gelebilecek şekilde bir dönüşüme uğradığını anlamalı ve böylelikle iki ilkeyi birmiş gibi görmekten kaçınmalıyız."[6] Ama böylesi bir dönüşüm bu bağlamda Freudcu ikilikçi ontolojiyle bağdaşmaz bir biçimde ölüm içgüdüsünün yaşam içgüdüsüne bir dönüşümü anlamına gelir.

Freud'un ikilikçi ontolojisi önemli bir meseleyi karıştırmaktadır. Biyolojinin yaptığı gibi, homeostasisin tüm organik yaşamın bir denge durumu aramak eğilimini ifade ettiğini düşünelim. Freud'un son dönem yazılarından, insani düzeyde haz-ilkesinin indirgenir ya da homeostasise eşit birşey olmadığı fikrini kabul edelim. Bu takdirde, Freud'un kendi analizleri biyolojik düzeyde statik Nirvana-ilkesi olan şeyin insani düzeyde dinamik bir haz-ilkesi haline geldiğini göstermektedir.

Bu yeni formülasyon hayvanlarla insanlar arasındaki sürekliliği muhafaza eder, ama aynı zamanda zorunlu süreksizlik öğesini de tanır. Haz-ilkesini insan ve Nirvana ilkesini genelde hayat ile özdeşleştirmek insanın, yalnızca insanın, nevrotik hayvan olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Nevrotik hayvan hoşnut olmayan hayvandır; insanın hoşnutsuzluğu hayvanların etkinliğine kumanda eden gerilim ile gerilimden kurtulma arasındaki dengeli eşitliğin kesintiye uğraması demektir. İçgüdüsel bastırma, hayvanlardaki statik homeostasis ilkesini insandaki dinamik haz-ilkesine dönüştürür; homeostasis ancak içgüdüsel tatmin koşullarında varolabilir. İnsanda, bastırma koşullarında reddedilen bir deneyim niteliğine yönelik huzursuz arayışını üreten şey içgüdüsel bastırma koşullarındaki içgüdüsel tatmin arayışıdır. Huzursuz haz-ilkesi psişik hastalık koşullarında psişik sağlık arayışıdır ve bundan dolayı, tıpkı Freud'un psişik hastalığın ilerlemesi iyileşme yönünde bir adım olarak da görülebilir dediği gibi, bizatihi hastalığın bir semptomudur.[7]

Aynı şekilde, insan eğer bastırmayı sona erdirebilir ve içgüdüsel tatmin sağlayabilirse, huzursuz haz-ilkesi Nirvana ilkesine, yani gerilim ile gerilimden kurtuluş arasında dengeli bir

eşitliğe dönecektir. Eğer bundan dolayı Nirvana-ilkesi "ölüm içgüdülerine ait" ise ve haz-ilkesi de Erosa ait ise, onların yeniden birleşmeleri, tam bir hayat, bastırılmamış ve dolayısıyla kendini değiştirmek yerine kendinden memnun ve kendini olumlayan, denge durumu ya da hayat huzuru olacaktır. Böyle yorumlandığında, psikanaliz çağlar boyu süren dini özlemleri yeniden olumlar. Nirvana açısından, organik yaşamın en düşük biçimlerinin ritmini ifade ediyorsa, Budizmin en yüce özlemlerini de ifade ediyor demektir. Ve Nirvana'nın St. Augustine'nin insanın nihai saadeti olarak vaat ettiği yalnızca ruhun değil aynı zamanda bedenin o sonsuz sükunetinden nasıl ayrılacağı, yanıtını teologlara bıraktığım bir sorudur.[8]

Bir an için Freud'un Ölüm ve Nirvana eşitliğini kabul ederek, Hayat ve Ölümün yeniden birleştirilmesi yalnızca tarihsel sürecin sonu olarak öngörülebilir. Freud'un karamsarlığı, diyalektik yerine ikiliği tercih etmesi ve tarihsel bir eskatoloji geliştirmekteki başarısızlığı tamamen aynı şeydir. İnsanın doğadan, ve içgüdülerden, nasıl koptuğunu görmek tarihi nevroz olarak görmektir; ve aynı zamanda, tarihin ortadan kaldırılması ve doğayla yeniden birleşme de demek olan bir sükunet durumuna erişmek için huzursuz ve bilinçdışı bir biçimde baskı yapan, nevroz olarak, tarihi de görmektir. Bu, insanda Hayat ve Ölümün birliğindeki kopuşun sonucunun insanı tarihsel hayvan yapmak olmuştur demekle aynı şeydir. Zira Nirvana-ilkesinin marazi bir tezahürü olan huzursuz haz-ilkesi insanı Faustçu yapan şeydir ve Faustçu insan tarih-yapan insandır. Eğer bastırmanın üstesinden gelinecekse, Faustçu insanın huzursuz kariyeri sona erecektir, çünkü tatmin olacak ve "*Verweile doch, du bist so schön*"* diyecektir.[9]

Şimdi tekrar-zorlantısına dönelim ve aynı şekilde onun hayvani düzeyde işleyiş tarzını insani düzeyde işleyiş tarzından ayırmaya çalışalım. Freud'un bütün organik hayatın bir unsuru olarak tekrar-zorlantısı nosyonunun zorluğu iki farklı fenomen arasında bir bağlantı görmesinden gelir- bütün organizmaların ölmesi ve biyolojik içgüdülerin temelde muhafazakar olmaları (kuşların ve balıkların göçünü ve kalıtım ve embriyoloji yasalarını örnek gös-

* Alm.: Hadi ama otur, sen çok güzelsin. (y.h.n.)

terir).[10] Freud'un ölmeye yönelik bir iç dürtü nosyonunu ele almayı sado-mazoşistik karmaşaya gelene kadar beklersek, elimizde kalan şey içgüdüsel muhafazakarlığın bir ilkesi olarak tekrar-zorlantısıdır. *Haz İlkesinin Ötesinde*'de, Freud doğru bir biçimde, sorunun insana özgü "ilerleme", "mükemmeliyetçilik" fenomenleriyle organik düzeyde içgüdülerin muhafazakarlığını bağlantılandırmak olduğunu gördü ve (bazı tereddütleri bir kenara bırakırsak) yine doğru olarak bu görünür zıtların aynı şeyler olduğunu gördü:

> İnsan üzerinde çalışırken mükemmeli yapma yönünde bir içgüdünün olduğu inancını terketmek...zor olabilir. Ama ben böyle herhangi bir içsel içgüdünün mevcudiyetine inanmıyorum ve bu zararsız yanılsamanın nasıl muhafaza edileceğini de bilmiyorum. İnsanın bugünkü gelişimi, bana öyle geliyor ki, hayvanlarınkinden farklı bir açıklama gerektirmez. İnsan bireylerinin bir azınlığında daha fazla mükemmelleşme yönünde sonu gelmez bir itki olarak görülen şey içgüdüsel bastırmanın bir sonucu olarak kolayca anlaşılabilir. Bastırılmış içgüdü, birincil bir tatmin deneyiminin tekrarından ibaret tam tatmin için mücadeleden asla vazgeçmez. Bastırılmış içgüdünün kalıcı gerilimini ortadan kaldıracak bir ikame ya da tepkici oluşum ve yüceltmeler yoktur.[11]

Hayvanlarla insanlar arasındaki farklılık bastırmadır. Bastırma koşullarında, tekrar-zorlantısı, nevrotiği şimdiye yabancılaştıran ve onu gelecekte geçmişin bilinçdışı arayıcısı yapan bir geçmiş saplantısı oluşturur. Böylelikle, nevroz yenilik arayışı özelliği gösterir, ama bu arayışın altındaki, içgüdüler düzeyinde, tekrar zorlamasıdır. İnsanda, yani nevrotik hayvanda, içgüdüsel tekrar zorlaması karşıtına, yenilik arayışına dönüşür ve bilinçdışı yenilik arayışının amacı tekrardır.

Bundan başka, tekrar-zorlantısını haz-ilkesinin uzlaşmaz bir karşıtına döndüren bastırmadır. Freud, tekrar-zorlantısının travmatik şeytani bir zorlama ilkesi olduğu kadar bir haz-ilkesi de olabileceğini kabul etmek zorunda kalmış ve böylece onu Nirvana-ilkesini önce Eros, sonra da Ölüm olarak kaleme almaya iten aynı yanılgıya düşürmüştür. Şu gözlemi yapar: "Çocukların yeteri kadar sıklıkla tekrar edilen *haz verici* deneyimleri olamaz ve onlar

tekrarın özdeş bir tekrar olması gerektiğinde acımasızca ısrar ederler"; aksine, yetişkinde "yenilik daima hoşlanmanın koşuludur".[12] Psikolojinin diliyle, çocukluk doğa durumudur; hayvanlar düzeyinde haz-ilkesi ile tekrar-zorlaması arasında uzlaşmaz bir karşıtlık yoktur. Tekrar zorlantısı, yani içgüdülerin muhafazakar eğilimi, göründüğü kadarıyla, bir türün her birey üyesine bir tür-esası sınırlaması dayatan ve bireyi türüne yaraşır bir hayat sürmeye yönlendiren biyolojik bir ilkedir. Hoşnut olmayan hayvan insanda ise,onu bilinçdışı bir biçimde değişmeye, gelişmeye ve türüne uygun bir yaşam bulmaya zorlayıcı etki yaparak, geçmişe geri dönme yönünde bir saplantıya dönüşür. Ama eğer bastırma altedilir ve insan türüne uygun bir yaşam sürebilirse, geçmişe geri dönme takıntısı çözülecektir; huzursuz yenilik arayışı haz verici tekrar arzusuna yeniden özümlenecektir; Oluşma arzusu Olma arzusunda yeniden özümlenecektir.

Hoşnut olmayan hayvan, bilinçdışı bir biçimde türüne uygun bir hayat arayan insan tarih içindeki insandır; bastırma ve tekrar-zorlantısı tarihsel zamanı yaratır. Bastırma tekrar yönündeki zamansız içgüdüsel zorlantıyı tarih anlamına gelen nevrozun ileri-hareketli diyalektiğine dönüştürür; tarih bastırılanın yavaşça geri dönüşü tarihsel yasasını garanti eden tekrar-zorlantısı ile ileri-hareketli bir *recherhe du temps perdu*'*dür.[13] Ve aksine, bastırılmamış hayat -insandan aşağı organik hayat ve bastırmanın altedilmesi halinde insan hayatı- tarihsel zaman içinde değildir. Tekrar-zorlantısı ile Freud'un durmaksızın yinelediği id içindeki içgüdüsel süreçlerin zaman dışı oldukları teoremini bağlantılandırırsak -Freud bunu yapmamıştır-, o zaman yalnızca bastırılmış hayat zaman içinde, bastırılmamış hayat ise zaman dışı ya da sonsuzluk içinde olacaktır.[14] Böylelikle, mantıki sonucuna götürülen ve bir tarih teorisine dönüştürülen psikanaliz bir kere daha çağlar boyu süregelen dini özlemleri kendinde toplar. Sonsuz Sabbath,** artık zamanın olmayacağı zaman, zaman dışı id içinde tekrar-zorlantısının nihai amacı olan duruma ilişkin bir imgedir. Romantikler bu mistik Sonsuzluk özlemini miras almışlar ve sekülerleştirmişlerdir: Hegel tarihin diyalektiğinin sonu ve in-

* Fr.: Geçmiş Zamanın Ardında. (ç.n.)

** Sabbath: Haftanın yedinci günü; dinlenme ve ibadete ayrılan gün. (ç.n.)

sanlığın "Mutlak (mükemmelleştirilmiş) Tin"in (*Absolute Geist*) sonsuzluk alemine nihai girişi öngörüsünde bulunmuştur. Psikanaliz bize bir beden olduğumuzu, bastırmanın bedenin bastırması olduğunu ve mükemmelliğin Mutlak Beden'in alemi olacağını hatırlatır; sonsuzluk bastırılmamış bedenlerin tarzıdır.

Tekrar-zorlantısı, ister istemez, bizi zaman teorisiyle ilişkiye sokar; ve burada, başka yerde olduğu gibi, psikanaliz çelişkiye düşer, ya da düşmesi gerekir. Zamanın ortadan kaldırılması nosyonu, ortodoks psikanalistler dahil, çoğu kimse için bir paradoks değil saçmalıktır. Zaman şeylerin özünü oluşturmuyor mu ve onu ortadan kaldırabiliyorsak şayet, tanrı olmuyor muyuz? Ama zaman şeylerin özü değildir bir kere. Psikanalitik zaman teorisi, Freud'un yaptığı gibi, kalkış noktası olarak Kant'ın zamanın orada kendinde şeyler ile ilgili birşey olmaktan çok insan zihninin bir mükemmelleştirme biçimi olduğuna ilişkin öğretisini almalıdır.[15] Bu Kopernikçi devrim zamanı, ontolojik değil psikolojik bir sorun haline getirir ve bundan dolayı zaman psikanalizin bir sorunudur. Bu, aynı zamanda, Schopenhauer'in gördüğü gibi,[16] insanın zamanın tiranlığından kurtulması imkanının yolunu açar. Buna göre, eğer insan zihni fenomenin perdesini yırtar ve "numenal" gerçekliğe erişirse, artık zaman olmayacaktır. Bizatihi Kant'ın, yalnızca "numenal" gerçekliğe erişme olabilirliğini reddederek değil ama aynı zamanda insan zihninin gerçekliği algılamasına vasıta olan (zaman dahil) formların değişmezliğini iddia ederek ve bu değişmez formları rasyonelite ile eşitleyerek, böyle bir olabilirliğe kapıları sıkıca kapattığı doğrudur.

Psikanaliz ise en azından kendimizle ilgili bilgimiz açısından, fenomeni aşarak gizli "numenal" gerçekliğe erişme iddiasındadır. Ve eğer Freud'un Bilinçdışı ile kendimiz hakkındaki "numenal" gerçekliği eşitlersek -bana göre eşitleyebiliriz-, Freud'un pozitif olarak en azından bu "numenal" gerçeklik içinde zamanın olmadığı iddiasında bulunduğunu görürüz: "Bilinçdışı ruhsal süreçler kendi içlerinde zaman dışıdırlar"; "İd içinde zaman fikrine denk düşen hiçbirşey yoktur."[17] Eğer, bundan hareketle, Freud'u aşar ve bastırmaya değil de şimdi bilinçdışı olan şeyin bilincine dayanan bir bilinçlilik imkanı üzerinde ciddi olarak akıl yürütürsek, buradan çıkan sonuç, a priori olarak, böyle bir bi-

linçliliğin zaman içinde değil sonsuzluk içinde olacağıdır. Ve aslında sonsuzluk çocukların içinde yaşadıkları zamanın adı gibi görünüyor. Şairler böyle söylemiştir, ve psikanalist Marie Bonaparte onu bu şekilde açıklar:

> Çocuğun günleri bir anlamda sanki zamanımızın dışını gözler önüne serer. Bu çocukluk günleri -hepimiz hatırlayalım onları- çocuk için sanki onlar sonsuzmuş gibi gelir...Elbette çocuğu yetiştiren önemli kişiler ona sıkı bir biçimde kendi zaman ölçülerini dayatırlar...ama o yetişkinler tarafından yetişkin zamanının bu dayatılmasını, öz olarak bir bakıma bitimsiz olan kendi zamanına yabancı bir müdahale olarak hisseder.[18]

Freud yalnızca "numenal" benlik yönünde bir hamleyi temsil etmekle kalmaz, o aynı zamanda Kantçı zaman-şeması ile rasyonelite eşitliğine bir saldırı için gereken zemini de hazırlar. Ancak gelecek bölümde tartışacağımız, zaman-bilinçliliğini hastalıklı bir bilinçlilik olarak açımlayan ve Kant'ın rasyonelliğin şemaları olarak gördüğü şeylerin aslında bastırmanın şemaları olduğu sonucuna yatkınlık gösteren psikanalitik teoriler vardır.[19] Freud'un zaman kavramına cepheden bir saldırı yapmak için psikanalitik içgörüleri bir araya toplamakta başarısız kaldığı doğrudur: Aslında, yaşamının sonuna doğru, "bastırılmış olanın zaman içinde değişmeden kaldığına dair tartışmasız olgu hakkındaki teorimizden çok az faydalandığımız sürekli aklımıza takılır. Bu, göründüğü kadarıyla, gerçekten derin bazı hakikatlere bir yaklaşım imkanı sağlar. Ama ben kendi adıma bu yolda fazla ilerlemedim"[20] derken bu başarısızlığı kabul etmiştir. Freud'un, özel olarak, zaman-şemasının, bırakın (bastırmanın ortadan kaldırılması yanı sıra) ortadan kaldırılmasını, değişebilirliğini bile öngürdüğünü söyleyemiyoruz.

Öte yandan, fizikte, biyolojide ve antropolojideki yakın dönemdeki gelişmeler zaman-şemalarının, değişken biyolojik ve kültürel ihtiyaçlara karşı göreliliğini kabul etme yönündedir.[21] Başka bir ifadeyle, yirminci yüzyıl zaman-şemasının evrenselliğinin, evrenselliği ile birlikte rasyonelliğinin de dağılmasına tanık olmaktadır. Sorunun daha etraflı tartışmasını bas-

tırma mekanizmasının ("savunma mekanizması") psikanalitik teorisini geliştirecek konuma gelene kadar erteleyerek, sanırım, tüm iyi şeyler umudunun mistik olduğu anlamı dışında mistik olmadan, Sonsuz Sabbath öngörebiliriz.

Ve yine de mükemmellik ve mutluluk sonsuzlukta mı olacak? Böylesi bir nosyon teorik itirazlar ötesinde ve üstünde duygusal itirazlarla karşılaşmaz mı? Bizim gibi Faustçu karakterler bütün faaliyetleri sona erdirme, başka bir ifadeyle, ölüm dışında "sükunet", "Nirvana", "sonsuzluk" denen şeyleri tahayyül edemeyiz. Bizim argümanımızın varmak istediği yer hayat yerine ölüm değil, hayat ile ölümün bir uzlaşmasıdır. Bundan dolayı, aynı zamanda sükunet hali demek olan etkinlik (hayat) imkanında ısrar etmek zorundayız.

Aynı zamanda sükunet demek olan etkinlik ya da hayat nosyonu Hıristiyan cennet nosyonunda bariz olarak mevcuttur; ve Budist Nirvana'nın Hıristiyan polemikçilerin onu göstermeye çalıştıkları gibi devinimsiz ve negatif olduğundan kuşkuluyum. Ama Hıristiyan cennet yeryüzünde çözümü olmayan sorunları çözmek için vardır; ve cennette ölümsüzlük vadedildiğinden, örtük psikolojik dayanağı ne dünyada ne de cennette ölüm ile hayatın uzlaşmasının imkansızlığıdır. F.C.S. Schiller'in gösterdiği gibi, Aristo'da devinimsiz etkinlik olarak anlaşılan daha tatmin edici bir model bulabiliriz.[22]

Aristo'nun temel nosyonu etkinliktir (*energeia*). Devinim (*kinesis*) özel türden bir etkinliktir, yani mükemmel olmayan etkinlik; mükemmel olmayanın mükemmellik yönündeki hareketidir. Mükemmel etkinlik devinim ya da değişim ya da edilgenlik olmaksızın etkinliktir ve dolayısıyla, zaman devinimle bağlantılı olduğundan, zaman içinde olmayan bir etkinliktir. Ve Aristo bedensel duyuların haz verici etkinliğini, "engel" (Freudcu terimle "ket vurma") olmaması koşuluyla, devinimsiz ya da değişimsiz, dolayısıyla zaman içinde olmayan, bir etkinlik olarak tanır: "Görmek her anıyla tamdır, çünkü daha sonra oluşmasıyla biçimini tamamlayacak hiçbir şeyle ilgili değildir; ve haz göründüğü kadarıyla bu doğadan gelir. Çünkü bir bütündür ve kimse hiçbir zaman haz daha uzun sürdüğünde biçimi tamamlanacak bir haz bulamaz. Bu nedenden dolayı da bir hareket değildir."[23] Haz

etkinlik içinde mükemmellik ölçüsüdür. Buradan Aristo'nun mükemmel etkinlik modeli çıkar: "Tanrı her zaman tek ve basit bir haz duyar; zira yalnızca bir devinimin etkinliği değil aynı zamanda devinimsizliğin de bir etkinliği vardır ve haz devinimden çok sükunettedir."[24] Buna ekleyebileceğimiz şey, ihtiyaç ya da kusurun yaratmadığı etkinlik amaçsızdır, dolayısıyla oyundur; Boehme Tanrı'nın hayatını kendi içinde oyun olarak kavrar. Sonsuzluk oyun tarzıdır.

Böylelikle Aristo felsefi bakımdan zaman konusunda Hıristiyan teolojisinin de dayandığı nosyonu, yani zamanın Varlıktan çok Oluşa, Oluşun da kusurluya ya da kötüye göreceli olduğu nosyonunu formüle etmekte başarılıdır. F.C.S. Schiller'in formülünde, tatminsizlik süreksizliğin nedenidir, yoksa tersi değil. Aristo'nun insan mükemmelliği ya da kusurluluğunun doğası konusundaki görüşlerini kabul etmek zorunda değiliz (bastırma nosyonu zaten yoktur), devinimsiz ve sonsuzluktaki etkinlik nosyonu yine de mükemmelliğin soyut biçimsel karakterlerini formüle edebilir, ve bundan dolayı da, F.C.S. Schiller'in ifadesiyle, "Cennet ve Sonsuzluk gibi popüler teolojik kavramların *bilimsel* bir formülasyonu" olabilir. Mükemmelliğin ulaşılabilir olup olmadığı ya da tartışmaya değip değmediği konusunda, F.C.S. Schiller'in yürüttüğü tartışmanın bitiş cümlelerini aktarmaktan daha iyisi elimden gelmiyor:

> Kuşkusuz, böyle bir ideali fiili olarak gerçekleştirmenin imkanı olup olmadığı başka bir sorun ve metafiziğin bu türden rüyalarıyla gündelik yaşamımızın acımasız gerçekleri arasındaki büyük zıtlığı benden daha şiddetli kimse hissedemez. Ama bir zamanlar apaçık gerçekler, en tartışmasız hakikatler, zamanla bilimde katılaşan bir bilim-öncesi tarafından tahmin edilen, bir rüyanın vizyonlarından başka neydi ki; ve böylece belki bunun gibi rüyalar bile, gerçek olabilir, ya da daha doğrusu uğraşırsak gerçekleştirilebilir. Dahası, böylesi düşünceleri aptal rüyalar olarak gözardı edersek, rüya olarak kalacakları kesindir, ve dünyamızı yıpratan çatışma ve sürtüşmelerin sonu gelmeyecektir; buradan ahenk imkanlarını aramaya razı gelirsek, gönüllülüğümüz başarının belki de ilk adımı olacaktır. Ve günlük hayatın yakın amaçları açısından bile, bir yandan böyle bir kendini gerçekleştirmenin ne gizli, vahşi ve nevrotik huzursuzluk ne de sonu

gelmez (ve bu yüzden de nafile) bir mücadele biçimi değil, değişimi ve zamanı aşarak, kendini ahenkli bir denge içinde koruyan bir etkinlik biçimi olması konusunda bizi uyarırken, bizi etkin olmaya sevkeden bir metafizik ideali inceden inceye düşünmenin belki pratik bir değeri vardır.[25]

Şimdi görüldüğü gibi, Freud'un farklı "ölüm" biçimlerini eşitlemesi anlamlı bir eşitliktir. Bu tekrar-zorlantısının ve Nirvana-ilkesinin, eksiksiz tatmin ve bastırmanın ortadan kaldırılması yönündeki içgüdüsel talebin birbiriyle bağlantılı iki özelliği olduğu ortaya çıkıyor. Tarihin ortadan kaldırılması ya da tekrar-zorlantısının nihai amacı olan, Sonsuz Sabbath aynı zamanda haz-ilkesinin nihai amacı olan Nirvana'ya ulaşmaktır. Ama hala Freud'un "ölüm" teriminde neden böyle ısrarcı olduğunu göremiyoruz. Nirvana-ilkesi, ya da tekrar-zorlantısı ile ölü olma durumu arasında bir bağ görmüyoruz. Belli bazı somut bağlar olmaksızın, Freud'un ölüm içgüdüsü yalnızca bir metafor değil aynı zamanda kafa karıştıran bir metafordur. Ölümü somut ve kitabi anlamıyla ölüm içgüdüsüne katan, Freud'un ölüm içgüdüsünün ancak üçüncü öğesi, sado-mazoşistik karmaşadır.

Sado-mazoşistik karmaşa teorisi insana özgü sevme ve nefret etme, sevme ve başkalarını yoketme, sevme ve kendini yoketme gibi ikideğerli yaratma kapasitesi tespitinden başlar. Geleneksel etiğin terimleriyle, aşkı iyiyle ve nefreti kötüyle özdeşleştiren Freud'un temel yaklaşımı, insandaki kötünün aslen iyi olan insan doğası üzerinde sıradan bir fazlalık olarak değil, ancak bizatihi insan doğasındaki derin bir çatışkıda temellendiğini ortaya koyar. İlk içgüdü teorisi insanın temelde sevimli bir hayvan olduğunu, gerçeklik ilkesi tarafından sevimsiz davranmaya zorlandığını savunuyor olsa da, Freud sonunda insanın içkin olarak iyi ve barışçı olduğunu ve saldırgan davranışının sadece çevresinin ket vurmasından ya da cehalet ile yetersiz eğitim nedeniyle ortaya çıktığını savunan liberal iyimser konumu reddeder; bu konum zımnen çoğu toplum bilimcinin ve neo-Freudcu türden psikanalistin savunduğu bir konumdu. Freud çevresel ket vurma faktörünü kabul eder (aslında kavramı bize veren odur), ama sorunun daha derinlerde yattığında ısrar eder.

St. Augustine gibi Freud için de, insanın kaderi cennetten bir kopuş ve onu yeniden elde etme çabasıdır; ama bu iki dönem arasında insan kendisiyle savaş halindedir. Bu savaşa, St. Augustine'e göre iki aşk, bir yanda gerçek aşk öte yanda güce tapınma *(libido dominandi)* neden olur.[26] Psikanalitik terimlerle, insan doğasındaki çatışkı içgüdüsel düzeydedir; buradan da Freud'un Eros ve saldırma içgüdüsü ikiliği çıkar. Neo-Freudcuların işaret ettikleri gibi, Freud Eros ile saldırma içgüdüsünü öyle formüle etmiştir ki, kurtuluş ya da iyileşme imkanını ortadan kaldırmıştır. Freud doğuştan gelen saldırganlık eğiliminden yana konuşur; doğuştan gelen bir saldırma içgüdüsü ile insanın tek alternatifi onu dışa yönlendirip başkalarını tahrip etmek ya da içe döndürüp kendini tahrip etmektir.

İnsanlık durumunun bu hoş olmayan manzarası Freud tarafından *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabında tüm mantıksal sonuçlarına vardırılmıştır. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın iç bunaltan karamsarlığı yerine neo-Freudcuların psikanaliz olarak servis yaptıkları tatlı ve hafif ninnileri tercih etmek yalnızca hoş olmayan gerçeklere dayanma kapasitesi ile ilgili bir meseledir. Saldırganlık doğuştan geliyor ve uygarlığın gelişmesi ile birikiyor olsa bile, psikanalizin, Freud gibi, Eros'un yeniden doğuşunu umut edebileceği hâlâ doğrudur ama rasyonel olarak öngörülebilecek tek şey insan soyunun kendini yoketmesidir. Karamsarlığın had safhası olarak korkuyla benimsenmekte olan Freud'un doğuştan ölüm içgüdüsü hipotezinin fiilen gerçekten karamsar bir doğuştan saldırma içgüdüsünden kurtuluşun tek yolu olması, çağdaş entelektüel hayatın üzüntü veren ironilerinden biridir.

Freud, Eros ve insani düzlemdeki saldırganlık arasında içgüdüsel ikideğerliliği düşünerek, psikanalitik içgüdüler teorisinden beklendiği gibi, bütün organik hayat düzeyinde buna neyin denk düşeceği sorusuna ağırlık verdiğinde bir ölüm içgüdüsü hipotezine ulaştı. Freud'un libido teorisinin gelişimi, insan libidosunu hayatı korumayı ve zenginleştirmeyi gözeten genel bir yaşam içgüdüsüne dönüştürerek, cinsel ve kendini-koruma içgüdüleri arasında yaptığı erken dönem ayrımı zaten yerle bir etmişti. Libido teorisinin evrimi bu yüzden temel kutupsallığın hayatla ölüm arasında olduğunu akla getirir. Böylelikle, psikolojik

bir hayat ve ölüm içgüdüsü hipoteziyle donanmış Freud, biyolojideki yaşam ve ölüm ilişkisi üzerinde düşünmeye girişti.

Freud'un biyolojik teori ile çelişmediğini iddia ettiği fikri organizmaların iç nedenlerle öldükleri fikridir; ölüm dışsal bir kaza değildir; ölüm hayatın içkin bir parçasıdır. Freud'un ifadesiyle, "Tüm hayatın hedefi ölümdür."[27] Böylece Freud sado-mazoşistik karmaşaya döner. Psikanaliz zaten dışa dönük saldırı ile içe dönük saldırının (mazoşizm) karşılıklı yer değiştirebileceğini göstermiş ve ikisinden hangisinin orijinal biçim olduğu sorusunu ortaya atmıştı. Ama içe dönüp kendini yoketme biçiminde benliğe yönelen saldırganlık bir ölüm içgüdüsüdür. Freud, bundan dolayı, insandaki dışa dönük saldırganlığın (sadizm) "birincil mazoşizm"den türediği çıkarsamasını yaparak ve bu birincil mazoşizmi bir ölüm içgüdüsüyle özdeşleştirerek, mantıksal zıddıyla birlikte yaşam içgüdüsünü ortaya attı.[28]

Freud, saldırganlığın dışa dönük ölüm olduğu hipotezinin saldırganlık sorununa bir çözüm getirdiğini hiçbir zaman görmedi. Hayatının sonuna kadar, sanki bir ölüm içgüdüsü olarak aynı şeylermiş gibi, doğuştan saldırganlık ve yoketme içgüdüsünden sözetmeyi sürdürmüştür. Herşey insan ile organik hayatın geri kalanı arasında, süreklilik kadar, farklılık kurmaya da bağlıdır. Freud'un durağan ikilikçi ontolojisi bütün organizmalardaki hayatın ve ölümün birliğini, biri hayatı korumayı ve geliştirmeyi gözetirken öteki hayatı içinden geldiği inorganik duruma indirmeye çalışan, iki farklı ve tümüyle zıt güçlerin sonsuz bir çatışması olarak yorumlamasına neden olur. Ama Freud'un psikanalitik veriler üzerinde yaptığı yorumları, bir hükmetme dürtüsü ya da bir güç arzusu biçiminde ölüm içgüdüsünün dışadönmesinin ayrıksı bir insani fenomen olduğunu ortaya koyar. Ve aksine Freud'un bizzat kendi "Tüm hayatın hedefi ölümdür" formülü, biyolojik düzeyde hayat ve ölümün çatışma halinde değil, bir biçimde aynı olduklarını akla getirir. Yani, Heraclitus'un ifade ettiği gibi, hayat ve ölüm bir biçimde diyalektik bir birlik sergiler: "İçimizde canlı ve ölü, uyanık ve uykuda, genç ve yaşlı olan aynı şeydir; sonrakinin tersine dönmesi öncekini verir, önceki zamanla sonraki olur". Böylelikle, hayat ve ölümün organik düzeyde bir tür birlik oldukları ve insani düzeyde bunların çatışan zıtlara ayrıldığı, ve

insani düzeyde ölüm içgüdüsünün dışadönmesinin, organik düzeyde mevcut olmayan bir çatışmanın çözüm tarzı olduğu fikrine varırız. Bu durumda nevroz, olması gerektiği gibi, insani bir ayrıcalık olarak kalır; hayat-ve-ölüm doğayı hasta yapmaz.

Şayet ölüm hayatın bir parçası ise, insanın ölüme karşı tutumunda kendine has bir marazilik vardır; bu Freud'un tanıdığı[29] ama ölüm içgüdüsü teorisi ile bağlantılandırmadığı bir maraziliktir. Unamuno, "insanı öteki hayvanlardan ayıran şey, şu ya da bu biçimde, insan kendi ölümünün muhafızı olmasıdır. Ama bu kadar umarsızca beklediği tehlike nedir? Sefil bilinç kendi yokoluşundan ürküyor...Goril, şempanze, orangutan ve onların türü, insanı garip huyu kendi ölümünü biriktirmek olan, zayıf ve çelimsiz bir hayvan olarak görüyor olmalıdır" der.[30] İnsanları hayvanlardan ayıran ölüm bilinci değil ölümden kaçıştır. Kemiklerini kırmızıya boyayarak ve onları ailenin ocağı yanına gömerek ölülerini hayatta tutan en erken dönem mağara insanlarından Hollywood cenaze kültüne, ölümden kaçış, Unamuno'ya göre, bütün dinlerin özünde yatar. Piramitler ve gökdelenler -bronzdan daha uzun ömürlü abideler- dünyanın "ekonomik" faaliyetinin ne kadarının gerçekte ölümden bir kaçış olduğunu gösterir. Eğer ölüm hayatın bir parçasıysa, yaşam (ya da cinsel) içgüdüsü kadar bir ölüm içgüdüsü de varsa, insan tıpkı bizatihi kendi cinselliğinden kaçar gibi ölümünden de kaçış halindedir. Eğer ölüm hayatın bir parçası ise, insan tıpkı kendi yaşamını bastırdığı gibi kendi ölümünü de bastırır.

Freud'a göre, saldırganlık ölüm içgüdüsüyle yaşam içgüdüsünün bir kaynaşmasını temsil eder; bu organizmayı ölüm içgüdüsünün doğuştan gelen kendini-yoketme eğiliminden onu dışa döndürerek kurtaran bir kaynaşma, ölme arzusu yerine geçen bir öldürme arzusudur.[31] Biz, Freud'un aksine, ölüm içgüdüsünün bu dışadöndürülmesinin kendine has bir insani soruna yine kendine has insani bir yanıt olduğu kanısındayız. İnsanı kendi biyolojik ölümü karşısında ne yapacağı, kendi bastırılmış ölümüyle nasıl başa çıkacağı sorunuyla başbaşa bırakan bu ölümden kaçıştır. Hayvanlar ölümü hayatın bir parçası yaparlar ve ölüm içgüdüsünden ölmek için yararlanırlar; insan saldırgan bir biçimde ölümsüz kültürler inşa etmiş ve ölümden kaçmak için tarihi yap-

mıştır. Böylelikle Freud'un ölüm içgüdüsü, şayet onu diyalektik olarak yorumlarsak ve insanlarla hayvanlar arasındaki ayrımı korursak, Nirvana ilkesi ve tekrar-zorlantısı gibi, tarihin psikolojisinde can alıcı bir rol oynamaya başlar ve aslında Freud ile tarih filozofu Hegel arasında başka bir can alıcı bağlantı kurar.

Varoluşçu düşünürler insan Hegel'i, psikolog Hegel'i, filozofların geleneksel paranoyasını aşarak insanın özünü düşünmede değil insan arzuları ve acılarında bulmaya çalışan Hegel'i keşfediyorlar. Hegel'in insanın özünü kavramak için yürüttüğü sistematik çabalardan birincisi aşkla insanı, ikincisi ise ölümle insanı özdeşleştirir. Hegel'in düşüncesi, böylelikle, Freud'un en son içgüdü teorisine göre, birlikte insan doğasının özünü oluşturan bir çift olan, Eros'tan Ölüm'e ilerler. Ve ancak bu ikinci çabası çerçevesinde, insanı ölümle özdeş görerek Hegel insanı öz olarak tarih-yapıcı bir yaratık olarak kavrayabilmiştir.

Kariyerinin başlangıcında Hegel *Sturm und Drang** döneminin duygusal romantizmini paylaştı ve insan arzusunun ve insan eyleminin gerçekliğini aşkın mikrokozmosunda buldu. Daha sonra, *Faust* Bölüm I'e *Faust* Bölüm II'yi ekleyen Goethe ile aynı yönde evrim geçirerek, insan eyleminin gerçekliğini insan tarihinin makrokozmosunda buldu: İnsan bir tarihe sahip tek hayvan türüdür, yani, özü öteki hayvanlarda olduğu gibi varoluşuyla birleşmiş halde olmayıp tarihsel zamanın diyalektiğinde gelişmiş hayvandır. Bir tarihe sahip hayvan olarak insan felsefesini geliştiren Hegel, daha önce yaptığı insan-aşk özdeşliğinin yeterli olmadığını farketti. Aşk aşıkların hayatında kısa bir andır; ve aşk tarihin makrokozmusuna el sürmeyen öznel bir iç deneyimdir. İnsan tarihi insan aşkının açımlanması olarak kavranamaz.

Hegel bir tarih felsefesini ancak yeni bir başlangıç yaparak ve insanı ölümle özdeşleştirerek geliştirebilmişti. Ve Hegel, neredeyse tıpa tıp Freud'unkiyle aynı çizgide, tarihin insanın ölümle başetme tarihi olduğu paradoksunu geliştirdi. Freud'a göre, insan doğasındaki saldırganlık -insana hükmetme dürtüsü kadar doğaya da hükmetme dürtüsü -ölüm içgüdüsünün bir dışa dönmesi, öldürme, tahrip etme ya da tahakküm kurma arzusuna dönüşmüş

* Alm.: Fırtına ve Gerilim adıyla bilinen edebiyat akımı. (ç.n.)

ölme arzusu, sonucunda ortaya çıkar. Hegel ise, ölüm bilincinin kendi hayatını tehlikeye atarak başka insanın hayatını ele geçirmeyi amaçlayan bir mücadeleye dönüşmesinden bahseder: Sınıf mücadelesi olarak tarih (Hegel'in terminolojisinde, Efendi Köle diyalektiği) ölümün dışa dönmesine dayanır. Ve benzer bir biçimde, Hegel'in diğer temel tarih kategorisi, insan çalışması ya da emeği, ölümün olumsuzluğu ya da hiçliğinin doğayı yoksama ya da değiştirme yönündeki dışa dönük eyleme dönüşmesidir. Daha genel olarak, Hegel'e göre, zaman insanın ölüm yüzünden yaptığı şeydir: Tarihin diyalektiği zamanın diyalektiğidir ve zaman duyusal dünyadaki olumsuz öğedir; zaman olumsuzluktur ve olumsuzluk dışa-dönük ölümdür.[32]

Freud'un, Hegel'i güçlü kılan tarihsellik kavramı yoktur: İnsanın tarihselliğinin psikolojik dayanaklarını kavramaya çalışmakla birlikte, Hegel'in, bildiği tek psikoloji sezgisel bir psikolojidir. Ve yine de Hegel ölümü anlamamızda yardımcı olabilir bize. Hegel'i psikanalitik bastırma ve içgüdü doktrinleri ışığında yeniden formüle etmek gerekir. Saldırganlığa dönüştürülen ölüm bilinci değil, bilinçdışı ölüm içgüdüsüdür; bilinçdışı ölüm içgüdüsü doğayı ve öteki insanları yoksayan eylem olarak dışa dönmüş olan olumsuzluk ya da hiçliktir. Freud bizatihi, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin ardından ölüm içgüdüsü teorisine yaptığı en önemli katkısında, Eros'tan olumlama ve onun içgüdüsel zıddından yoksama çıkarmıştır.[33] Öte yandan, şayet psikanaliz Freud'un yapmadığı birşeyi yapacak ve bir psikanalitik zaman teorisi ortaya atacaksa, Hegel'in yoksama ve zaman bağlantısı öğretisi esastır.

Haz-ilkesi ile Nirvana-ilkesi arasındaki ilişki, insanın tarihi olduğunu çünkü hayvan düzeyinde gerilim ve gerilimden kurtuluş arasındaki dengeli eşitliğin bozulduğu ve huzursuz bir dinamik çabaya yerini bıraktığını akla getirir. Tekrar-zorlantısını incelediğimizde, bastırılmış geçmişe karşı bir içgüdü-belirlenimli saplantı yaratarak ve böylece aynı zamanda geçmişi yeniden ele geçirme çabası olan ileri-hareketli bir diyalektiği harekete geçirerek, bastırmanın tarihsel zamanı yarattığını görürüz. İnsanın tarihselliği konusundaki bu yaklaşımda, can alıcı psikanalitik kavram geçmişe saplanmadır. Yeni yaklaşımımızda ise can alıcı psikanalitik kavram ölümün bastırılmasıdır.

Geçmişe saplanma ile ölümün bastırılması arasında nasıl bir ilişki vardır? Ara terim belli ki şudur: Yaşlanmayı reddetme. Biyolojik düzeyde, organizmalar hayatlarını yaşarlar ve tarihleri yoktur çünkü yaşamak ve ölmek, yani yaşlanmak, onlar için ayrılamaz bir birliktir. Onlar için, Shakespeare'in eşsiz ifadesindeki gibi, olgunluk herşeydir. İnsan düzeyinde, bastırma geçmişteki bebekliğe bilinçdışı bir saplantı üretir; ölme ve yaşamanın içgüdüsel birliği dağılmıştır ve hem yaşam içgüdüsü hem de ölüm içgüdüsü zorla bastırılmıştır. Biyolojik düzeyde, ölüm içgüdüsü, ölüme giden yolu olumlayarak, aynı zamanda hayatın yolunu da olumlar: Olgunluk herşeydir.. İnsan düzeyinde, bastırılmış ölüm içgüdüsü ölümü olumlayarak hayatı olumlayamaz; bastırılmış olan hayat ölümü olumlayamaz ve böyle olduğu için ölümden kaçmalıdır; ölüm yalnızca kendisini her zaman hayatı inkâr eden bir güce, Goethe'nin Mefisto'sunun ruhuna dönüştürerek kendini (ve hayatı) olumlayabilir.

Böylelikle Freud'un, Nirvana-ilkesi, tekrar-zorlantısı ve sadomazoşist karmaşa olarak üç ölüm biçimiyle yaptığı kaçamak son derece anlamlı bir hale gelir. İnsan, biyolojik ölüm ve hayat birliğini çatışan zıtlara ayıran ve sonra da çatışan zıtları bastıran hayvandır. Biyolojik ölüm ve hayat birliğinin parçalanması Nirvana-ilkesini haz-ilkesine, tekrar-zorlantısını bebeksi geçmişe karşı bir saplantı ve ölüm içgüdüsünü olumsuzluğun bir saldırganlık ilkesine dönüştürür. Ve özel olarak insana has olan bu üç niteliğin - haz ilkesi, geçmişe saplanma ve saldırgan olumsuzlama- üçü de karakteristik olarak insani varlık tarzının, tarihsel zamanın özellikleridir.

Freud'un hayat ve ölümün diyalektik bir birliği olarak organik hayat vizyonunun bu izahı günümüzün organizm felsefesindeki yetersizlikler yüzünden yarım kalmıştır. Psikanaliz ölümün organik düzeyde rolü hakkında açık bir düşünce ile başlamak ister. Ama organizmin büyük filozofu Whitehead'in ölüm üzerine ya da ölüm ile hayat ilişkisi üzerine tek satırı yoktur; göründüğü kadarıyla sanki insan bilincinde ölümün bastırılmasına bilinçdışı tanıklık yapmaktadır. Psikanaliz, bundan dolayı, Whitehead'i aşmadan ileri gidemez. Ölüm ile gerçek hayatın özü, bireysellik arasında içkin bir bağlantı olduğu fikrini ortaya atan Whitehead

değil, Hegel'dir: "Genelde sonlu şeylerin doğası, asli varlıkları olarak gelip geçicilik tohumları taşır; doğdukları saat öldükleri saattir."[34] Birey olarak insanın iddia edilen değerli ontolojik eşsizliği ölümsüz bir ruha sahip olmasından değil, ölümlü bir bedene sahip olmasından gelir. Ölüm olmaksızın, der Hegel, bireyler Spinoza'nın ezeli ve ebedi tözü içinde modların statüsüne indirgenir.[35] Whitehead'ın organizması da ölüm olmaksızın, birey olamaz: En basit organik düzeyde, tikel her bir hayvan ya da bitkinin biricikliği ve bireyselliği vardır çünkü o başkasınınkini değil kendi hayatını yaşar- başka bir ifadeyle, çünkü o ölür.

Ölüm ile bireysellik arasındaki içkin bağlantı Freud'un içgüdü teorisindeki imalardan da çıkarılabilir. Yaşam içgüdüsü ile cinselliği özdeşleştirmesi onu türün ölümsüzlüğünü koruyan güçle özdeşleştirir. İma yollu olarak, bundan dolayı, türün tikel üyesinin ölümlü bireyselliğini oluşturan ölüm içgüdüsüdür denebilir. Bundan başka, Freud'un, Eros ve yaşam içgüdüsünün, insan libidosunda ve en alt hücrelerde işlediği gibi, birlik arayışıyla hayatı koruduğu ve zenginleştirdiği teorisi örtük olarak ölüm içgüdüsünün amacının ayrılma olduğu teorisini barındırır; ve açık olarak Freud'un bunaltı teorisi ayrılma krizleri olarak ölüm ve hayatı bir araya getirir.[36] Freud buradan birleşme ya da karşılıklı bağımlılık ile ayrılma ya da bağımsızlık arasındaki bir diyalektik tarafından oluşturulan organik yaşamın yapısal bir analizine ilerliyor. Birleşme ya da karşılıklı bağımlılık ilkesi türlerin ölümsüz hayatını ve bireyin ölümlü hayatını sağlar; ayrılma ya da bağımsızlık ilkesi de bireye bireyselliğini verir ve ölümünü temin eder.

Şayet ölüm hayata bireyselliğini veriyor ve insan ölümü bastıran organizma ise, o halde insan bizzat kendi bireyselliğini bastıran organizmadır. Bu durumda gurur duyduğumuz o aşağı hayvanları dışlayan bir bireysellik bahşedilmiş bir tür olarak insanlık görüşümüz yanlış çıkmaktadır. Çayırdaki leylakların bireyselliği vardır ama bizim yoktur çünkü onların yarın düşünceleri yoktur. Aşağı organizmalar türlerine uygun bir hayat sürerler; bireysellikleri ölümle sona erecek olan tikel bir yaşam içinde türlerinin özünün somut vücut bulmasından ibarettir.

Ama eğer psikanalitik bastırma öğretisinin hiçbir anlamı

yoksa, insan hiçbir zaman türüne uygun ve bedeninde verili bir varlık tarzı ortaya seremez. Bastırma insanın içsel doğasını ve içinde yaşadığı dış dünyasını değiştirme yönünde içgüdüsel zorlantı üretir ve böylelikle insana bir tarih verir ve bireyin yaşamını türün tarihsel arayışına tabi kılar. Tarihi yapan bireyler değil, gruplardır; ve klişe düşkünleri bıktırana kadar insanın doğası gereği toplumsal bir hayvan olduğunu tekrarlar dururlar. Psikanalitik bakış açısında içkin olan şey, insan toplumsallığının marazi olduğu iddiasıdır; yalnızca "ilkel" toplumsallık karşısında "uygar" ya da "ilkel komünizm" karşısında "sınıf toplumu" değil, bildiğimiz bütün insan toplumsallıklarının maraziliğidir söz konusu olan. Freud'un Birincil Baba ve Birincil Kabile formülasyonları (*Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* kitabında) grup oluşumlarındaki maraziliğin yeterli açıklamaları olur ya da olmazlar. Asıl olan toplumsallığın bir hastalık olduğunun klinik telaffuzudur.

Freudcu insan toplumsallığı teşhisindeki esas nokta Roheim tarafından yakalanmıştır: İnsanlar kendilerini bağımsızlıktan, "karanlıkta yalnız kalmaktan, kurtarmak için, ana-babalarının ikamesi olarak kabilelere doluşurlar."[37] Aristo'nun belirttiği gibi, toplum hayat ve daha fazla hayat adına değil, bir kusur yüzünden, ölüm ve ölümden kaçıştan, ayrılma korkusu ve bireysellik korkusu yüzünden kurulmuştur. Böylelikle Freud "kabileden ayrılma ve atılma" korkusunu kastrasyon bunaltısından ve kastrasyon bunaltısını da anneden ayrılma korkusu ve ölüm korkusundan çıkarır.[38] Dolayısıyla, bizatihi kendi ölümsüzlüklerinin dinine sahip olmayan toplumsal grup yoktur ve tarih-yapma her zaman grup-ölümsüzlüğü arayışıdır. Yalnızca bastırılmamış, yaşayacak-ve-ölecek kadar güçlü bir insanlık, Eros'un birlik arayışına ve ölümün ayrılığı barındırmasına izin verebilir.

Bastırılmamış hayvanın kendi doğasını değiştirme yönünde içgüdüsel bir projesi yoktur; şayet başka türden bir hayat bulma yönündeki bilinçdışı bir proje tarafından yönlendirilmeyen, bilinçdışı bir olumsuzluk tarafından yönlendirilmeyen bir hayat bulmak istiyorsa, insanoğlu bastırma ötesine geçmek durumundadır. İnsanın bilinçdışı kendine uygun varlık tarzı arayışı ardından, yani tarihin sonu ardından, insan türünün tikel bireyleri, aşağı organizmaların yaşadıkları gibi, bireysel olarak türün do-

ğasını somutlayan bir hayat sürebilirler. Ancak, bu anlamda, yalnızca bireysel hayat onu yaşayan birey için tatmin edici olabilir. İnsan türünün bireyselliğe ulaşması, bundan dolayı, huzursuz hazilkesinin huzur içindeki Nirvana-ilkesine dönmesi anlamına gelir. Nirvana-ilkesi eksiksiz tatmin sağlayan ve türün tüm özüne somutluk kazandıran bireysel bir hayatı düzenler; bu hayatta ölüm ve hayat aynı anda olumlanır çünkü hayat ve ölüm birlikte bireyselliği oluştururlar, ve olgunluk her şeydir. Böyle düzenlenmiş bireysel bir hayat insandan aşağı bütün organizmaların yaşadığı hayattır. İnsanın da ölmek durumunda olan bir bedeni, bir organizması olduğundan, insanın aynı zamanda bireyselliğe ulaşana kadar ona huzur vermeyecek içgüdüleri vardır.

Genel bastırma koşullarında, hayatın bir düşmanı haline gelmeden ölüm içgüdüsünü olumlamak zordur. Zira, genel bastırma koşullarında, ölüm içgüdüsü kötücül işler. Yaşam içgüdüsüyle diyalektik kaynaşmasında huzursuz olumsuzluğun bir ilkesidir (Goethe'nin Mefisto'su gibi); ama genel bastırma koşullarında hayatın esas olarak tatminsizliğini veri aldığımızda, basit bir ölme arzusunun kollarına düşmek her zaman pusuda bekleyen tehlikedir. Bu yüzden, Schopenhauer ölümü ve Nirvana'yı olumlar gibi görünür, ama hayatı olumlayamadığı için, ölümü olumlaması da sahtedir. Schopenhauer'in *principium individuationis*'e düşmanlığı hayata olduğu kadar ölüme de bir düşmanlıktır; ancak ölümü olumlayan birisi doğumu olumlayabilir, çünkü ölüm ve hayat birdir. Hayat tatmin edici olmadığı sürece, genel bastırma koşullarında ölüm ancak, yaşam içgüdüsünün ulaşmaya çalıştığı gelecekteki bir mükemmellik durumu olarak ölümle hayatın yeniden uzlaşmasını öngörebilecek kadar güçlü yaşam içgüdüsüne sahip olanlar tarafından olumlanabilir. Schopenhauer'in hayatı ya da ölümü olumlamaktaki acizliği onu "insanlar öyle yapılmışlardır ki, nasıl bir dünyaya konulurlarsa konulsunlar mutlu olamazlar" inancına götürmüştür; bundan dolayı ölen bireye söyleyebileceği tek şey, "hiçbir zaman olamayacağı ama olmak için elinden geleni yaptığı şey olmaktan vazgeçti"[39] olacaktır.

Schopenhauer'in aksine, Üstün İnsan imkanını öngördüğü için, Nietzsche hayatı ve dolayısıyla ölümü olumlayabilir: "Mükemmel olan, olgunlaşan herşey, ölmek ister." Nietzsche'nin açıklaması iç-

güdüsel bastırmanın nasıl ölümden kaçış yarattığını, ölümden kaçışın nasıl hem dini ölümsüzlüğün hem de mirasa konu mülkiyet ekonomik kurumunun temelinde yattığını gösterir: "Olgunlaşmamış herşey yaşamak ister. Acı çeken herkes yaşamak ister, olgun ve neşeli olabilir ve özlem duyabilir -daha uzak, daha yüksek, daha parlak olana özlem duyabilir. 'Mirasçılar istiyorum' der, böylece tüm acı çekenler adına konuşur; 'Çocuklar istiyorum, *kendimi* istemiyorum.'"[40] Nietzsche'ye karşı önyargılı olanlar onun "mirasçılar isteme" kavramını John Maynard Keynes'in amaçlılık eleştirisiyle karşılaştırabilir:[41]

> Amaçlılık, eylemlerimiz sonucu ortaya çıkacak uzak gelecekle onların niteliği ya da kendi çevremiz üzerindeki dolaysız etkilerinden daha çok ilgili olduğumuz anlamına gelir. "Amaçlı" insan her zaman, onlar içindeki çıkarlarını tarih içinde ileriye iterek, eylemleri için sahte ve hayali bir ölümsüzlük temin etmeye çalışıyor. Kedisini sevmez ama kedisinin yavrularını sever; aslında, yavruları da değil, yavruların yavrularını ve bu kediler aleminin sonuna kadar ilelebet sürer gider. Onun için reçel bugünün reçeli değil, yarının bir reçel örneği olmadan reçel değildir. Böylece reçeli gelecek içinde durmaksızın ileri iterek, onu ölümsüzlük içinde kaynatma eylemiyle güvenli kılmaya çalışır.

Bastırılmış insanlığın nevrotik zaman saplantısı aksine, Nietzsche tekrarın sonsuzluğunu olumlar: "Gelgelelim neşe, mirasçılar ya da çocuklar istemez -neşe kendini ister, sonsuzluk ister, tekerrür ister, ebediyen aynı olan herşeyi ister."

Bastırılmamış hayat (neşe) demek olan, Nietzsche'nin mükemmeli sonsuzluk ister, ama ölmeyi de ister. Sonsuzluk bundan dolayı insanoğlunun geçmiş ve gelecek nevrotik saplantısından kurtuluşunu öngörmenin bir yoludur; bugünde yaşamanın bir yoludur, ama aynı zamana ölmenin de bir yolu. Dolayısıyla, mezarın ötesinde bir ölümsüzlük vadeden bütün cennetlerin büyük kusuru oralarda ölümün olmamasından gelir; aynı şekilde, böylesi vizyonlar hayatın bastırılması ile olan bağlantılarına ihanet ederler. Varoluşçu teologların iddia ettiği gibi, ölümle ilgili duyulan bunaltının ontolojik bir statüsü yoktur, yalnızca tarihsel statüsü vardır ve insan bedeninin bastırılmasına görecelidir; ölüm korkusu

Rilke'nin bedenlerimizdeki yaşanmamış hatlar dediği şeylerle birlikte ölmekten duyulan korkudur. Hıristiyan inancın vadettiği o mükemmel, yeniden can verilen beden ölmek isteyecektir, çünkü mükemmeldir: "Mükemmel olan herşey ölmek ister." Ölümü kabul etmek büyük güç ister,[42] der Hegel. Hegel'in peşinden giden varoluşçu filozoflar Montaigne'in bilgeliğine geri dönmektedirler: Felsefeyi öğrenmek ölmesini öğrenmektir. Freud'un Eros kavramından yoksun olan bu filozoflar, Eros kavramı olan Freud'un bile yakasını kurtaramadığı bilinçdışı ölme arzusu sergileyebilirler. Herşeye rağmen, onlar ölümle yüzleşerek hayatın sebebine hizmet ediyorlar.

Ölümü kabul edebilecek kadar güçlü bir insan bilincinin oluşturulması felsefe ve psikanalistin -ve sanatın da- elbirliği edebileceği bir görevdir. Ölüm ve hayatı birlikte tutmanın şairin misyonu olduğunu, ve yine "Her kim ki ölümü hakkıyla anlar ve onu kutlarsa, aynı zamanda yaşamı yüceltir"[43] diyen Rilke idi. Ama psikanalistin ısrarla belirtmesi gereken değişmez doğru, ölümün kabulünün, bilinçte hayatla yeniden birleştirilmesinin, felsefe disiplini ya da sanatın ayartmaları ile değil, ancak bastırmanın ortadan kaldırılmasıyla başarılabileceğidir. Kadından doğan ve ölmeye yazgılı insan, bedensel içgüdüleri olan bir bedendir. Yalnızca Eros, yaşam içgüdüsü, bedenin hayatını olumlayabildiği taktirde, ölüm içgüdüsü ölümü olumlayabilir ve ölümü olumlayarak hayatı yüceltebilir.

Ölümün bastırılması ve bireyselliğin bastırılması insan tarihinde bu kadar önemliyse, psikanaliz bireysel hayatlar içinde nevrozun oluşumunda bunların rolünü tayin edebilmelidir. Gelgelelim, Freud, belki de ölümün bastırılması kavramından yoksun olduğundan dolayı, klinik yazılarında (saldırganlık içgüdüsünden ayrı) bir ölüm içgüdüsü ortaya atmamıştır. Ama eğer ölüm bireysellik, bağımsızlık ve ayrılığa hayat bahşeden hayatın bir özelliği ise, ölümün bastırılması a priori olarak bir yanda bağımsızlık ve ayrılıktan kaçış öte yanda bastırılmış içgüdüye zorlama dönüş sergileyen semptomlar üretmelidir. Ancak bağımsızlık ve ayrılık konusunda böylesi bir ikideğerli tutum, Freud'un son dönem klinik yazılarına göre, bütün nevrozların özünde yatar. Bastırma ve nevrozun nihai sebebi bunaltıdır ve bunaltı "koruyan anneden ayrılma

bunaltısı"dır. Nevrotik kişiliğin göstergelerinden biri öteki insanlara bebeksi tarz bağımlılık yönünde hayat boyu süren bir takıntıdır.[44]

Freud, bunaltı ile ölüm içgüdüsü arasında zorunlu bir teorik bağlantı kurmasa bile, bunaltıda egonun korktuğu şeyin "bir yıkılma ya da bir yok olma özelliği taşıdığını" söyler.[45] Bundan dolayı, sanki insana has bunaltı yetisi ölüm ve bireysellik karşısında bir isyan, ya da en azından ölüm ve hayatın organik birliğindeki derin bir rahatsızlığı yansıtır görünmektedir. Ve şayet insanın zaman duyusu ile insanın ölümü ele alışı arasında bir bağlantı varsa, zaman ve bunaltı arasında bir bağlantının varlığından da kuşkulanmak için iyi nedenlerimiz vardır. "Huzursuzluk yoksa zaman da yoktur; zaman bunaltıdan tamamen uzak tepkisiz hayvanlar için varolmaz" diyen Kierkegaard tıpkı bir psikanalist gibi konuşur.[46]

IX. ÖLÜM VE ÇOCUKLUK

Psikanalitik teoriye göre, çocukluk insanlığa yalnızca insan nevrozunu aşma projesini değil, bizatihi nevrozu da ve yalnızca insan doğasının erotik imkanlarını değil, bu erotik imkanların gerçekleşmesini engelleyen kendini yenilgiye uğratan mekanizmaları da armağan eder. Akıl bize çocukluğu gösterir; umut edilen şeylerin özünü yakalamak için çocukluk arzularını değil sadece, hastalıklarımızın nedenini bulmak için çocukluktaki başarısızlıkları da gösterir akıl.

Bebeksi cinsellikteki nevrotik öğe, libidonun bebeksi örgütlenmesi (oral, anal, fallik) adıyla bilinen örgütlenmede odaklanır. Bebeksi cinsellik üzerine ilk bölümlerde Freud'dan hareketle, cinsel enerjinin yetişkinlerdeki nihai yöneliminin (genital

örgütlenme ya da libidonun genitalde yoğunlaşması) insan bedeninin anarşik ve çokbiçimli sapkın olan doğal eğilimleri ile savaş halinde bir tiranlık olduğu teoremine ulaşmıştık. O zaman, genital örgütlenme tiranlığının nasıl kurulduğu sorusunu havada bıraktık. Genital örgütlenme ergenliğin sonucu değil, bebeksi cinselliğin, özel olarak da Oedipus karmaşası ve kastrasyon karmaşasının (normal olarak beş yaşında ortaya çıkar) gelişiminin sonucudur; libidonun genital organlarda yoğunlaşmasını varsayan bebeksi cinselliğin Oedipal safhası öncesinde libidonun anal ve oral bölgelerde yoğunlaştığı erken safhalar vardır. Bundan dolayı, çocukluk takıntılarımızda temellenen çokbiçimli sapkınlık (ya da oyun) ideali yine çocuklukta temellenen bir karşı-eğilimle ölçülmelidir. Psikanalize göre, işte insandaki nevroz kalıbını oluşturan bebeklikteki bu karşı eğilimdir. Nevrozlar bebeklikteki "öneğilim noktaları"na göre, yetişkin nevrotiğin bilinçdışı olarak bebeksi oral, anal ya da genital (Oedipal) tutkular yaratmaya çalışıp çalışmadıklarına göre sınıflandırılır. Karakter türleri de benzer biçimde sınıflanmıştır; ve yüceltmeler olarak görülen tüm kültürel yaratımlar, yetişkin cinselliği değil, bebeksi cinselliğin ve çokbiçimli sapkınlık olarak değil, bebeksi örgütlenmede yoğunlaşmış olarak bebeksi cinselliğin yüceltmeleridir.

İster genital öncesi isterse genital, libidonun bebeksi örgütlenmeleri insan nevrozlarına destek verirler; onlar insan zihnindeki düzensizliklerin bedensel karşılıklarıdır. Freud'un bunları değişmez veriler olarak kabul etmesi ve ortadan kaldırılmalarına bastırmanın ortadan kaldırılması kadar az ihtimal vermesi biraz da karamsarlığının ürünüdür. Şayet, neo-Freudcularla birlikte, bütün bebeksi cinsellik teorilerini bir yana bırakırsak, kuşkusuz ucuz bir iyimserlik elde edebiliriz.[1] Biz başka bir yol öneriyoruz. Freud'un bebeksi cinselliğin safhaları (oral, anal, fallik) teorisi meslek hayatının çok erken dönemlerinde kaleme alınmış ve son dönem teorileri açısından yeniden formüle edilmemişlerdir; ama son dönem teorisindeki gelişmeler tabloyu maddi olarak değiştirmiştir.

Freud, *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme* adlı kitabında, bebeksi cinsellik aşamalarını sadece cinsel içgüdünün olgunlaşma aşamaları, ve dolayısıyla doğal amacı Oedipal proje olan bi-

yolojik bir sürecin aşamaları olarak ele almıştır. Bebeksi cinselliğin bu doğal serpilmesi, Oedipal proje kastrasyon karmaşasına teslim olduğunda dışarıdan gelen rahatsız edici müdahaleye maruz kalmış görünür. Oedipal projenin kastrasyon tehdidiyle yüz yüze kalması, bebeksi cinselliğin talepleriyle gerçeklik ilkesinin ölüm kalım savaşı ve bastırmanın nedeni olarak gösterilir.

Gelgelelim, Freud'un sonraki dönem tartışmalarında, bebeksi cinselliğin çok erken bir aşamadan itibaren, çocukla bağımlı olduğu anne arasındaki ilişkiler tarafından rahatsız edildiği savunulur. Freud kastrasyon tehdidini baba figüründen kaynaklanan birşey olarak görmüştü; şimdi, çocukla baba arasındaki erotik ilişkiyi koparan birşey olarak görmüş olduğu karmaşık aşk ve nefret ikideğerliliklerinin çocuğun, oral safha dediği safha kadar erken bir döneminde, Oedipal öncesi anne dediği annesiyle ilişkilerinde öngörülmüş olduğunu keşfeder.[2] Ama bu durumda bebeksi cinselliğin çok erken aşamalarından itibaren içgüdüsel ikideğerliliğe maruz kaldığı ve bundan dolayı da bu cinselliğin karakteristik tezahürlerinin (oral, anal, fallik) tek başına Eros'un yaratımları değil, Eros'un içgüdüsel uzlaşmaz karşıtlarının da yaratımları olarak görülmesi gerektiği sonucu çıkar. Freud, son dönem yazılarında, bebeksi cinselliğin rahatsız edilmesi konusunda ikinci bir yeni açınım sunar ama bunu, bunaltı kavramı çerçevesinde, içgüdüsel ikideğerli analizi ile tutarlı bir biçimde birleştirmez. Tıpkı şimdi kastrasyon karmaşasını çok erken bir safhaya kadar geri giden bir içgüdüsel ikideğerliliğin tarihindeki zirve olarak görüyorsa, aynı şekilde kastrasyon karmaşasını da doğum travmasına kadar geri giden bebeksi bunaltının tarihindeki zirve olarak görür.

Freud'un, içgüdüsel ikilem ve bunaltı üzerine yeni formülasyonlarının, kendisinin de gördüğü ancak, bana kalırsa, sonuçlarını bütünüyle çıkarmadığı etkisi bastırma teorisini önemli oranda değiştirmek olmuştur. Freud'un kendi sözleriyle, "Bastırmayı üreten bunaltıydı, yoksa daha önceleri inandığım gibi, bunaltıyı üreten bastırma değildi";[3] benzer şekilde bastırmanın nedeni olarak içgüdüsel ikideğerliliği getirir.[4] Eski formül bastırmanın nedeni olarak ne olduğu pek belli olmayan "ger-

çeklik-ilkesi"ni gösteriyordu. Yeni formül bastırmanın nedenini dış dünyadan iç dünyaya taşıdı ve bastırmayı öz olarak kendini-bastırma yaparak, bastırmanın nedenini çocuğun iç dünyasında buldu.

Freud libidonun bebeksi örgütlenmesini içgüdüsel ikideğerlilik ve bunaltı üzerine sonraki formülasyonları ışığında hiçbir zaman yeniden kaleme almadı. Ama eğer, kendi ifade ettiği gibi, bastırma teorisi bütün psikanalizin temel taşıysa,[5] yeni kendini-bastırma nosyonunun üzerinde durmak gerekir. Bastırmanın nedeni olarak bunaltı ve içgüdüsel ikideğerlilik irdelenmelidir. Ve, bir önceki bölümdeki tespitler ışığında, bunaltı ve içgüdüsel ikideğerlilik ölüm içgüdüsüyle ilişkilendirilmelidir. Eğer bunaltı ve içgüdüsel ikideğerlilik bebeksi cinselliğin tamamında geçerliyse, bu durumda libidonun bebeksi örgütlenmesi insandaki ölüm içgüdüsünün maraziliğine maruz kalan bebeksi cinsellik olarak görülmelidir. Ve, Freud'un ifadesiyle, "ego bunaltının", aynı şekilde içgüdüsel ikilemin, "mekanı"[6] ise, libidonun bebeksi örgütlenmesi sırf libidinal örgütlenmeler değil, ego örgütlenmeleridir. Belki bu yüzden cinsel örgütlenmeleri egodaki bunaltının beden üzerindeki etkisi olarak görmeliyiz. Öyleyse, son bölümde gördüğümüz gibi, bunaltı egonun ölümü kabul etmekteki acizliği olduğundan, cinsel örgütlenmeler belki de ölümden kaçan ego tarafından yapılmıştır ve ölebilecek kadar güçlü bir ego tarafından ortadan kaldırılabilir.

Freud bebekteki içgüdüsel ikideğerlilikten bahsederken, aklında olan aşk ve nefrettir; ama, gördüğümüz gibi, Freud'daki ölüm içgüdüsü kendisinin ciddiye aldığından daha ciddiye alınmalı ve sistematik olarak bebeklik analizlerine uygulanmalıdır. İnsanda, birlik ve ayrılık, karşılıklı bağımlılık ve bağımsızlık, tür ve birey arasındaki -kısaca, hayat ve ölüm arasındaki- diyalektik birlik dağılmıştır. Dağılma bebeklikte gerçekleşir ve insan ailesi kurumunun sonucudur. Aile kurumu insan yavrusunun çaresiz bir bağımlılık koşulunda uzun süre tutulması anlamına gelir. Ana-baba ilgisi çocuğa gerçeklik ilkesinin tahakkümünden özgür ayrıcalıklı bir dönem sağlar ve böylece gerçek olmayan bir atmosferde, bebeksi cinselliğin ve haz-ilkesinin erken serpilmesine izin ve imkan verir. Böylelikle, ana-baba ilgisiyle gerçeklikten korunan bebeksi cinsellik -Eros ya da yaşam içgüdüsü- bir aşk ve haz dünyasında narsistik sonsuz yetkinlik düşü kurar.

Ama şayet aile kurumu insan yavrusuna başka hiçbir hayvan türünde olmayan öznel bir özgürlük deneyimi sağlıyorsa, bunu insan yavrusunu başka hiçbir hayvan türünde görülmeyen oranda ana-baba ilgisine nesnel bağımlı koşulda tutarak yapar. Ana-baba ilgisine nesnel bağımlılık çocukta, narsistik kadir-i mutlak düşünün tam zıddı, edilgen ve bağımlı bir sevilme ihtiyacı yaratır. Böylelikle, aile kurumu insan arzusunu iki çelişkili yönde biçimlendirir ve Freud'un ikideğerlilik çatışması adını verdiği şeyi yaratan, bu çelişkinin yarattığı diyalektiktir.

Ancak ailenin kurduğu insan psişesindeki çelişki, önceden tanımlanmış yaşam ve ölüm içgüdüleri arasındaki çelişkidir. Dünyayla sevgi birliği kurma yönündeki öznel düş ve libidonun paralel edilgen sevilme ihtiyacı ile birlikte, nesnel bağımlılık olgusu arasındaki çelişki birlik ve ayrılık, bağımsızlık ve bağımlılık, tür ve birey, yani ölüm ve hayat diyalektiğinde uzlaşmaz karşıtlık anlamına gelir. Uzlaşmaz karşıtlık belli bazı yeni unsurların istilası ile değil, adeta biyolojik düzeyde ahenkli bir birlik oluşturan aynı içgüdülerin anormal bir irileşmesiyle yaratılmıştır. Bütün hayatı oluşturan aynı içgüdüler insan ailesini de yaratırlar. Ailenin çekirdeği ana-baba çocuk ilişkisi, hayatın özü olan karşılıklı bağımlı birliğin yeni bir tarzını oluşturur ve aynı zamanda ölümün özü olan bireysel bağımsızlığın da yeni bir tarzını yaratır. İnsan ailesi daha şiddetli bir aşk tarafından yaratılır ve daha şiddetli bir ölüm yaratır.

Çocuğun aile içindeki konumuyla gelişen kendi psişesindeki çelişkilere tepkisi bunaltıdır; ve bunaltı hem ölümden kaçış hem de bir ölüm deneyimidir. Bebekteki bunaltının, psikanalize göre, doğum anına kadar geri giden uzun bir tarihi vardır. Ölümle hayatın birbirleriyle mücadele etmekte oldukları doğum anında bebeğin bunaltısı daha sonra bunaltının ortaya çıkışında işbirliğine giren sinirsel uyarım ve fiziksel duyum sendromları için model oluşturur. Otto Rank, doğum anındaki travmatik deneyimin nevrozun nedeni olduğunu iddia edecek kadar ileri gitti. Freud, insana has bunaltı ve nevroz yetilerini doğum travmasına değil, ailenin besleyip büyüttüğü çocuğun, ona göre, doğum travması kadar travmatik olan ve bundan dolayı doğum esnasında olduğu kadar biyolojik bakımdan işlevsel olmayan durumlarda da bunaltı sendromu yaratan fiziksel travmalardan muzdarip oluşuna verir.[7]

Bir bebeğin doğumu olduğu kadar bir ceninin de ölümü demek olan saf halde biyolojik doğum, sadece organizmayı ölüme yazgılı kılmayıp aynı zamanda çocuğa biyolojik bireysellik de bahşeden anneden biyolojik ayrılıktır. İsteyip de anneyi bulamama deneyimi olan psişik travmaların prototipi, bir psişik ayrılık deneyimidir ve bunun verdiği bunaltı, Freud'un kendi ifadesiyle, "koruyan anneden ayrılık" bunaltısıdır.[8] Ve en kritik devreye has psişik travma, kastrasyon bunaltısı, Freud'a göre, aynı zamanda anneden ayrılma korkusudur, daha doğrusu çiftleşme eyleminde bir anne ikamesi ile yeniden birleşmenin aracını yitirme korkusudur.[9] Dahası, tüm bu ayrılıklar bir ölüm tehdidi olarak yaşanır; yine Freud'un kendi ifadesiyle, bunaltı esnasında egonun korktuğu şey, "bir yıkılma ya da yokolma özelliği taşır".[10]

Böylelikle, Freud'un bunaltı analizi, Freud bunu böyle hiçbir zaman ifade etmemiş olsa da, bunaltı ile ölüm içgüdüsü arasında yakın ve derin bir bağ olduğunu gösterir. Bunaltı ayrılık, bireysellik ve ölüm deneyimlerine verilen bir karşılıktır. Annenin memelerinde yeni ve yoğun bir birlik, yaşama ve sevme tadan çocuk aynı zamanda yeni ve yoğun bir ayrılık, bireysellik ve ölüm tarzı da tadmış olmalıdır; Freud'un kuru diliyle ifade edersek, bir travma, ego bizzat kendi libidosunun aşırı bir talebiyle yüz yüze gelince oluşur.[11] İnsan ailesinde, Eros'un yeni ve daha üst bir düzeye genişlemesi ölümün de yeni ve daha üst bir düzeye yükselmesini gerektirir. Çocuk anneyi öyle sever ki ondan ayrılığı ölüm olarak duyar. Sonuçta, biyolojik düzeyde ancak bir kere yaşanan doğum ve ölüm insanın psişik düzleminde sürekli yaşanır; çocuk St. Paul ile birlikte "Ben hergün ölürüm" diyebilir.

Ayrılık, bireysellik ve ölümü kabul edememenin bir etkisi ölümü erotikleştirmektir, yani, marazi bir ölme arzusunu, hayatın (ve ayrılığın) başlamadığı doğum öncesi duruma, anne rahmine, bir geri dönme arzusu canlandırmaktır. Freud, kastrasyon karmaşasını anne rahmiyle yeniden birleşme (ona bir ikame bulma) aracını kaybetme korkusu olarak analiz etmiştir. Bunun içerimi yalnızca marazi ya da geri-dönmeci ölüm arzusunun bebeklikteki Oedipal projenin temelinde yatmadığı, bu arzunun aynı zamanda Oedipus karmaşasının yıkımına -aile ve insan bedeninin genital örgütlenmesine- denk düşen yetişkin genital düzenlemelerinin de

altında yattığıdır. Bundan dolayı, Freud'un sıklıkla belirttiği gibi, bir eş seçerken hâlâ annemizi ararız ve genital eylemde "vajina anne rahminin mirasına dönüşür".[12]

Ferenczi, *Thalassa*'da, cinsel ilişkiyi sık sık "rahim içi durumun genital olarak yeniden oluşturulması"nı amaçlayan bir şey olarak analiz etmektedir, ama bunu yaparken bu "geri-dönmeci rahim eğilimi"nin maraziliği hakkında açık değildir ve dolayısıyla, bana göre, tıpkı Freud'un yaptığı gibi, aynı eğilimi gayrımeşru bir biçimde bütün organik hayata yansıtmaktadır.[13] İnsanda her hal ve durumda, libidonun genital bölgede, bebeksi fallik aşamada ve yetişkin genital örgütlenmesinde özellikle yoğunlaşması geri-dönmeci ölüm içgüdüsü tarafından kotarılır ve insanın ölümü, ayrılığı ve bireyselliği kabul etmekteki acizliğinin kalıntısını temsil eder. Aynı makalede Ferenczi, Freud'u geride bırakarak, oral ve anal, bebeksi cinselliğin ne kadar erken safhalarının aynı geri-dönmeci eğilimin tahakkümü altına girdiğini göstermiştir.[14] Bebekliğin erken bir döneminde libidonun ağızda özel yoğunlaşması, emme eyleminin hiper-kataksisi, anneden ayrılığı kabul edememe sonucudur ve rahim içine geri dönüş fantezileriyle desteklenir. Anal safha (daha sonrasının, en fantastik psikanalitik paradoks) anneyle birlik oluşun yeniden tesisi için sihirli bir aygıt olarak dışkının sembolik manipülasyonuyla ilgilidir. Bundan dolayı, bütün genital örgütlenmeler, genital olduğu kadar genital öncesi de, birlikte bunaltı, ölümden kaçış ve ölme arzusu tarafından kuruluyor gibidir; libidonun hayatta ölümle savaş halinde olmaksızın dağıtılması çokbiçimli sapkınlıktır.

Ölümü kabullenememe geri-dönmeci ölüm arzusunu canlandırmakla kalmaz, Eros'u da kirletir ve bebeksi narsizmin projelerine ölümden kaçış yükünü bindirir. İçgüdüsel ikideğerliliğin bir sonucu olarak, çocukluk tarihi, sonunda, çığır açıcı nihai bir mücadele ardından, mağlubiyetle tanışana ve kendi sürekli bozulmasına rıza gösterene kadar, boşuna üstesinden gelmeye çalıştığı giderek genişleyen bir ikilikler serisinin kucağına düşmüş bir organizmanın tarihidir. Bu ikilikler serisinde ölüm içgüdüsünün etkin olumsuzluk ilkesine dönüşme adımlarını izleyebiliriz.

İlk aşama, oral aşama, en önemli etkinliğin annenin me-

mesindeki ağızın erotik etkinliği olan bir aşama değildir sadece, annenin memesini isteme ama bulamamanın yarattığı bunaltının da keşfedildiği aşamadır. Bundan dolayı, Freud, bunun özne nesne ikiliğinin keşfedildiği aşama olduğunu söyler.[15] Çocuğun saf halde haz-egosu hakkındaki göz alıcı projesini, aşk ve haz içinde dünyayla birlik olma düşünü çizdiği aşamadır bu. Ama saf haz-egosunun kuruluşu, dış dünyanın yadsınması ve acı veren ne varsa yadsınan dış dünyaya yansıtılması -yani o dünyanın varlığının inkar edilmesi- biçimini alan ilk bastırmanın faaliyete geçirilmesiyle başarılmıştır.[16] Böylelikle bu ilk olumlama (saf haz-egosu projesi) ilk yoksama ile birlikte gelmiştir. Bu yoksama bastırmanın prototipidir; ama bastırma, Freud'a (ve Hegel'e) göre, aynı zamanda ölüm içgüdüsünün bir tezahürüdür.[17] Bu aşamada, öyleyse, egonun ayrılmayı kabul etmekteki acizliği, ayrılma ve bireysel hayat için çalışan içgüdüsel gücün egoyu gerçeklikten ayıran, gerçekliği inkar eden, gerçekliği bastıran ruhsal bir güce dönüşümü ile sonuçlanır. Ve sonuç, dünyayla sevgi birliği kurma yönündeki narsistik projenin kendini, kendisinin bütün dünyası haline getirme (filozofların düştüğü tekbencilik) yönündeki gerçekdışı proje yükü altına sokmasıdır.

Freud'un ikinci safhası, anal safhada, nesne ile özne ikiliği etkinlik ile edilgenlik ikiliğine dönüştürülür. Bebeksi narsizm bir önceki aşamadan başlayarak kendi bağımlılığını reddetme projesini sürdürür, ama şimdi bağımlılığını eylem alanında, edilgenlik olarak, yaşar ve bundan dolayı, "Gel oyun oynayalım, ben anneyim sen de çocuk" oyununda olduğu gibi, edilgenliğini etkinliğe dönüştürmeyi gözeten başkaldırı eylemiyle bağımsızlığını ilan eder.[18]

Ancak edilgenliği etkinliğe dönüştürmeye duyulan bu saplantılı bağlılık saldırganlıktır. Freud her zaman saldırganlığın bu aşamada doğduğunu kabul eder (bu yüzden de, anal-sadistik adı verir). Edilgenliğin etkinliğe dönüştürülmesiyle, ölüm içgüdüsünün saldırganlık biçiminde dış dünyaya yöneltilmesi adımının bu aşamada atıldığını kabul etmeye hazırdır Freud.[19] Bu noktada Eros, hem anne hem de çocuk olma projesi yoluyla, ölümden kaçarken, zaten bir yoksama ilkesine dönüşmüş olan ölümü bir olumsuz etkinlik ya da saldırı ilkesine dönüştürür. (Be-

beksi egonun gelişimindeki bu aşama anal bölge ile ilişkilidir çünkü, daha sonra göreceğimiz gibi, hem anne hem de çocuk olma projesi gerçeklikte değil hayal aleminde yürütülen bir projedir; fantezilerin bedensel bir dayanaklarının olması gerekir ve kendilerini sihirli, hayali bir biçimde benliğin fantastik bir eşi olarak manipüle edilebilen bedenin bir parçası ile ilişkilendirirler.)

Son olarak fallik ya da Oedipal safhada, etkinlik ve edilgenlik kutupları erkeksilik ve zıddı olan kastrasyon kutuplarına dönüşmüştür.[20] Burada bebeksi narsizm bir önceki aşamadan edilgenlik karşısında başkaldırıyı getirir ama bir anneden doğmuş olma olgusu olarak biyolojik üreme alanında o edilgenliği yaşar. Bundan dolayı, edilgenliğini annesinden bir çocuk sahibi olma, yani, kendisinin babası olma, Oedipal projesi ile etkinliğe dönüştürmeye çalışır. Freud'un kendisi de Oedipus karmaşasının bu yorumuna her zaman bağlı kalmadığından, Freud'dan şöyle bir alıntı yapmakta yarar var: "Bütün içgüdüler, sevgi, şükran, duyumsal, muhalif, iddiacı ve bağımsız olmalar; bütün hepsi *kendinin babası olma* arzusu ile doludur."[21]

Oedipal proje, Freud'un erken dönem formülasyonlarının öne sürdüğü gibi doğal bir anne aşkı değil, daha sonraki formülasyonlardaki gibi ikilem çatışmasının bir ürünü ve bu çatışmayı narsistik şişme ile altetme girişimidir.[22] Oedipal karmaşanın özü Tanrı olma projesidir; Spinoza'nın formülünde, *causa sui*, Sartre'da, *etre-en-soi-pour-soi*.* Aynı şekilde, bu karmaşa ölümden kaçış tarafından saptırılmış bebeksi narsizmi sergiler. Bu aşamada (ve yetişkin genital örgütlenmesinde) erkeksilik etkinlikle eşittir; kendisinin babası olma fantezisi penisle, dolayısıyla narsistik libidonun genital bölgede bir yoğunlaşmasını sağlamakla ilgilidir.[23] Oedipus karmaşasının yokedilmesi ardından bile, yalnızca erkeklerle kadınların cinsel ilişkileri değil, babaların çocuklarla ilişkileri bile sahip olma fantezilerinin yükünden kurtulamaz; babalarının mirasçısı olan oğullar babayı daim kılarlar. Freud'dan yapılan aktarmayla, "Bütün narsist konumun en zayıf olan egonun ölümsüzlüğü noktasında, güvenlik çocukluğa kaçışla sağlanır. Ana-baba aşkı yeniden doğan ana-baba narsizminden başka birşey değildir."[24] Böylelikle, bir kere

* Fr..: Kendi-için-kendinde olmak. (y.h.n.)

daha, genital öncesi ya da genital cinsel örgütlenmenin insan bedeninde Eros'un doğal dağılımına denk düşmediğini görüyoruz: Bu örgütlenmeler tikel bedensel işlevlerin ve bölgelerin bir hiperkateksisini, bir aşırı-yüklenmesini temsil ederler; bu insan narsizminin ölümden kaçıştaki fantezilerinin sebep olduğu bir hiperkataksistir.

Bebeksi cinselliğin bütün sorunları, bebeksi cinsellikle yetişkin davranışı arasındaki bağlantı olan kastrasyon karmaşasıyla bir dönüm noktasına gelir. Freudcu formüle göre, Oedipus karmaşası ve onunla birlikte tüm bebeksi cinsellik kastrasyon karmaşasına teslim olur. Kastrasyon karmaşası yoluyla bebeksi cinsellik normal yetişkin cinselliğine dönüşür; bundan dolayı, kastrasyon karmaşası yetişkin genital cinselliği psikolojisi, genel olarak iki cinsin psikolojisi için anahtardır. Kastrasyon karmaşası, aynı zamanda, normal yetişkin cinsel etkinliğinde ifade bulamayan ve yüceltme yoluyla, kültürü yaratan cinsel enerjinin rezervuarını oluşturur. Ve nihayet, çocuğun ana-babasına duyduğu bağımlı sevgiyi yetişkinin toplumsal, dinsel ve ahlaki otoriteye bağımlı sevgisine dönüştüren mekanizma kastrasyon karmaşasıdır. Genelde, nevroza ne kadar bebeksi cinselliğin bastırılması neden oluyorsa, kastrasyon karmaşası da insan nevrozu için anahtardır.

Psikanalizin bitmiş bir sistem olmaktan ne kadar uzak olduğu hiçbir yerde kastrasyon karmaşası teorisinde olduğundan daha çıplak görünmemektedir. Freud, daha sonraları yaptığı bunaltı, içgüdüsel ikideğerlilik ve Oedipal öncesi anne keşifleri doğrultusunda düzeltmeleri de katarak ama bütünü gözden geçirmeden ve sonrakilerle tutarsızlık gösteren ilk formüllerini terketmeksizin, daha da ileri gitmiştir; ama Freud en azından yeterli bir çözüm bulmadığını biliyordu. Çömezler ordusunun bütün sorunu elinin tersiyle bir kenara itmediğinde yaptığı şey, erken dönem geç dönem ayrımı yapmaksızın Freud'u kamunun haklı olarak dikkate almadığı kapalı bir sistemde toplamaya girişmektir. Yeniden bir formülasyona ihtiyaç vardır; bu Freud'un düşüncesindeki ileri hamleyi dikkate alan bir yeniden formülleştirme olmalıdır.

Sonraki formülasyonlarda tamamen terkedilmeyen ve psi-

kanalizin okul kitaplarını hâlâ içinden çıkılmaz hale sokan, Freud'un erken dönem teorilerinin bir kalıntısı bebeksi cinselliğin fallik aşamasının özünün masturbasyon olduğu ve kastrasyon karmaşasının özünün kastrasyonla cezalandırma yönündeki ana-baba (özellikle baba) tehdidiyle masturbasyonun bastırılması olduğu nosyonudur. Küçük kızın masturbasyon amaçları açısından, kadın klitorisinin erkek penisine göre elverişsiz oluşunu kavraması sonucunda, kadınlardaki penis kıskançlığı (kastrasyon karmaşasından ayrılamaz bir teorem) açıklaması da aynı şekilde burada konuyla ilgilidir.

Psikanalistler bu şekilde konuştukları sürece, eğer ana-babalar sadece masturbasyonu bastırmaktan, en azından kastrasyon tehdidinden geri dururlarsa, çocukların kastrasyon karmaşasından yara almadan büyüyebileceklerine ilişkin çok yaygın yanılgıyı haklı çıkarırlar. Aynı şekilde, yine psikanalitik zihniyetli antropologlar arasında, sanki ana-baba davranışı anal travmanın ve ardından gelen anal karakterin nedeni imiş gibi, doğru bir tuvalet eğitiminin nasıl olacağı araştırması vardır. Bütün bu anlayış Freud'un erken dönem teorisine paralel olarak yapılanmıştır. Bunun temel varsayımları, önce, bastırılan şeyin oto-erotik bedensel organ hazzı olduğu, sonra da bastırmanın dışardan müdahale ettiği doğrultusundadır. Ancak libidonun genitalde yoğunlaşması organ hazzının basit bir tezahürü değildir; bu aynı zamanda ölümden kaçışla çarpıtılmış bebeksi narsizmin geridönmeci fantezileri -yani, Oedipal proje- tarafından oluşturulur.

Bütün bu nosyon bizatihi Freud'un kendi formülü tarafından yerle bir edilmiştir; şöyle ki, "masturbasyon yalnızca karmaşaya (Oedipus) ait olan heyecanın genitalde boşalımıdır."[25] Oedipal proje, gördüğümüz gibi, kendisinin babası olarak ölümü fethetme arayışıdır. Bir parça organ hazzından feragat etmenin böylesi bir travmaya neden olabileceğini ve kastrasyon karmaşasında ortaya atılan böylesi uzun erimli sonuçlar doğurabileceğini sanmak tamamen anlamsızdır; ama kastrasyon karmaşasının darmadağın ettiği şey ölüm sorununa bebeksi çözümdür. Gördüğümüz gibi, aile ölümü kabul etmekten aciz bir çocuk doğurmak durumunda olduğundan, diyebiliriz ki, Oedipal proje kaçınılmaz olarak çocukta kendiliğinden yaratılır ve ana-babaların nasıl dav-

randıklarına bakmaksızın ana-babaya karşı yönelir. Bunun için Freud ailelerin, sertlikle ya da yumuşaklıkla, bebeksi saldırganlığı kışkırtmaktan kaçınmalarının bir yolu olmadığını kabul eder. Bunun için, son derece güzel bir formülde, Freud şunları belirtir: "Gerçekte bir insanın kendi babasını öldürmesi ya da bu işten geri durması çok belirleyici bir mesele değildir; her iki durumda da insan suçluluk duyuyor olmalıdır, çünkü suçluluk ikideğerliliğin çatışmasının, Eros ile yoketme ya da ölüm içgüdüsü arasındaki ezeli mücadelenin ifadesidir."[26]

Aynı şekilde bu, *mutatis mutandis,* anal safhaya da uygulanabilir; paradoksal olarak belirtirsek, çocuklar kendi tuvalet terbiyelerini kendileri öğrenirler. Psikanaliz her zaman Çocuğun İnsanın Babası olduğunu savunmalıdır. Freud, "analitik deneyim bizi çocuğun psikolojik olarak insanın babası olduğu yolundaki bilinen iddianın tamamen doğru olduğuna ikna etmektedir"[27] diye yazmış ama her zaman bu tespitinin arkasında durmamıştır. Yetişkinin tuvalet terbiyesi kazanmasının kökeni bebeklikteki bir öneğilime dayanır. Bebeksi anallik, anal erotizm ya da "dışkıyla oynama"; ana-babanın dıştan gelen tuvalet terbiyesi tarafından kabaca bastırılmış, oyun ve erotik organ hazzı arayışının basit bir tezahürü değildir. Bu, anneyle birlik olmaya dair geri-dönmeci fanteziler ve hem Ben hem de Öteki olmaya dair narsistik fantezilerin anal bölgeyle ilişkilendirilmesini getiren, Eros ve ölümün ikideğerli bir karışımıdır; bundan dolayı, "dışkı ile oynama" dışkıyı yönlendirme ve kontrol altına alma yönündeki kendi içsel dürtüsünü barındırır.

Freud'un erken dönem teorisi yalnızca bastırılanın tek başına Eros (ya da oyun) olduğunu varsaymaz, bastırmanın dışardan, kastrasyon karmaşasında tehditkar babadan, benzer anal travma sırasında tuvalet terbiyesi veren ana-babadan geldiğini de varsayar. Ama Freud'un sonraki dönem teorisindeki eğilim, çocuğun bizzat içindeki bunaltı ve içgüdüsel ikideğerliliklerin kaçınılmaz sonucu, öz olarak kendini-bastırına olarak bir bastırma kavrayışı yönündedir. Yeni bakış açısıyla, kastrasyon karmaşası çocukla anne arasındaki ilişkilerdeki ikideğerliliğin uzun tarihindeki dönüm noktasıdır ve aşk öğesi üzerinde saldırı öğesinin kesin bir

zaferini temsil eder. Bu bakış açısı Freud'un son dönem yazılarından birinde deneme kabilinden ulaştığı bir sonuçtur:

> Çocuğun bu ilk aşk ilişkisinin tek başına ilk olması nedeniyle sönmeye mahkum olduğuna bile inanılabilir, zira bu erken nesne-kateksisleri her zaman son derece ikideğerlidirler; çocuğun yoğun aşkı yanında her zaman mevcut güçlü bir saldırganlık eğilimi vardır, ve bir çocuk bir nesneyi ne kadar tutkuyla severse, hayal kırıklıklarına ve ket vurmalara o kadar duyarlı olacaktır. Sonunda, aşk biriktirilmiş düşmanlığa teslim olmaya mecburdur.[28]

Benzer bir biçimde, Abraham'ın işaret ettiği gibi, tuvalet terbiyesi benzetmesinde, çocuğun dışkıdan iğrenmesi ana-babanın öğretilerini massettiğinden değil içsel nedenlerledir.[29] Anal aşamadaki narsistik projeye (sembolik olarak tutma, hükmetme, dünyaya sahip olma) devam etmeden önce, bebeksi ego bir kere daha oral aşamanın narsistik projesine (sembolik içe-atma, dünyayı yalayıp yutma) döner.

Ama şayet kastrasyon karmaşası içgüdüsel ikideğerliliğin uzun tarihi açısından dönüm noktası ise, çocuğun annesiyle ilişkisinin uzun tarihi açısından da dönüm noktası olmalıdır; ve o zaman da babanın rolü ikincil planda kalmalıdır. Teorisinin sonraki aşamalarında ve kadınların psikolojisi üzerine yaptığı çalışmalarda Freud, Oedipus ve kastrasyon karmaşalarının altında uzanan derin bir tabaka, çekirdeğini Freud'un pre-Oedipal anne dediği şeyle bağlantısının oluşturduğu bir tabaka ortaya çıkarır. Bu keşif, ona göre, Yunan medeniyetinin keşfi ardından Minos-Miken medeniyetinin keşfiyle kıyaslanabilecek kadar şaşırtıcı birşeydir.[30] Oedipal öncesi anne, ailenin biyolojik temeli sonucunda, çocuğun bütün dünyası haline gelmesi gereken annedir.

Bu genel anlamda, kuşkusuz Freud kariyerinin daha başından beri birincil ya da Oedipal öncesi annenin varlığından tamamen haberdardı. Kariyerinin ancak geç bir döneminde keşfettiği şey Oedipus ve kastrasyon karmaşaları analizinin birincil anne nosyonuna bağlanması zorunluluğuydu-, babayla Oedipal ilişkinin anneyle Oedipal ilişkilerin bir altyapısı üzerinde yükselen bir üstyapı olarak kavranması zorunluluğu. Yeni bakış açısı, Oedipus ve

kastrasyon karmaşalarının ilke olarak baba-figürüne herhangi bir gönderme olmaksızın yaratılabileceğini ortaya çıkarır. Küçük kız analizi, annesiyle ilişkilerinin, edilgenliği etkinliğe dönüştürme ilkesi uyarınca, anneden çocuk yapma arzusu yarattığını gösterdi.[31] Freud bu projeye Oedipal öncesi anneden bir çocuk sahibi olma projesi adını verir; ama Oedipal niyet açıktır: Freud bunu Oedipal öncesi diye adlandırarak projenin kız çocuğunun babaya yönelmeden önceki dönemine denk düştüğünü kasteder.

Bundan dolayı, Freud'un kadınlar psikolojisinin bütünleyici bir parçası kız çocuğunun Oedipal projeyi baba-figürüne göndermede bulunmadan kavradığını varsaymaktır. Ve aynı bağlamda, Freud kız çocuklarındaki kastrasyon karmaşasını cinsel farklılaşmanın keşfinin neden olduğu anne karşısında şiddetli bir çekilme, bir kadın olarak, yani annesiyle aynı cinsiyetten biri olarak doğma gerçeği karşısında bir çekilme olarak betimler.[32] Böylelikle, en azından kızlar için, kastrasyon karmaşası anneyle ilişki etrafında döner ve babaya ihtiyacı yoktur; Freudcu kadın psikolojisinde, kız çocuğu babaya ancak kastrasyon karmaşası ardından ve onun bir sonucu olarak yönelir. Ve bundan başka, bütün kastrasyon karmaşası teorisinin (kadınlardaki penis kıskançlığı) varsaydığı erkeksilik için duyulan önceden oluşmuş tercihin Oedipal *causa sui* projesinin bir sürekliliğini temsil ettiği de açığa çıkıyor. Anneye biyolojik bağlılık karşısında duyulan başkaldırı, cinsel farklılaşma gerçeğiyle çarpışması sonucunda, anneye zıt cinsten biri olma arzusuyla yer değiştirmiştir.

Peki, ya erkekler? Bilinen görüşün aksine, Freud'un kadınlar psikolojisi erkekler psikolojisinden daha olgundur, çünkü birincisi tamamen sonraki döneminin ürünüdür. Freud'un bizzat kendisi erkek kastrasyon karmaşasının Oedipus öncesi aşama ışığında kapsamlı bir biçimde yeniden irdelenmesi gereğini kabul etti.[33] Gelgelelim, fiili durumda, Freud'un bizatihi kendi formülasyonlarında yaptığı düzenlemeler ısrarla erkekteki kastrasyon karmaşasının, ilke olarak, bir baba-figürüne gönderme yapmaksızın yaratılabileceği konumuna kaydığını göstermektedir. Bu yöndeki ilk adımını Freud, kastrasyon karmaşasının yarattığı itici gücün babanın iğdiş etme tehdidi değil, kadın cinsinin cinsel organlarının keşfi (kız çocuğu örneğinde, kastrasyon karmaşası cin-

sel farklılık gerçeğinin kabullenilmesine tepkidir) olduğunu gördüğü zaman atılmıştır. İkinci adım da cinsel farklılaşmanın keşfinin, ancak annenin bu ışıkta görülmesiyle travmatik bir kriz haline geldiğini farkettiğinde atılmıştır. Freud, erken dönem yazılarında, kastrasyon karmaşasından erkek ya da kız kardeşle ilişkide cinsel farklılığın anlaşılmasıyla canlanmış birşey olarak bahsetmiştir. Son adım ise kastrasyon karmaşasının özünü iğdiş eden baba imgesi değil, iğdiş edilmiş anne imgesi olarak kavramaktı; Freud'un anlaşılmaz üslubuyla söylersek, annenin bir penisten yoksun genital organlarını algılamak.[34]

Kızlar için olduğu kadar erkekler için de, cinsel farklılık gerçeğiyle yüzleşmek anneye karşı olmayı, anneninkine zıt cinsiyet yönünde bir tercih, bir erkeksilik tercihi haline sokar ki erkeksiliğin zıddı da kastrasyondur. Böylelikle, cinsel farklılık açısından annenin otomatik olarak ve bir baba-figürüne hiçbir gönderme olmaksızın iğdiş edilmiş olarak kavranması hem erkek hem de kız çocuğu anneden uzaklaştırır ve korku, panik ve hor görme yaratır.[35] Freud açık olarak bu korkudan aşağı cins olarak erkeklerin kadınları hor görmesini ve kadınların penis kıskançlığını değil, Freud'un her zaman birincil tabu, temel ahlaki yasa, olarak gördüğü ve her zaman vicdanın ya da süper-egonun ilk oluşumu ile bağlantılı gördüğü ensest korkusunu da çıkarır.

Freud'un bu doğrultuda evriminde bir geçiş aşaması *Ego ve İd* (1923) kitabındaki Oedipus karmaşasının iki uçlu doğasına ilişkin teorisidir; bu teoride Freud süper-egonun kökeni olduğunu öne sürdüğü babaya yönelik tüm ikideğerli ilişkilerin anneye karşı da gelişebileceğini kabul etmektedir.[36] Buradan, kastrasyon karmaşası ve psikanalizin ona atfettiği tüm uzun-erimli sonuçlarının son tahlilde çocuğun anneyle olan ilişkisine dayandığı sonucuna varabiliriz. Ve elbette, kastrasyon karmaşası demek olan, çocuğun anneden cinsel farklılaşması karşısında kendine has tepkisi - "kesilip biçilmiş yaratık korkusu"- bizatihi kendi icadıdır; kendi babası olma fantastik projesinden ayrılamaz bir fantezi dokusudur (ve fantezi olarak, kadın genital organının gerçekten görünüşü ile ancak çok uzaktan ilişkilidir). Bundan dolayı, tıpkı babanızı öldürmüş olup olmamanıza bakılmaksızın kendinizi suçlu hissetmek zorunda olmanız gibi, Freud kastrasyonun gerçekte olup

olmamasının öncelikli bir soru olmadığını söyler; önemli olan çocuğun buna inanıyor olmasıdır.[37]

Oedipal öncesi ya da birincil anneyi keşfetmiş olmasına rağmen, Freud *Grup Psikolojisi ve Egonun Analizi*'nde (1921) ve *Musa ve Tentanrıcılık*'ta(1937) oğullarını iğdiş eden bilimsel Asal Baba miti dediği mite göre döner; ve bu aynı yazılarda bireysel nevrozun oluşumunda filo-genetik ya da arkaik mirasın önemine işaret ettiğinden, bana göre, açıklaması kendi Oedipus karmaşasında bulunan biçimsel bir çelişkiye düşmektedir. Birincil Baba mitinin vardığı yer doğanın değişmez bir gerçeği olarak erkek üstünlüğü ve saldırganlığı tezi (Birincil Baba, bir yandan kültürün nedeniyken, bir yandan da doğa durumudur) ve bu tezin insan ailesinin psikolojisini açıklamakta kullanılmasıdır.

Ama erkek üstünlüğü ve saldırganlığını evrensel olgular olarak alsak bile, soru şudur: Bunlar neden olgu olsunlar? Freudcu antropoloji asıl olarak psikanalizin bir türevi olduğundan, bu antropoloji meşru olarak bizatihi psikanalizdeki bir açığı kapatmakta kullanılamaz. Eğer kanıtın ağırlığı Freudcu antropojiye verilecek olursa, o zaman kastrasyon karmaşasının tamamı Freudcu antropolojiye yöneltilmiş olan tüm saldırılara açık hale gelir. Örneğin, kastrasyon karmaşasının evrensel bir fenomen değil, yalnızca patriyarkal kültürlerde varolan birşey olduğunu ileri sürmek hakkımızdır. Eğer antropolojinin sesi kısılırsa, Freud açıklanması gereken şeyi açıklayamayacaktır.

Çocuğun etkin saldırganlıkla erkek cinsin eşitlemesini babanın ailede saldırgan üstün unsur olduğu yolundaki kaba dışsal olguya gönderme yaparak açıklamak, özellikle açıklanması gereken şeyi veri olarak almaktır. Psikanaliz yetişkin erkek saldırganlığını çocukluktan türetmek durumundadır. Burada ve her yerde, psikanaliz Çocuğun İnsanın Babası olduğu; Birincil Babanın bir zamanlar oğlan çocuğu olduğu ve eğer psikanalizi ilgilendiren birşey varsa, babanın eğilimlerini bu oğlan çocuğuna borçlu olduğu çelişkili konumu almalıdır. Can alıcı bir yöntem sorunu burada işe karışır. Birincil Baba mitiyle Freud psikolojik açıklamayı terkeder ve yarığı kapamak için kaba doğal güç kategorisini işin içine sokar. Doğa durumunda, güç yücedir ve aile, tekelini tehdit ettiklerinde oğullarını iğdiş eden ve kadınları tekeline alan, Birincil Babanın

ellerindeki güç tekeli tarafından oluşturulur.

Freud böylelikle Hegel ve Nietzsche'nin konumuna geri savrulur. Hegel, Efendi ve Kölenin karşıtlığını doğada verili birşey olarak alır; ve Nietzsche, Freud gibi, içselleştirilmiş saldırganlık olarak bir suç açıklaması yaparak, bastırmayı ve devleti kurmak üzere bir "efendi ırk"ın aniden ortaya çıkışından medet umar ve böylelikle saldırganlığın içselleştirilmesine neden olur.[38] Freud'un, saldırganlığın içselleştirilmesini ve aslında insanlığın tamamındaki saldırgan eğilimi aile kurumuna atfederek, Nietzsche ve Hegel'i geride bıraktığı doğrudur; ne devletin ne de Efendi ve Köle karşıtlığının doğada verili olarak alınamayacak olmasına karşın, aile kurumu alınabilir. Freud toplumsal ve doğal kurumların gerçek anlamda içiçe geçtiği bir düzleme kadar iner ve insan ailesine içkin psişik dinamizmin nasıl olup da bütün zamanlarda Efendi ve Köle karşıtlığını ve devlet kurumunu yarattığı sorusunu gündeme getirir. Öte yanda, Freud aile analizine Efendi ve Köle karşıtlığının doğada verili olduğu varsayımını katmıştır. Freud'un despotik babası basitçe ailenin yerini almış ve Hegel ve Nietzsche'nin devlet açısından düşündükleri tahakkümü veri olarak üstlenmiştir.

Freudcu bir antropoloji için uygun başlangıç noktası Oedipal öncesi annedir. Ailede, doğa tarafından verilmiş olan çocuğun anneye bağımlılığıdır. Erkek tahakkümü, yetişkinliğe ve kültüre kastrasyon karmaşasından miras kalmış, ikincil bir oluşum, çocuğun birincil anneye karşı başkaldırısının ürünü olarak kavranmalıdır. Freudcu antropoloji, bundan dolayı, Freud'un babaerkil tektanrıcılık uğraşından uzaklaşmalı; Bachofen'in, Babanın dini temelinde yatan bir alttabaka olarak, Büyük Anne dininin keşfinin - Freud'un Oedipal babanın temelinde yatan Oedipal anne keşfinin antropolojik benzeri, ve Freud'un yaptığı gibi, Yunan medeniyetinin temelinde yatan Minos-Miken uygarlığının keşfiyle kıyaslanabilir- sömürülmesi Jungcu *Schwarmerei*'in* eseridir.

Bu temelden hareket eden bir Freudcu antropoloji aile yapısı, din ve maddi kültür (yüceltme) arasında karşılıklı dinamik ilişkilerin bir teorisi -halihazırda çözümsüz bir dizi sorunu çözmesi

* Alm.: Taassup. (y.h.n.)

gereken bir teori- ile el ele yürümelidir. Bachofen'in (ve Bachofen'in ardından pek yakın dost sayılamayacak Marksistler ve Robert Graves) zannettiği gibi örneğin, anaerkil dinin anaerkil bir aile gerektirdiği hiç de tartışmasız doğru değildir. Psikanalitik teoriye göre, fantezi gerçekliğe öyle kabaca bağlı değildir. Kesin görünen şey, Freud'un hissettiği ve antropologların farketmeye başladıkları gibi, ensest tabusunun arkaik kanbağı sistemlerindeki dinamiğin ana kaynağı olduğu; ensest tabusunun anneye yöneldiği; ve ensest tabusunun sosyolojik olarak, toplumsal örgütlenmenin soyut bir ihtiyacı ile değil, suçluluk psikolojisi ve kastrasyon karmaşası ile açıklanabileceğidir. Antropologların artık severek söyledikleri gibi, ensest tabusunun aile örgütlenmesinin dayanağı olduğunu söylemek yeterli değildir. Freud'a dönmek ve ensest suçluluğunun (Oedipal proje) ensest tabusunu yarattığını söylemek gerekir. Ve eğer ensest tabusu kadınlığı kastrasyon olarak görecek kadar güçlü bir erkeklik tercihi anlamına geliyorsa, babaerki yönünde bir eğilimin aileye içkin olması muhtemel görünüyor.

Temel psikanalitik teoriye göre, kastrasyon karmaşası, insan bedenlerinin kendine has bedensel olmayan etkinlikler (yüceltmeler) tasarlama kapasitesi ve insan benliğinin kendini inkar (süper-ego) kapasitesi oluşturur. Bana göre, bu paradoksların anlamıyla başlayabiliriz, tabii eğer Oedipal projeyi *causa-sui* (kendinin-babası) proje ve bundan dolayı özünde genel olarak ölüm karşısında ve özel olarak anne ile çocuğu ayıran biyolojik ilkeye karşı bir başkaldırı olarak düşünüyorsak. Kastrasyon karmaşası bu proje ile anne ile oğulu ayıran cinsel farklılık gerçeğinin farkedilmesi arasındaki çarpışmanın sonucudur. Bütün sorun şudur: Kastrasyon karmaşası ile çarpıştığında Oedipal projeye ne olur? Freud'da bu noktada garip bir çelişki görülür. Bir yaşam boyu Oedipus karmaşasının Sfenksin sırrına cevap ve bütün nevrozlara ipucu olduğunda ısrar etmesine rağmen, Freud "Oedipus Karmaşasının Geçişi"(1924) adlı makalesinde, kastrasyon karmaşasının Oedipus üzerindeki etkisinin "bastırmadan öte birşey; ideal biçimde gerçekleştiğinde, karmaşanın yokedilmesine ve iptaline eşit" olduğunu belirtir; *Yeni Giriş Dersleri*'nde de "en normal örneklerde" karmaşanın "tamamen yokedildiği"ni tekrarlar.[39]

Freud hiçbir zaman bu formülleri aydınlığa kavuşturmadı ama Oedipus karmaşasının yalnızca nevrotiklerde değil iki cinsin normal psikolojisinde de çok yönlü etkilerini anlatmayı sürdürdü. Görülüyor ki, nihai tutumu Oedipus karmaşasının hem akılda tutulması hem de terkedilmesi yönündedir. Bunu biraz açıklayalım. Yetişkin ölümden kaçışı -tüm dinlerde vadedilen ölümsüzlük, aile birliklerinin ölümsüzlüğü, kültürel yaratımların ölümsüzlüğükendinin babası olma Oedipus projesi daim kılar: Yetişkin yüceltmesi Oedipal projenin devamını sağlar. Öte yanda, anneden farklı cinsiyet olgusuyla yüzleşmek bebeksi Oedipal projenin bedensel-cinsel karakterini tahrip eder. Buradan çıkan sonuç Oedipal projenin maddiliğini kaybetmesidir -Freud'un terminolojinde, cinsellikten arındırmalardır: Bütün yüceltmeler cinsellikten uzaklaştırmalardır. Böylelikle, insan, bedeninden ayrı bir ruh ve anneye organik bağımlılık karşısında başkaldırıyı sürdüren bir süper-organik kültür edinir. Bu ruh ve süper-organik kültür hem Oedipal *causa sui* projenin hem de kastrasyon karmaşasının özü olan biyolojik olgudan duyulan korkunun devamını sağlar.

İnsan bir ruh edinir ama yalnızca bir beden olarak kalır. Bedende ruha denk düşen şey, genital örgütlenme anlamına gelen libidonun genital organlarda yoğunlaşmasıdır. Oedipal ya da fallik safhada, marazi ölüm arzusu ya da ölümden kaçış, libidonun anne ile yeniden birleşme ile ilişkili olarak, genitalde bir yoğunlaşma üretmek için bebeksi narsizm ile kaynaşır ve onu çarpıtır. Kastrasyon karmaşası bedensel gerçekleşme imkanını sona erdirir ama fantezilere son vermez. Freud'un son formülasyonlarından birinde belirttiği gibi, "Tehdidin bir sonucu olarak, masturbasyondan vazgeçmekte ama masturbasyona eşlik eden hayallerinin faaliyetlerinden vazgeçmemektedir... Erken döneme ilişkin bu masturbasyon fantezilerinden türetilenler ve değiştirilmiş ürünleri genelde daha sonraki dönemin egosuna işlerler ve karakterin oluşumunda rol oynarlar."[40]

Böylelikle, Oedipus karmaşası hem hayatta kalır hem de tahrip edilir. Sonuç cinsellikten arındırılmış penis, yani bedensel gerçekleşme imkanından yoksun bırakılmış Oedipal fantezilerin yükünü taşıyan bir penistir. "Oedipus Karmaşasının Geçişi" ma-

kalesinde Freud'un zor anlaşılır bir formülü vardır: "Oedipus karmaşasına ait libidinal eğilimler kısmen cinsellikten arındırılmış ve yüceltilmiş... kısmen amaçlarından uzaklaştırılmış ve tutkulu duygulara dönüştürülmüştür. Bütün süreç, bir yanda, genital organı korur, onu kaybetme tehlikesini savuştururken, öte yanda da, onu parçalar, işlevsiz bırakır."[41] Ve tıpkı genital ve genital öncesi örgütlenmeler bebeksi narsizmin bedenini çarpıttığı gibi, bunlar da egonun çarpıtılmasını temsil ederler. Egonun doğal işlevi, Freud'un *Ego ve İd*'de belirttiği gibi, bütün bedenin duyarlı dış yüzeyi olmaktır; ama *causa sui* fantezilerin yaşamlarını sürdürebilmesi bilinçdışında yapılanmış genitalle, Ferenczi'nin söylediği gibi, total egonun bir minyatürü olan fallusla ilintilidir.[42]

Oedipal projenin kaçınılmaz mirası insan egosu ve insan bedeninin kökten bozulmasıdır. Kastrasyon karmaşası nihai olarak çocuğun bedeninin annenin bedeninden ayrılmasına destek verir ama bunu travmatik olarak gerçekleştirir, öyle ki Eros ve Ölümün hakiki bir sentezi olan bireyselliğe asla ulaşılamaz. Hâlâ *causa sui* projenin yükü altında ezilen insan narsisizmi hâlâ gerçekdışı bir bağımsızlık peşindedir ve bu yüzden da marazi bir biçimde kabuğuna çekilmiştir. Kastrasyon karmaşası, bebeksi narsizmin üstesinden gelmeye çalıştığı ben ve öteki ikiliğine mutlak olarak yerleşiklik kazandırır. Çocuk kendini sevmekle ötekini sevmek arasında bir tercih yapmak zorundadır: Freud'a göre, oğlan çocuğunun ben-aşkı ya da narsisizmi onu annesinden uzaklaştırır.[43] Ama böylesine sevilen benlik hilelidir: ben-aşkı ana-baba aşkıyla yer değiştirir ama, Freud'a göre, ancak egonun ana-baba ile çocuk arasında parçalanması pahasına.[44] Süperegonun kuruluşu yoluyla, ana-baba içselleştirilir ve insan nihayet kendi babası olmayı başarır ama kendi çocuğu olma ve egosunu bebeksi olarak koruma pahasına.

Aynı zaman zarfında, *causa sui* projeden ayrı düşünülemeyen insan saldırganlığı benzer şekilde içselleştirilmiştir; bu içselleştirme yalnızca ana-baba ile çocuk arasındaki savaşın devamını sağlamak durumunda olan süper-ego ile ego arasındaki karşılıklı çatışmada değil aynı zamanda, bastırma demek olan ve Oedipal projenin cinsellikten arındırılmasını sağlayan, beden ile ego arasındaki genel savaşta gerçekleştirilir. Zaten inkar ilkesine

çevrilmiş olan marazi ölüm içgüdüsü kastrasyon karmaşası ardından bir kendini inkar ve kendi bedenini inkar ilkesine açılır. Kabuğuna çekilmiş Eros ve kabuğuna çekilmiş saldırganlık "özerk benlik"i ya da insan türünde bireysellik için geçerli şeyi oluşturur. Roheim şöyle yazmaktadır: "Bireyselleşme süreci doğal olarak anneye yönelik düşmanca eğilimler tarafından ve bu eğilimler temelinde tesis edilmiştir...Gelgelelim, tam da farklılaşmaya başlangıç noktası oluşturan ikili-birlik matriksi nedeniyle, bu saldırılar ardından suçluluk, telafi ya da yeniden özdeşleşme ve sonra yine yenilenmiş bir saldırı gelir."[45]

Bir kere daha, görülüyor ki, psikanalizin en yakın müttefikleri dinsel gelenekler içindedir. İnsan bireyselliği konusunda aynı sert yargıya ilk günah doktrini varmıştır. Teologlar arasında psikanalize en yakın duran Boehme, birincil günahın bencillik olduğu öğretisi, ya da bir anne-ilkesi olarak kavranan totallikten bağımsız olma yönünde nafile bir proje geliştirmiştir; bunu da Freud'u destekler nitelikteki ifadeleriyle yapmıştır:

> Her kim benlikten içeri girer ve onun (kendi içinde) yaşam-biçiminin temelini arar, hikmetin sırrına eremez ve bir keyfiliğe kapılır; o hemcinsleri için ölme ve ölüm duygusu uyandırmaktan başka birşey yapamaz. Yalan söyler ve Tanrının İradesiyle birlikteliği reddeder ve yerine benliği koyar, öyle ki birlikten uzaklaşarak bir benlik arzusuna kapılır. Şayet herşeyin onu varettiğini ve annesi olduğunu bilmiş olsaydı ve şayet annesinin özünü kendine saklamayıp genele yaysaydı, o zaman açgözlülük, kıskançlık, didişme ve kötü niyet ortaya çıkmayacaktı.[46]

Boehme'ye göre, bu benliğe kapılma, Adem'in günahı, sonsuzluktan zamana bir düşmedir ve dolayısıyla insan tarihinin başlangıcıdır; bu aynı zamanda Adem'in oyun oynamayı bırakıp çalışmaya başlama anıdır. Freudcu terminolojiye göre, kastrasyon karmaşası bebeksi cinselliği bastırır ve yüceltmeyi hizmete sokar.

Psikanalizin özel katkısı dinsel ve felsefi sorunları somut insan bedenindeki köklerine kadar izlemektir. Kastrasyon karmaşası teorisindeki merkezi çelişki, cinsel farklılık olgusuyla yüzleşmenin çocukta üretilmekte ve yetişkinin bilinçdışına iğdiş edilmiş cins olarak kadın imgesini miras bırakmasıdır. Tehditkar babayı teorik

tablodan silmenin avantajlarından biri, erkeklerin psikolojisi için kastrasyon karmaşasını, aynı zamanda kadınlarda penis kıskançlığı gibi çok sert bir muhalefet ile karşılaşması muhtemel teoremi kabul etmeksizin savunmanın yolu olmadığını göstermesidir. Eleştirmenler Freud'u erkek üstünlüğü ile ilgili ondokuzuncu yüzyıl nosyonlarını kaçınılmaz ve doğal olarak kabul etmekle suçlamakta ve kadınların doğaları ve biyolojileri bakımından aşağı cins olduğunu içeren herhangi bir imadan korkmaktadırlar. Freud'un bazı kereler erkeğin toplumsal tahakkümünü doğa tarafından ebedi ve ezeli olarak verilmiş kabul ederek ve bazı kereler de penis kıskançlığını klitorisin penise biyolojik organik aşağılığından türetmeye çalışarak meseleyi karıştırdığı doğrudur. Erkek tahakkümü varsayımı penis kıskançlığının mutlak ya da evrensel değil, sadece erkeğin toplumsal tahakkümüne kadının başkaldırısı olduğu anlamına gelir; öte yandan, klitorisle penisin kıyaslanması kadınların aşağılığını mutlaklaştırır ve biyolojik temele oturtur.

Freud'un toplumsal ve biyolojik determinizm arasında inandırıcılıktan yoksun gidip gelmesi, eğer Freud'u (eleştirmenleri değil) birincil anne kavramına ve insan ailesinde bir insan yavrusu olmanın kaçınılmaz ve evrensel sonuçlarına kadar izlersek, sorun olmaktan çıkar. Erkeklerde kastrasyon karmaşasının ve kadınlarda penis kıskançlığının kökeni ne toplumda ne de biyolojide, bebeksi cinselliğin gizli projelerindedir. Yeni-Freudcu eleştirmenler, bir yandan, "Freud'un temel yaklaşımı babaerkildir" derken, öte yandan da "iki cins arasındaki psişik farklılıkları anatomik farklılıkların sonuçları olarak açıklıyor"[47] diye yazmaktadırlar. Ama Freudcu paradoksun gerçek anlamı, toplumsal düzene ve anatomik olguya rağmen, iki cinsin de ölümsüz arzusunun aynı olmasında yatmaktadır. Kadınlardaki penis kıskançlığı, erkeklerdeki fallik egoya denk düşen, kadınlardaki *causa sui* projenin kalıntısıdır. İnsanlık ve kültür ölümden ne kadar kaçış halindeyse, penis fantezileri, erkeklerin olduğu kadar, kadınların da erotik, ailevi ve toplumsal yaşamını o kadar karıştıracaktır.

Hem kadınlardaki penis kıskançlığının hem de erkeklerdeki kastrasyon karmaşasının temelinde yatan şey iki cinsin de bilinçdışında, Freud'un çocukluğun biseksüelliği adını verdiği, hem

toplumsal düzen hem de anatomik olguların çıplak çelişkilerine ölümsüz sadakatleridir. Kastrasyon karmaşasından önceki bebeksi cinsellik, sırf bebeksi olduğundan, cinsel olarak farklılaşmamış durumdadır; ve bebeksilik yapısı iki cins için de aynı olduğundan, libidonun iki cins için temel talepleri de aynıdır.[48] Bundan dolayı, Freud'un daha sonraki tutumu bizatihi Oedipal projenin biseksüel karakterini vurgulamak olmuştur:

> Yakından bakıldığında, genelde bütünlüklü Oedipus karmaşasının iki yönlü, olumlu ve olumsuz ve biseksüelliğin çocuklardaki mevcudiyetine uygun olduğunu görürüz; yani, bir oğlan çocuğu yalnızca babasına karşı ikircimli bir tavır ve annesine yönelik tutkulu bir nesne-ilişkisi geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda bir kız çocuğu gibi davranır ve babasına karşı tutkulu bir kadınsı tavır ve annesine karşı paralel bir düşmanlık ve kıskançlık sergiler.[49]

Bundan dolayı, çocukluğun ve bilinçdışının ölçütlerine vurulmasıyla erkeksi saldırganlık ve kadınsı edilgenlik olarak genital örgütlenme ve insan ailesinde önceden varsayılmış olan, yetişkin libidosunun cinsel farklılaşması cinsel bütünselliğin bir kaybıdır; bu yüzden cinsel farklılaşmaya korkuyla bakılır. İki cinste de, der Freud, karşı cinse ait tavır bastırılmaktan kurtulamaz. İki cins de, bilinçdışı bastırmayı kabul etmez ve çocukluktaki biseksüelliği yeniden kazanmak ister. Kadındaki penis kıskançlığına paralel olarak, erkeklerde "başka erkeklere karşı edilgen ve kadınsı tavırlar karşısında bir mücadele" vardır.[50] Son klinik makalesinde Freud, libido ile gerçeklik arasındaki nevrotik çatışmanın en derin ve en inatçı nedeni olarak cinsel farklılığın bu temel inkarına işaret etmektedir:[51] Ve, Freud'un biyolojik bir taban olarak genital örgütlenme görüşünden çıkan sonuca göre, nevroz tedavi edilemez.

Genital örgütlenmenin henüz ölebilecek kadar güçlü olmayan egonun bir örgütlenmesi olduğunu kabul etsek bile, libido ile tarihin kaydettiği tüm kültür biçimleri arasındaki çatışma olduğu yerde durur. Zira, eğer insanoğlu bilinçdışında, cinsel farklılığa ve genital örgütlenmeye karşı hep isyan halindeyse, genital örgütlenme ve kastrasyon karmaşası insan ailesinin bilinen tüm bi-

çimlerinin psiko-somatik tabanını oluşturmaktadır. İnsanın erotik istekleriyle aile kurumu arasında köklü bir çatışma öngören psikanaliz bir kere daha dinsel gelenekle bağlantı kurmaktadır. Mistik teologların kılı kırk yararak irdelemeyi sevdikleri İncil metnine göre, aynı zamanda çok ilkel halkların mitlerine göre;[52] cennette kimse evli değildir ve evlendirilmez; ve buna rağmen cennette herkes ilk defa gerçek aşkı tadar.

En derin düzeyde, bilinçdışının androjen ve hermafrodit* idealleri insan bedeninin nevrozu demek olan ikiliklerin üstesinden gelme ve Eros ile ölüm içgüdüsünü nihai olarak yeniden birleştirme arzusunu yansıtır. Erkeksilik-kadınsılık ikiliği yalnızca etkinlik ve edilgenlik ikiliğinin genital terimlerle ifadesidir; ve etkinlik ile edilgenlik birbiriyle savaş halindeki Eros ve Ölümün istikrarsız kaynaşmalarını temsil eder. Böylelikle, Freud erkeksiliği saldırganlık ve kadınsılığı mazoşizmle özdeşleştirir.[53] Freud'un erken dönem yazılarında, Oedipus karmaşasındaki çift-cinsiyetli (bisexual) eğilimi keşfetmeden önce ve yine erken dönemdeki, aşkın, öz olarak sahiplenmeci ("nesne-seçimi") olduğu nosyonuna uygun olarak, libido öz olarak etkin ve erkeksi görülmüştür. Sonraki yazılarında ise libido özünde çift-cinsiyetli, "amaçları, yani tatmin tarzları, hem etkin hem de edilgen olsa bile, tek bir libido"[54] olarak görülür. Ama etkinlik ve edilgenlik aynı zamanda ölüm içgüdüsünün türevleridir. Böylece Eros kendi içinde kendi içgüdüsel zıddı ile yeniden birleşme imkanını da barındırır ve bu amaç yönünde çaba sarfeder. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*'de, insanoğlunun orijinal olarak çift-cinsiyetli bir yaratığın ikiye bölünmesiyle oluşması mitinden, Eros'un daha geniş bir birleşme arayışı esnasında kayıp bir birincil birlik koşulunun yeniden tesis edilmesi peşinde olabileceğini önermekte yararlanmıştır.[55] Ama kökten ayrı bir çift olarak içgüdüler görüşüyle, bu birincil birliği ancak bazı ayrılıkçı güçlerin müdahalesiyle parçalanmadan önce bütün yaşamın birincil bir çorbası olarak tahayyül edebilirdi. Daha diyalektik bir bakış açısından, Erosun yeniden tesis etmek istediği birincil birlik kendi zıddıyla, ölüm içgüdüsüyle, birliğidir.

Freud'un birincil androjen ve hermafrodit mitini işleyişinin or-

* Androjen ve Hermafrodit: Çift eşeyli ve aynı zamanda hem erkek hem dişi olan canlı varlık. (ç.n.)

taya çıkardığı gibi, insan düşüncesi tarihindeki bir fenomen olarak yorumlandığında, psikanaliz yalnızca mistisizmin rüyalarının bir yorumudur. Batıda, kabalacı mistisizm Yaratılış I:27'yi -"Tanrı insanı kendi suretinden yarattı...erkek ve kadın olarak yarattı onları"- Tanrının ve ilk günah öncesi mükemmel insanın androjen doğasını ima ederek yorumlamaktadır.[56] Bu nosyon kabalacılıktan Boehme'nin Hıristiyan mistisizmine geçer; burada Paulus'un Galatyalılara 3:28 mektubundaki mistisizmi -"Kadın ve erkek olmayacak; Mesih İsa'da hep bir olacaksınız."[57] ile kaynaşmıştır. Boehme'yi ya da Boehme'nin bu yönünü gözardı eden sonraki Protestanlar, Berdyaev'in yazdığı gibi, sadece kafalarını kuma sokarlar:

> Tek başına antropolojik bir metafiziğin temeli olabilecek büyük antropolojik mit androjen hakkındaki mittir...Onun fikrine, Tanrının onu kavrayışına göre, insan tam, erkeksi kadınsı varlık, aynı anda güneş sistemine ve dünyaya ait, logoik ve kozmiktir...İlk günah herşeyden önce iki cinsiyete bölünme ve androjenin, yani tamam bir varlık olarak insanın Düşüşü ile ilgilidir.[58]

Doğuda, Taoist mistisizm, Needham'ın gösterdiği gibi, androjen benliğin yeniden kazanılmasına çabalar. Tao Te Ching'in meşhur metinlerinden biri şöyle söyler:

> Erkeği bilen ama kadın olana da sadık kalan
> Yeryüzündeki herşeyi içine alan bir koyaktır
> (Oradan) sonsuz erdem asla sızmaz.
> Bu bebekliğe dönmektir.[59]

Psikanaliz kadar, şiir de mistik geleneğin modern mirası olduğundan, hermafrodit ideal, örneğin Rilke'nin mesajının merkezindedir. *Genç Bir Şaire Mektuplar*'da şöyle yazar: "Ve belki de cinsler birbirleriyle sandığımızdan daha çok ilişkilidirler ve dünyanın o büyük canlanışı belki de bundan ibarettir, yani, bütün sahte duygular ve nefretlerden kurtulmuş kadın ve erkekler birbirlerini zıtlar olarak değil, erkek ve kız kardeşler, komşular olarak görecekler ve *insan* olarak bir araya geleceklerdir." Ama cinsler arası ilişki sorunundan daha önemli olan cinslerin benlikte

yeniden birleştirilmesi sorunudur. Sanatçı olarak Rilke'de, arkadaşı Lou Andreas Salome'ye göre, "iki cins bir varlıkta birleşir". Ve Rilke, kendisini bir sanatçı olarak mükemmelleştirmesi için Tanrıya yalvarırken, kendisini bir hermafrodit yapması için de yalvarır:

Mach Einen herrlich, Herr, mach Einen gross,
bau seinem Leben einen schönen Schooss,
und seine Scham errchte wie ein Tor
in einem blonden Wald von jungen Haaren.[60*]

* Alm.: Birini gösterişli kıll Bayım, birini büyüt.
Yaşamına güzel bir fidan dik,
Ve utancını genç saçlardan sarışın bir ormandaki
Kale gibi yükselt. (ç.n.)

Dördüncü Bölüm

Yüceltme

Psikanaliz ile insan kültürü bilimi arasındaki bağlantıyı yüceltme kavramı sağlar. Eğer psikanaliz doğruysa, gerçekte antropologların kültür dedikleri şey yüceltmelerden ibarettir. Freud sadece "yüksek zihinsel işlemleri, bilimsel, sanatsal, ideolojik faaliyetleri" değil o kadar yüksek olmayan ama çok temel olan kültürel çalışma faaliyetini de cinsel enerjinin yüceltmeleri olarak görür. Tikel bir kültürün birey üyelerini, bir birliğe bağlayan duygusal bağların da bireysel ve toplumsal karakter yapıları kadar yüceltmenin etkisi oldukları söylenebilir. Ama buna rağman yüceltme teorisi açık olmaktan uzaktır. Bu stratejik kavram psikanalizle toplum arasındaki ilişkideki tüm belirsizlikleri yansıtır.

X. YÜCELTMENİN BELİRSİZLİKLERİ

Eğer psikanaliz doğruysa, insan kültürüne karşı tutumumuzu kökünden değiştirmemiz gerekir. Yüceltme kavramı, hepsi de yüksek kültürel etkinliklerle aşağı bedensel bölgeler, yetişkin "rasyonel" işlemlerle bebeksi akıldışı ilkörnekler, "saf" zihinsel yapılarla cinsellik arasında bir bağın varlığını öne çıkaran, son derece acımasız paradokslar içerir.[1] Aksine, eğer psikanalitik yüceltme teorisi reddedilirse, psikanalizin kültür bilimine katacağı pek birşey yoktur. Bundan dolayı, yüceltme kavramını terkeden yeni-Freudcular kolaylıkla ortodoks antropoloji içinde massedilmektedirler: Onların artık söyleyecek şaşırtıcı ya da paradoksal birşeyleri yoktur. Klasik ifadesini Kroeber'in "Süperorganik" üzerine denemesinde bulan ortodoks antropoloji kendi

konusunu, doğa ile kültür (biyolojik ve kültürel evrim, hayvan ve insan düzlemleri) ve birey ile toplum arasında mutlak bir ayrım yaparak saptar.[2] Psikanalizin tüm sorunu da bu gizemli ikili karşıtların kabulünü reddetmektir. Yüceltme kavramı öz olarak, psikanalizin insandaki hayvanı keşfetme ve bedenle ruh arasındaki savaşı sona erdirme genel çabasının bir parçası olarak, organikle süper-organik ilişkisini kurma çabasıdır.

Hayvan-insan bir hayvan olmaktan çıkıp Kroeber'in süper-organik dediği yeni bir etkinlik düzenine geçerse, insan bedenine ne olur? Kendi başına, yüceltme kavramı yalnızca eski sorunu -organikle süper-organiğin ilişkisini-, bebeksi cinsellik kavramını işin içine sokarak, yeni bir biçimde dile getirir; ve böylece yeni sorunlar doğurur. Psikanaliz bir yanda bebeksi cinselliğin özellikleri ile kültürün özellikleri arasındaki ampirik a posteriori* bağıntılar (örneğin anal erotizm ile para aşkı arasındaki bağıntı), öte yandan da ortaya atılan bağlantının anlaşılır kılınması için teorik müzakere ile birlikte ilerlemek zorunda kalmıştır. A posteriori bağıntılar bol miktarda birikmiş ama teorik sorun çözümsüz kalmıştır. Bilgeliğin (psikanalitik okul kitaplarında olmayan) başlangıcı, Freud'un yaptığı gibi, teorik zorluğu tanımaktır. Para aşkının bir yüceltme olduğu paradoksunu iddia ettiği makalesinde Freud kendi şaşkınlığını da itiraf eder: "Bu ilişkinin içkin zorunluluğu, doğal olarak benim için bile açık değildir." Son dönem yazılarından birinde, bir gün psikanalizin yüceltmeyi anlayacağı umudunu dile getirmiştir. Kültür üzerine son makalesinde, "maneviyatta ilerleme" (yani yüksek yüceltme) dürtüsünü ortaya çıkaran ve sorunu yanıtsız bırakan uzun bir bölüm vardır.[3]

Freud yüceltmenin kolay anlaşılır tanımlarını vermez ama irdelendiğinde bunlar açıklayıcı olmaktan çok betimleyicidirler. Yüceltme içgüdünün hem amacını hem de nesnesini değiştirir, öyle ki "orijinal olarak cinsel bir içgüdü dediğimiz şey artık cinsel değil, yüksek bir toplumsal ya da etik değer taşıyan belli bazı başarılar elde etmiştir"; Freud, bilimsel saygınlığıyla, hemen ekler: "Bu farklı özellikler henüz bütünlüklü bir tablo oluşturmazlar".[4] Freud, burada ve başka yerde, yüceltmenin bir yanda cinsel içgüdünün amaçlarının cinsellikten arındırılması öte yandan da top-

* Lat.: Deneye bağlı. (ç.n.)

lumsallaşması ile ilgili olduğunu vurgular. Ama cinsellikten arındırma ve toplumsallaşmanın nasıl meydana geldiği, hatta bu terimlerin ne ifade ettiği açık değildir. Bebeksi cinsellik ile kültür bağlantısı varsayılır, açıklanmaz. Kültür yanından soruna saldıran Freud, kültürün yaşamasının bebeksi cinselliğin yüceltilmesine bağlı olduğunu öne sürer:

> Uygarlık, varolma mücadelesinin baskısı altında, ilkel dürtülerin verdiği zevklerden vazgeçilmesiyle kurulmaktadır ve bu büyük oranda, ardı arkasına cemaate katılan her birey içgüdüsel hazlarından ortak iyilik için vazgeçmeyi sürdürdükçe, yeniden yaratılır. Cinsel olanı böylece yararlanılan içgüdüsel güçler arasında en önemli olanıdır; bu yolla yüceltilmişlerdir yani, enerjileri cinsel amaçlardan saparak, artık cinsel olmayan ama toplumsal bakımdan daha değerli olan başka hedeflere yönelmişlerdir.[5]

Bu formülleştirme yüceltme kavramının yalnızca beden ile ruhu değil, bireyle toplumu da ilişkilendirme yönünde bir çaba olduğunu gösterir ama yine çözmediği sorunlar ortaya çıkarır. Eğer yüceltmeler toplum tarafından bireye dayatılıyorsa, bu durumda yüceltme bastırmanın sonucudur. Başka pasajlarda Freud durumun bu kadar basit olup olmadığından emin değildir: "Bazen, bizi tam tatminden alıkoyan ve başka yönlere zorlayanın yalnızca kültürün baskısı değil bizatihi işlevin doğasından gelen birşeyler olduğunu sezeriz."[6] Ve birçok başka pasajda, yüceltmeyi "çıkış yolu" olarak sunar: "Yüceltme bir çıkış yoludur, öyle bir yol ki onun sayesinde egonun istekleri bastırmaksızın karşılanabilir."[7] Hatta yüceltmeyi düşman bir gerçekliğin dayattığı hazzın feda edilmesi olarak değil, düşman bir gerçeklikten kazanılan istikrarlı bir haz kaynağı olarak betimler: "Görev, şu halde, içgüdüsel hedefleri, dış dünya tarafından ketlenemiyecekleri yönlere çevirmektir. İçgüdülerin yüceltilmesi bu işte yardım elini uzatır."[8]

Bu değişik pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla Freud bazı kereler iki tür yüceltme ayrımına gitmektedir. Bastırmacı olmayan yüceltme, bilim ve sanat gibi, "yüksek" zihinsel çalışmalarda örnek bulur ve yalnızca elit kesime özgüdür. Öte yanda ise, kitleler "tembel ve akılsızdır, içgüdüsel feragat aşkı yoktur onlarda" ve kol emeğinin zorunlu yüceltilmesine mecbur edilmelidirler.[9] Şayet

bu formülasyonlardaki sosyolojik naifliği ya da önyargıları bir kenara bırakırsak, elimizde kafa ve kol emeği ayrımı ve ayrıca kol emeğinin özel bir anlamda bastırmacı olduğu önermesi kalır. Ancak bu önerme kendi içinde çelişkilidir ve bizzat Freud'un başka satırlarındaki düşünceleriyle çelişmektedir. Bir pasajda Freud, ilkel insanın "adeta, onu cinsel etkinliklerinin eşit bir ikamesi gibi alarak, işini kabullenir" derken, başka bir pasajda modern toplumda çalışmanın, "özgür bir tercih konusu olduğu, yani yüceltme yoluyla mevcut eğilimlerin oluşagelmesini mümkün kıldığı zaman", belli koşullarda libidinal tatminin bir kaynağı olabileceğini ortaya atar.[10]

Ve aksine, en üst türden yüceltmeler söz konusu olduğunda, örneğin Leonardo da Vinci'nin entelektüel merakı, Freud bastırma ile yüceltme arasındaki ilişkiyi son derece belirsiz bir biçimde formüle eder. Cinsellikten arındırılmış entelektüel merak ile çocukluktaki cinsel merakı ilişkilendiren Freud, bunun üç farklı biçimde düzenlenmiş olabileceğini söyler: (1) Genel bir entelektüel engellenme ve merak yokluğu sonucu, basitçe bastırılmış olabilir; (2) bastırılmış cinsel araştırma itkisi, entelektüel araştırmanın mecburi olduğu sonucu ile cinselleştirilen entelektüel araştırma yer değiştirebilir; (3) mükemmel yüceltme vardır. Ama dürüstlüğü, Freud'u güya saf haldeki entelektüel merakta bile belli bir cinsel bastırma olduğunu; entelektüel araştırmanın kısmen zorlamalı olduğunu ve bizatihi cinsel temalardan kaçınmanın libidoyu yüceltme yönünde çarpıtan bastırmanın bir kanıtı olduğunu kabule mecbur bırakır.[11] Leonardo da Vinci konusundaki makale Freud'un yüceltme üzerine yaptığı en derin çalışmadır ve bunun sonucu, en üst yüceltmelerin, onlara muktedir olan birkaç kişi için bile, gerçekte bastırmadan bir "çıkış" olmadığıdır.

Freud'un bir "çıkış yolu", içgüdülerin egonun tatmin edildiği gibi tatmin edilmesinin bir yolu olarak yüceltme nosyonu, yüceltme ile terapi arasındaki yakın ilişkiyi gösterir. Eğer cinselliğin bastırılması nevrozun nedeni ise, insanın nevroza alternatif olarak sahip olduğu şey nedir? Psikanalitik terapinin bastırmayı çözdüğü ve o zamana kadar bastırılmış cinsel enerjiyi hastanın egosunun denetimine soktuğu düşünülür. Ama hastanın egosu şimdi bilinçli denetimine sokulan kendi cinselliği ile ne yapacaktır?

Bu sorunu net olarak kavrayan Wilhelm Reich, terapinin sonucunun gerçek dünyada yalnızca daha erotik bir davranış tarzı olabileceğini görmüştür. Ancak Reich açısından, sorun kültürün bastırdığı cinselliğin normal yetişkin genital cinselliği olduğu varsayımı ile basite indirgenmiş ve çarpıtılmıştı. Ve Reich normal yetişkin cinselliğinin olduğu haliyle kültürün varoluşu için zorunlu olmayıp, yalnızca babaerkil tahakküme dayalı belli bazı kültürlere gerektiğini savunduğundan, çıkan sonuç, bastırmanın ortadan kaldırılmasının olduğu haliyle kültürü değil, yalnızca babaerkil tahakkümü tehdit edeceğidir.[12]

Freud, modern uygarlığın normal yetişkin genital cinselliği bastırdığı konusunda Reich'a katılır: "Günümüz uygar yaşamında iki insan arasında basit bir doğal aşka artık yer yoktur."[13] Ve Freud, toplumun gereğinden fazla içgüdüsel feragat talep ettiği konusunda da Reich'a katılır: "Psikanaliz...içgüdülerin bastırıldığı katı disiplinin gevşetilmesi gerektiğini savunur."[14] Ancak Freud'un Reich'tan ayrıldığı yer, babaerkil tahakküm ile bağlantılı bu artık-bastırmadan (Marcuse'ün terimi)[15] oldukça farklı, genelde bütün kültürlerin bastırmayla ilgili olup olmadıkları sorunudur.

Sorunun can alıcı noktası normal yetişkin genital cinselliğinin bastırılması değil, genital öncesi bebeksi sapkın cinsellikle nasıl bir ilişki içinde olunduğudur. Reich açısından, bir yanda, eğer tam genitallik sağlanırsa, genital öncesi aşamalar basitçe kaybolur; ve, öte yanda, bütün yüceltme nosyonu gündemden kalkar, yerini bastırılmamış yaşam güçlerinin doğal tezahürleri olarak belirsiz bir "çalışma" ve "bilgi" öğretisi alır.[16] Ama şayet bebeksi cinsellik teorisi terkedilmemişse, babaerkil tahakkümün ortadan kaldırılması, ya da hatta genital cinsellik üzerindeki kısıtlamaların ortadan kaldırılması sorunu çözmeyecektir. Aslında Freud her zaman psikanalitik terapinin başlıca amaçlarından birinin bastırmaların yerine yüceltmelerin geçirilmesi olduğunu düşünür;[17] ve terapiyle ilgili karamsarlığı yüceltmede tam tatmin bulma imkanı konusundaki karamsar değerlendirmesi ile uyum içindedir. İlk başta, libidonun tamamının yüceltilemeyeceğini söyler.[18] İkinci olarak, insanlar içinde yalnızca küçük bir azınlık geniş yüceltme kapasitesine sahiptir.[19] Ve nihayet, içkin doğaları yüzünden, yüceltmeler "gerçekten tam tatmin sağlama kapasitesine" sahip değildir.[20] Yüceltmeler, Leonardo çalışmasının gösterdiği gibi,

aslında bastırmanın lanetinden kurtulamazlar. Ve sonraki döneme ait ölüm içgüdüsü doktrini daha derin bir eleştiri getirir: Bütün yüceltmelere içkin olan cinsellikten arınma cinsel içgüdünün eseri olamaz, ölümün zorunlu bir unsurunu bedenin yaşamına bulaştırır, ve bundan dolayı yaşam içgüdüsünü hiçbir zaman tatmin edemez.[21]

Yüceltme kavramının psikanalitik teoride karanlıkta kalmasının nedeni Freud'un çözemediği insan ve kültür uzlaşmazlığını gözler önüne sermesidir. Reich, terapiyle ilgili vaatlerini yerine getirecekse, psikanalizin toplumsal bir dönüşümü öngörmesi gerektiğini iddia etmekte haklıydı. Reich toplumsal dönüşümü yetişkin genital cinselliğin özgürleşmesi ile sınırlı görerek yanlışa düşüyordu. Terapinin gerektirdiği görev çok daha fazladır; ne kadar fazla olduğu ancak yüceltme sorunuyla kararlı bir biçimde yüzleşilerek kestirilebilir. Genel soruna ilişkin bir çözümü olmayan ve eskiden nasılsa yine öyle olan bu dünyada yaşamak zorunda olan hastalarla ilgilenen bir terapist olarak Freud'un yapabileceği tek şey yüceltme tavsiye etmekti. Ve yüceltmenin sınırlılıklarına gözlerini kapayamadığından, ego ile id arasındaki savaşın devamını öngörebiliyordu ancak; ve bundan dolayı, psikanalitik olarak yeniden kurulmuş egonun bile, kayıtsız özdenetim ve kayıtsız feragat biçiminde, içgüdüsel bastırma işlevini sürdürmesini sağlaması gerekiyordu. Ama eski moda bastırmanın başarısızlığa uğradığı yerde, Freud'un taktığı isimle, "ego-uyumlu kontrollerin" başarılı olabileceğine inanmak için psikanalitik bir neden yoktur, olamaz da; ya da, Freud'un başka bir pasajda yazdıklarına baktığımızda, uygar davranış için seküler itkiler dinsel itkiler başarısızlığa uğradığında başarılı olacaktır.[22] İnsanla kültür arasındaki çürütücü uzlaşmazlık olduğu gibi kalır.

Rasyonelite sorunu, terapi sorunuyla yakından bağlantılı ve aynı zamanda yüceltme teorisiyle de ilgilidir. Zira, nasıl yüceltme bastırmayla belirsiz bir ilişki içindeyse, nevrozla da eşit oranda belirsiz bir ilişki içindedir. Bu sorun *Totem ve Tabu*'nun en meşhur formülasyonlarından birinde ortaya konmuştur:[23]

> Nevrozlar bir yanda sanat, din ve felsefe ile çarpıcı ve geniş kapsamlı mutabakat noktaları sergiler. Ama öte yanda sanki bunların çarpıtmalarıymış gibi bir görüntü verirler. Bir histeri vakasının bir sanat

eserinin bir karikatürü olduğu, bir takıntı nevrozunun dinin bir karikatürü olduğu ve bir paranoyak sanrının felsefi bir sistemin bir karikatürü olduğu savunulabilir.

Freud kişi olarak en çok din ile nevroz arasındaki ilişkinin gelişimiyle ilgilenmiş olsa da, tutarlı olacaksak, psikanalizin bütün yüceltme ve nevroz -genelde kültür ve nevroz- arasındaki kapsamlı bir bağlantı varsaydığını söylememiz gerekir:[24]

> Konu üzerine azıcık düşünen birisi rüyalar alemini ve sinir hastalıklarını, bunun zihnin yaşamı olduğu gibi bir görüşe indirgemenin mümkün olmadığını görecektir. Eğer bu görüşün bir gerçek payı varsa eşit olarak normal ruhsal olgulara uygulanabilmelidir ve insan ruhunun en yüce yaratımları bile patolojide bulunan faktörlerle - bastırmayla, bilinçdışına hükmetme çabalarıyla ve ilkel içgüdüleri tatmin etme imkanlarıyla- bariz bir ilişkiye girmiş olmalıdır.

Nevrozla kültür arasında bir ayrım varsa şayet, nedir? Bu formülasyonlarda Freud ikisini eşitlememiştir. Freud bunlar arasında üç ayrım yapar: Kültürel bir oluşumda, köken olarak cinsel olsa da, etkinlik cinsellikten arındırılır, toplumsallaştırılır ve çalışma biçiminde gerçekliğe yöneltilir; bir nevrozda, etkinlik yeniden cinselleştirilir, toplumsallıktan çekilir ve gerçeklikten bir kaçış halini alır.[25] Cinsellikten arındırmanın ölçütü belirsiz olmakla birlikte, öteki ikisi -toplumsallaşma ve gerçeklik referansı- psikanalizin benimsediği yararlı bir kılavuzdur. Roheim şöyle söyler: "Bir nevrozla bir yüceltme arasındaki fark, bariz olarak fenomenin toplumsal yönünde yatar. Bir nevroz yalıtır; bir yüceltme birleştirir. Bir yüceltmede yeni birşey yaratılır -bir ev, ya da bir cemaat, ya da bir alet- ve o şey bir grup içinde ya da bir grubun faydalanması için yaratılır."[26]

Ama Nevrozla kültür arasında çizilen bu kaba ve keskin ayrım Freud'un öteki düşünceleriyle zayıflatıldı. Freud her zaman iki amaç, bireysel terapi ile genel teori arasında parçalanmıştır. Toplumsal emek sürecindeki etkinliğin bütünselliğini ölçüt olarak alıp nevrozla kültürü ayırmak bireysel terapinin hareket noktasını benimsemektir. Nevrotik bir birey toplumda oynadığı faydalı bir role yabancılaşmasıyla ayrılır ve bireysel terapinin işlevi bireyi

topluma yeniden kazandırmaktır. Bireysel terapi kültür-bağlıdır ve düsturu düzeltmektir. Ama kültürel etkinlikler bireysel nevrozlardan toplumsal karakterleri ile ayrılabilirler bile olsa, buradan toplumsal olarak bütünlüklü tüm etkinliklerin nevrotik-olmayan etkinlikler oldukları sonucuna varamayız. Zira teorisyen olarak Freud bireysel terapide uygulanan haliyle "normal" ve "nevrotik" ayrımının teorik olarak geçersiz olduğunu kabul ediyordu;[27] ve toplumsal eleştirmen olarak böylesi evrensel kültürel yüceltmelerin irrasyonelliğini kilise, ordu ve devlete bağlılık olarak psikanalize tabi tutmayı sürdürdü.[28]

Böylelikle Freud "uygarlığın birçok sistemi ya da çağları, belki de bütün insanlık, uygarlaştırıcı eğilimlerin baskısı altında 'nevrotik' oldular" noktasına gelmiştir.[29] Kendisiyle çelişme sonucuna yol açsa da, ustanın yolundan vazgeçmeyen Roheim, bundan dolayı, "nevroz ve uygarlığın yapısal ve kökten özdeşliğini" savunur.[30] Ve Freud'un bireysel nevrozdan ayrı olarak evrensel ya da toplumsal kavramı içinde, bu ikisi öylesine yakından ilişkilidir ki, toplumsal nevrozlara katılım bireyi bizatihi kendi özel nevrozunu yaratma zorunluluğundan kurtarır; inanan kimse "evrensel nevrozu kabul etmekle, kişisel bir nevroz oluşturma görevinden muaf tutulur."[31]

Hâlâ yüceltme psikanaliz ile kültür analizi arasında bir bağlantı olarak durmaktadır. Yeni-Freudcuların psikanalizi bir toplumsal bilim olarak formüle etme isteklerine sempatiyle bakabilirsiniz; Freud'un belirsizliklerini görüp, yüceltme kavramını terkedebilirsiniz de. Ama yüceltme kavramı insan ruhunu (ve yaratımlarını) insan bedenine bağlamak için vazgeçilmez önem taşır. Yeni-Freudcular, bu kavramı terkederek, bedeni terkettiler ve sonra da kaçınılmaz olarak özerk manevi kavramlara ve Batı kültüründe geleneksel olan ve Freud'un kafa tuttuğu normlara dönmek zorunda kaldılar. Yüceltme kavramı toplumsal fenomenleri tıbbi ve bilimsel terimlerle, patolojik olarak, kavramamızı sağlar. Yeni-Freudcular bedene gözlerini kapadıklarında, toplumun bilimsel eleştirisini terkederler ve ya toplumsal düzeltmeler telkin ederler ya da "demokratik kişilik", "kendini-gerçekleştiren kişilik" benzeri şeyler adına kendi özel önyargılarının ardına düşerler.

XI. HASTA YATAĞI VE KÜLTÜR

Yalnızca kültürde libido için çıkış yolları bulmak zorunda olduğundan değil, aynı zamanda, terapiyi meydana getiren bilinçdışının bilince çıkışının bizatihi libidinal bir fenomen ve dolayısıyla da kültürel bir fenomen anlamına gelmesi yüzünden, psikanalitik terapi teorisi bir kültür teorisi olmak zorundadır. Psikanaliz, doğası gereği aşikar ve tartışmasız iyi olan birşey olarak geleneksel bilinç nosyonunu savunduğu sürece, terapiyle ilgili amaçlarını formüle etmede hiçbir zorlukla karşılaşmaz – "bilinçdışını bilince çıkarmak" ya da "İdin olduğu yerde ego da olacaktır."[1] Sorun, kendi libido teorisine göre bilinçdışını bilinçli kılma sürecini açıklaması, yani, bizatihi psikanalizin psikanalitik bir teorisi istendiğinde başlar.

Psikanaliz, terapi durumunda aktarım fenomeniyle bilincin libidinal özelliklerini göz önünde bulundurmak durumunda kaldı. Bilinçdışını bilince çıkarma yoluyla yapılan terapinin ancak hastanın, bastırılmış aşk ve nefret duygularını somut analistin şahsına yönelterek dışa vurmak suretiyle, bizatihi analiz esnasında bastırılmış içgüdüsel yaşamını yeniden canlandırması koşuluyla başarılabileceği ortaya çıktı. Bu olgunun teorik içerimleri iki yönlüdür ve Freud iki yönün de tamamen farkındadır. Önce, gerçek hayatta yineleme bilinçdışı ile bilinç arasında bağlantının yeniden kurulabilmesinin önkoşuludur: "Bastırma sürecinin bu gözden geçirilmesi bastırmaya yol açmış bulunan süreçlerin bellekteki izlerinden ancak kısmi olarak etkilenebilirler. İşin can alıcı bölümü, doktorla girilen ilişkide, 'aktarım' esnasında, önceki dönemin bu çatışkılarının yeni basımlarını yaratarak yerine getirilir."[2] İkinci olarak, bilinçdışının bilince çıkması libidinal bir süreç, doktorun somut kişiliğine yönelik bir aşk edimidir: "Bu mücadelenin sonucunu belirleyecek olan hastanın entelektüel içgörüsü değildir çünkü böyle bir şeyi başaracak ne yeterli gücü ne de yeterli özgürlüğü vardır. Mücadelenin sonucunu yalnızca doktorla ilişkisi belirleyecektir. Aktarımı olumlu işaretler verdiği sürece, doktoru yetkinlik zırhına büründürür ve kendisi onun bulgularına ve görüşlerine inanca dönüşür... İnanç bizatihi kendi kökeninin tarihini tekrarlar; o aşkın bir türevidir ve her şeyden önce kanıt gerektirmez."[3]

Şayet psikanalitik bilinç bastırılmış geçmişin yeniden canlandırılmasını önvarsayıyorsa ve kendisi de gerçek dünyada yeni bir aşk nesnesi edinmeye bağımlı bir aşk edimiyse, o zaman terapi sırasında hastanın uzandığı klasik kanepede klasik terapi hedeflerini yakalama imkanı açıklanamaz birşey haline gelir. Zira, herşeyden önce, eğer bellekte kalanlar yinelemeye bağlıysa, zorunlu olarak yineleme imkanlarını sınırlayan terapi hatırlama imkanlarını ve dolayısıyla da terapi imkanlarını sınırlar.[4] İkinci olarak, analitik terapide doktora duyulan aşkın rolü, analitik terapiyle erken döneme has hipnotik telkin yoluyla terapi arasında ya da bu anlamda her ikisiyle insanlık kadar eski şamanist şeytan kovma dini teknikleri arasında gerçek bir ayrımın olup olmadığını kuşkulu hale getirir. Freud'un kendisi inancın sözkonusu olduğunu ve

analistin baba figürünün *numen*'ini miras aldığını söyler.

Freud, psikanalizde aktarımın "yapay olarak elde edilmiş yeni bir nevroz" olarak görülmesi gerektiği ve terapinin aktarımın bitişi ve hastanın vesayetten kurtulmasıyla sona erdiği ilkesi getirerek, bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır.[5] Ama sağduyunun söylediği ve Freud'un da kabul ettiği gibi, aktarım bütünüyle sona ermez.[6] Bunun en iyi kanıtı doktorların kendisi, psikanalitik hareket içindeki kan davaları ve sadakat gösterileridir. Klein'la girdiği bir polemikte Glover baklayı ağzından çıkarır: "Eğitim analizi esnasında geliştirilen aktarımlar ve karşı-aktarımlar aday kişide eğitmen analistin teorilerinin sağlamlığına duygusal bir bağlılık doğuracaktır. Bunun anlamı, şimdilerde eğitilen çok sayıda adayın gelecek yirmi yılda kendilerini yetiştirecekleri ve Kleinci reçetelerin propagandasını yapacaklarıdır."[7]

Bundan dolayı, eğer aktarım "eski çatışkıların yeni basımı"ysa, terapi yalnızca bilinci değil, değişen davranışta açığa çıkan bir iç değişimi de kapsamalıdır.[8] Ancak ne tür bir değişim sağaltım olarak görülebilir? Tedaviyle ilgilenen şarlatanlar kayıtsız bir biçimde iyileşme gerçekliğe göre "düzelme" ile eşitleyebilirler; ama, gerçekliğin eleştirmeni olan Freud için, burada bir sorun vardır.

Bu pratik açmazlarla yüzyüze gelen Freud, geç döneminde, aktarımı kısıtlayarak terapistin rolünü kısıtlamaya yönelmiştir. Freud, örtük bir biçimde, psikanalitik bilincin yeniden-canlandırmayı önvarsaydığı önermesini geri çekmiş ve yerine analizin işlevinin şimdiki zamanda yineleme yerine bellekte kalanları ("tarihsel doğru") koymak olduğu anlayışını getirmiştir: "Analiz işi için hastalıklı deneyimlerin geçmişe ait olması idealdir, çünkü ego o deneyimlere belli bir uzaklıkta durabilir."[9] Başka bir ifadeyle, geçmişin tarih bilinci artık tarihin şimdiki zamanda değiştirilmesine bağlı kılınamaz, ancak onun bir ikamesi olabilir. Freud, böylelikle sadece imkanlarını akla getiren değil aynı zamanda onu terapi olarak -yani, pratik olarak- tavsiye eden, pratikten kopuk haldeki geleneksel saf teori nosyonuna döner. Geleneksel saf bilinç teorisine geri dönmüştür Freud, çünkü yinelemeden ve aktarım durumunda gerçek boşalımdan sakınmak istemektedir. Bundan hareketle, içgüdülerin üzerinde bir bilince

sığınması gerekir: "Doktorla hasta, akılla içgüdüsel güçler, tanımayla dışlama çabası arasındaki bu mücadele, neredeyse tamamen aktarım-tezahürleri üzerinde verilen bir mücadeledir."[10] Bu yüzden, son çalışmasında, Freud terapinin "hastanın içgüdülere bağlı kaba yaşamın üzerine çıkabilme kapasitesine" bağlı olduğunu söyler.[11]

Böylelikle, inkar eden çok sayıda kişiye rağmen, Freud bir *Weltanschauung*'a destek sağlamaktan geri durmamış, aslında hayatın sorunlarına kendi kişişel çözümünü -saf aklın hayatını- getirmiştir. Geleneksel zihin-beden ikiliğine bu dönüş kuşkusuz temel psikanalitik teoriyle tutarlı değildir. Bu, libidonun dış dünyada nesneler aradığı temel teoremi ile tutarsızdır, öyle ki dış dünyada nesnelerin kaybının (narsistik çekilme) bütün psikonörotik rahatsızlıkların genel bir önşartı olduğu söylenebilir. Bu, bilincin kendi başına içgüdülerin bir yaratımı olduğu, onlarla dış dünya arasında aracılık yaptığı ve dış dünyada içgüdüsel tatmin aradığı teoremiyle çelişir.

Terapi teorisi, özellikle de aktarım, psikanalitik bir bilgi teorisine, en azından psikanalitik bilgiye ihtiyaç duyar. Eğer yeniden canlandırmanın bastırılmış bilinçdışının bilince kazanılmasının bir önkoşulu olduğu görüşünü muhafaza edersek, bilinçle bastırılmış bilinçdışı arasında doğrudan bir iletişim kanalının yokluğunu ve bunun sonucu olarak da, bastırılmış bilinçdışı enerjilerinin bilinç onları algılayamadan önce dış dünyaya gitmeleri gerektiğini varsaymamız gerekir. Şayet bastırılmış bir bilinçdışının varoluşu hipotezi bilincin dış dünyaya yönletilmiş olduğu sağduyu varsayımı ile birlikte düşünülürse, bu sonuç bir biçimde mantıklıdır. Ve aslında Freud bu öğretiyi *Ego ve İd* kitabında açıkça dile getirmiştir. Bilinci dış dünyaya en yakın işleyen ayrı bir sistem biçiminde, ruhsal aygıtın yüzeyi olarak tanımlayan Freud "'bilinçdışını bilince çıkarmak'tan bahsederken ne kastediyoruz?" diye sorar. Bilinçdışı fikirlerin içten doğrudan bilince ilerleme ihtimalini dışarda bırakır ve "bilince çıkmayı gözeterek içerden doğan herşeyin kendisini dışsal algılara dönüştürmesi gerekir" çözümüne yönelir. Ve sonuç olarak, bu varsayımla, yalnızca bu varsayımla, psikanalizin ve bilgisinin "her bilginin dış algıda kökeni vardır teoremi" ile bağ-

daşabileceğini söyler.[12]

Öyleyse bilinçdışı nasıl oluyor da, bilince çıkmak için "kendisini bir dış algıya dönüştürebiliyor"? Eğer bu teorem aktarım olgusu ışığında yorumlanırsa, bastırılmış dürtülerin önce dış dünyada gerçek nesneler bulmaları ve doğaları özne için açık hale gelmeden o gerçek nesnelere bağlanmaları gerektiği sonucuna varırız. Daha kabaca söylersek, aşk (ya da nefret) edimi bastırılmış aşk (ya da nefret) bilgisine eşlik etmelidir. Tüm aktarım konusunda kuşku taşıyan, Freud kendi teoremini, bizim yaptığımız gibi, bilinçdışının bilince çıkmak için aktarım ışığında, kendisini dış algılara dönüştürmesi gerektiği şeklinde yorumlamamıştır. Söylediği bilinçdışının sözcüklerle, "ona karşılık gelen sözel imgelerle", bağlantılandırılarak bilince çıkarıldığıdır; bu sözel imgeler dış algıların bellekteki izleridir; analiz çalışması bilinçle bilinçdışı arasındaki bağlar olarak iş gören bu tür sözel imgeler sağlar.[13] Bu karışık laf kalabalığı kabaca özetlenirse, konuşmanın iyileştirici olduğu, en azından konuşmanın bilinçdışını bilince çıkardığını söyleyebiliriz. Saf teorinin hayatı yaşanmaya değer kıldığına inanan bir insan ve bir terapist olarak Freud'un sözün - kendi ifadesiyle, tanrı Logos'un-[14] gücünü yüceltme nedenleri anlaşılır olmakla birlikte, yine Freud'un yardımıyla, sözcüklerin böyle bir güçlerinin olmadığını göstermek kolaydır.

Sözcüklerle terapi nosyonu, bildik yollarla değil ancak aktarım da içinde olmak üzere, özel analiz işlemleri yoluyla "bilince çıkabilen, bastırılmış dinamik bilinçdışı"nın kendine has doğasını haklı göstermez.[15] Bilinçdışındaki fikirlerin "bellekteki izlerin kateksisleri" oldukları düşünüldüğünde, bahsi geçen anılar sözcüklerin çağrışımlarıyla canlandırılabilecek bildik türden anı hiç değildir.[16] Bu anılar id'deki birincil sürece ait değildir, ve asla bilinçte değildir; dolayısıyla asla "unutulamazlar".

Gelecek bölümde açıklığa kavuşacağı üzere, bastırılmış dinamik bilinçdışının muhtevası olarak Freud'un keşfettiği bebeksi cinsel yaşam gerçek değil fantezi bir cinsel yaşamdır. Histerik hastaların (psikanalitik olarak onarılan) anılarının sahte olduğu ve "histerik semptomların fantezilerden değil, somut olaylardan çıktığı"[17] sonucunu çıkarmak zorunda kalması Freud'un meslek hayatında bir dönüm noktasıydı. Bu "bellek izleri" asla "unu-

tulmazlar", çünkü asla yaşanmamış olduklarına ilişkin iyi ve yeterli kanıt vardır. Böylesi anılar, "onlara karşılık gelen sözel imgeler ile bağlantıya girerek" değil, ancak bir canlandırma sonucu olarak bilinçli hale gelebilirler. Freud'dan bir alıntı yaparsak: "Burada hastanın neyin unutulduğuna ve bastırıldığına ilişkin hiçbir şey *hatırlamadığını*, ancak onu *eylem* içinde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Hasta onu belleğinde değil davranışında yeniden üretir; onu *tekrar eder*, elbette tekrar ettiğini bilmeden."[18]

Sözcüklerin araya sokulmasıyla bilinçdışını bilince çıkarma nosyonu Freud'un başka bir yerde sözcükler hakkında söyledikleriyle de bağdaşmaz. "Bilinçdışı" adlı makalesinde, şizofrenideki belli bazı konuşma bozukluklarından hareket eden Freud, "*sözcüğün fikri* (sözel fikir) ile *şeyin fikri* (somut fikir)"[19] arasında bir ayrım yapar. Ve "bilinçli fikir hem somut fikri hem de ona karşılık gelen sözel fikri barındırır" tespitinde bulunur. Eğer bu formülü bilinçdışını bilince çıkarma sorununa uygularsak, sözcüklerin yeterli olmadıkları hemen ortaya çıkar. "Şey"e ihtiyaç duyulur; ama bu "şey" nedir? Freud, onun bir tür bellek izi olarak bilinçdışında bulunduğunu söyler; ama hepsinden önce de onun enerjik bir dış dünyaya ulaşma isteği olduğunu vurgular: "Bilinçdışı sistemi şeyi -nesnelerin kateksisini, ilk ve hakiki nesne kateksisini- içinde barındırır." Freud'a orijinal kalkış noktasını temin eden şizofrenideki konuşma bozuklukları, sözcüklere sahip olmanın tek başına yeterli olmadığını gösterir, zira şizofreninin ayrıksı özelliği tam da "nesnelere karşılık gelen sözcüklerin fikirlerinin kateksisi muhafaza edilirken, nesne kateksislerinden vazgeçilmesi"nde yatar. Sözcük-bilinci burada iyileşme olarak, hakiki bilinç olarak değil, iyileşmeye ya da hakiki bilince açılan karantina odası da olan hastalığın bir yoğunlaşması olarak takdim edilmiştir:

> Sözel fikir kateksisi bastırma ediminin parçası değildir, klinik şizofreni tablosuna çok bariz olarak hakim olan düzelme ya da iyileşmenin ilk adımlarını temsil eder. Bu çabalar kayıp nesnelerin yeniden elde edilmesine yöneliktir ve bu amaca ulaşmak için nesneye giden yolun ona karşılık gelen nesneden geçmesi gerektiği pekâla söylenebilir; öyleyse bu çabalar, yine de, şeyler yerine sözcüklerle yetinmek zorunda kalırlar.[20]

Sözcükler, Freud'a göre, kayıp şeylere giderken uğranılan konaklama yeridir; ve sözcükler insan kültürünü oluşturan bir tür simgeler dizisinin bir türüdür sadece. "Şizofrenler olmasaydı kültürler de olmayacaktı", der LaBarre.[21] Freud'un sözcük-bilinci analizi yalnızca nevroz olarak dili değil, aynı zamanda nevroz olarak kültürü ve bir "ikame-tatmin", gerçek zevk arayışı içinde geçici bir düzenleme olarak kültürü de anlamamızı kolaylaştırır.

Gerçek terapinin üç boyutunu böylece tam olarak değerlendirdiğimizde, ortodoks psikanalitik terapinin sınırları da belirginleşir. Bilinçte sözelleştirmenin rolüne yaptığı vurgu ve bilincin dışsal gerçeklik ile ilişkisindeki vurguyu kaldırması ile, ortodoks psikanalitik terapi sözcük-bilinci üretir ve ona da hakiki bilinç der. Freud analizin sınırlarını tanıyor ve mükemmel bilgiden ne kadar uzakta olduğunu biliyordu. Ortodoks analizin hastalar üzerindeki etkisini değerlendirmeye girişmeyeceğim. Ama ortodoks analizin bizatihi analizi yapanlar üzerindeki etkisi, kendi resmi yayınlarında bizim değerlendirmemizi beklemektedir. Sadece laf olsun diye söylenenlerin -gerçeklikle ancak gelip geçici ilişki kurmuş Freudcu terimlerle yapılan sözel alıştırmaların- oranı şizofrenide sözcüklerin narsistik aşırı değerlenmesi ile kıyaslanabilir. Psikanaliz ve şizofreni arasındaki ilişki de onun tedavi değerini de tamamen ortadan kaldırmaz. Freud şizofrenide sözcüklerin aşırı değer kazanmasının "düzelme ya da iyileşme yolunda ilk girişimi temsil ettiğini" kendisi söyler. Eğer nihai iyileşme dışsal gerçeklikte çocuklukta kaybedilen nesnelere karşılık gelen gerçek nesnelerin bulunmasından ibaretse, o zaman psikanalizin yaptığı şey, libidonun, Freud'un (ve genelde modern insanın) haklı olarak sevmesinin mümkün olmadığı, dışsal dünyanın makro-kozmosundan muazzam bir çekilişini sağlamak ve onu içsel dünyanın mikro-kozmosuna yöneltmektir. Dışsal dünyadan böylesi bir çekilme, kuşkusuz, şizofreni durumundaki libidonun karakteristik tavrıdır. Bu libidinal tavır dış dünyanın sevimsizliğinin bir kabulü ile el ele gittiği sürece, gerçeklik düşüncesinde bir ilerlemeyi temsil eder. Ama psikanaliz, dışsal gerçekliği sevilebilecek hale getirmek üzere, dikkatini daha ileri hamleler yapmaktan başka yöne çevirdiği sürece, nihai bir doğruya ulaşılması yolunda bir engel haline gelebilir. Psikanaliz,

ondan önce de mistikler, ancak dünyayı sevebildiğimiz zaman, kendimize ilişkin doğru bilgiye ulaşabileceğimizi öğretmektedir.[22]

Freud, kendinden ve dünyadan yabancılaşma değil, içsel ve dışsal ahenk üzerinde temellenen, kendi hakkında böyle bir doğru bilginin imkanını toplumsal düşlerin insanı Josef Popper-Lynkeus üzerine yazdığı makalesinde irdelemiştir. Freud, kendisinin bizatihi "ahlaki cesaret" -yani, libido ile gerçeklik arasındaki çelişkilerin cesaretle kabul edilmesi- yoluyla keşfettiği doğruların sevgiye dayalı bir ütopyanın üst düzey bir bilgisinde massedilebileceğini kabul eder. Ve sonra Freud ütopyacı yönelimleri "Doğanın süreçleri" ve "insan toplumunun amaçları" ile bağdaşmaz görerek reddeder.[23] Ütopyacı açınımların reddi, böylesine cesaretle ve narsistik olarak, dış dünyadan çekilen libidonun tekrar dış dünyaya onu değiştirmeyi amaçlayan bir projeyle dönemeyeceği anlamına gelir. Freud gerçekliğe yabancılaşmış ve karamsarlık içinde hapsolmuştur.

Ortodoks psikanalitik teori libidoyu dünyayı değiştirme projesi biçiminde dışsal dünyaya geri yönlendirmede başarısızdır; aynı şekilde, saldırganlık sorununa da çözüm getiremez. Psikanalitik bilinç, içsel dünyanın mikro-kozmosuna dönmekle, bir zamanlar bastırma durumunda olan büyük miktarlarda libidoyu egonun hizmetine sokar. Sonuç -psikanalitik bilinç sözcükleri gerçekliğe bağladığı sürece- ilk defa gerçek isteklerimizin kapsamı ve doğasının, Rilke'nin güzel ifadesiyle, bedenlerimizin yaşanmamış hatlarının farkına varmamızdır. Öyleyse psikanalitik olarak bilinçli ego yeni yeni keşfettiği istekleriyle nasıl başa çıkacaktır? Yüceltmenin sınırları ve "içgüdülerin kaba yaşamları önüne geçmenin" imkansızlığı bir kere kabul edildiğinde,[24] kendisini toplumsal eleştiriye dönüştürmedeki aczinin bir sonucu olarak, ortodoks psikanaliz insan arzusunu yeniden geriye bastırmak zorundadır. Freud'un erken dönemdeki psikanalitik bilinç yoluyla bastırmanın önlenmesi hakkında iyimser umutlarının yerini, psikanalitik bilincin bastırılmaları "daha sert malzemelerden yeniden kurduğu" teoremi alır.[25] Başka bir ifadeyle, psikanaliz bize bedenlerimizin yaşanmamış hatlarını gösterdikten sonra, muhtemelen bunlar "Doğanın süreçleri" ya da "insan toplumunun amaçları" ile bağdaşmadıklarından, onları unutmamızı söyler. El-

bette, bu yeni "ego-uyumlu kontrollerin" kurumsallaşması, eğer Freud'un saldırganlık teorisini ciddiye alacak olursak, tüm içgüdüsel feragatlerin serbest bıraktığı saldırganlığın içselleştirilmesi anlamına gelir.[26]

Böylelikle Freud, bizatihi insanlığın bireysel ve toplumsal nevrozunda asli bir unsur olarak gösterdiği saldırganlığın içselleşmesinden, suçluluğun birikmesinden sakınmanın bir yolunu bulamaz. Terapi açısından bu üzüntü verici sonuçlar çıkar çünkü Freud, iki özelliğiyle birlikte, olduğu haliyle kültürün kaçınılmazlığını kabul ediyordu. Bu iki özelliği de şöyle açıklar: "İçgüdüsel yaşama hükmetmeye başlayan aklın güç kazanması ve getirdiği tüm avantajları ve belalarıyla, saldırgan dürtülerin içselleştirilmesi."[27]

Tek alternatif, "belki de...bireylerin dayanamayacakları kadar dolup şişene kadar...suçluluk duygusunun yoğunlaşması"ndan[28] kaçınmanın tek yolu, saldırganlığı dünyayı değiştirmeye çalışan enerji olarak dış dünyaya yöneltmektir. Terapi savaştır: Sorun hangi tarafın seçileceği ve kimin düşman belleneceğidir. Freud terapiyi id karşısında ego ve gerçeklik ilkesinin bir ittifakı olarak aldı:

> Durum ancak dışarıdan bir müttefikin yardımıyla sonuca bağlanabilen bir içsavaş gibidir. Analitik doktor ve hastanın zayıflayan egosu, somut dış dünyaya dayanarak, düşmanlar, id'in içgüdüsel talepleri ve süperegonun ahlaki talepleri, karşısında birleşecektir.[29]

Ama bir alternatif vardır; o da ego ve id'in gerçeklik karşısında ittifakıdır. Kültürün kaçınılmaz ketlemeleri önünde geri çekilme, cesaretle keşfettiği "içgüdülerin kaba hayatı"na düşmanlık gibi, belli bazı duygusal tavırlar dışında, Freud'un gerçeklik ilkesine ilişkin formülasyonlarındaki teorik belirsizlikler yüzünden bu alternatifi kestirme önünde engeller vardır. Olgun ve yetişkin egonun gerçeklik ilkesini kabul etmesi, id'de hüküm süren haz ilkesi yerine gerçeklik ilkesini geçirmesi gerektiğini anlatır Freud.[30] Kuşkusuz, rasyonel ego olguları olgular olarak kabul etmeli ve arzuya bağlı düşünmekten sakınmalıdır. Ama dünyanın olduğu gibi kabulü, hiçbir şekilde, gerçekliği haz-ilkesine uygun hale ge-

tirmek için onu değiştirme arzusu ve faaliyetini dışlamaz.[31] Aslında, bastırılmış arzularımızın ölümsüz gücü hakkındaki Freudcu içgörüye sadık kalırsak, gerçekliği değiştirmek id'de hüküm süren haz-ilkesi ile gerçeklik arasındaki çelişkiye egonun verdiği tek rasyonel yanıt olabilir. Ego, id ve gerçeklik arasındaki çatışmada ortaya birşeyler çıkmalıdır. Freud'a göre, bir nevrozda ego gerçekliği kabul eder ve enerjisini id'e yöneltir ancak bastırmayı sürdürebilmesi için bastırılmış arzuları çağrıştıran gerçeklik kesimini gözardı etmelidir. Bir psikoz durumunda, ego id'in hükmü altına sokularak gerçeklikle bağlarını koparmış ve kendisine yeni bir iç ve dış gerçeklik yaratma sürecine girmiştir. Freud'a göre, sağlıklı tepki, bir nevroz gibi, gerçekliğe gözlerini kapamaz; bir psikoz gibi, yeni bir dünya yaratır ama, psikozun aksine, gerçek dünyada yeni bir dünya yaratır; yani, gerçekliği değiştirir.

> Nevroz gerçekliğin varoluşunu inkar etmez, yalnızca gözardı eder onu; psikoz gerçekliği inkar eder ve onun yerine başka birşey geçirmeye çalışır. Bu ikisinin özelliklerini birleştiren bir tepki normal ya da "sağlıklı" dediğimiz tepkidir; gerçekliği nevroz kadar az inkar eder ama sonra, psikoz gibi, onda bir değişiklik yaratmaya girişir. Bu kolayından normal tavır doğal olarak dış dünyada bazı şeyleri değiştirir ve bir psikoz gibi, kendisinde bir değişiklik oluşturmakla yetinmez; o artık *oto-plastik* değil, *allo-plastiktir*.[32]

Psikanaliz, kendisini gerçekliğin bir eleştirisine dönüştürmediği sürece, sihirli dünyaya inancında olduğu kadar amacında da otoplastik bir psikoza benzer.

Psikanalizin insan kültürünü değiştirme projesine dönüştürülmesi çözümsüz aktarım sorununa çözümdür. Aktarım zorunludur çünkü bilinçdışı ancak bir dışsal algıya dönüştürüldüğünde bilince çıkabilir ve dışsal algı canlandırma ve fiili aşk (ya da nefret) üzerine dayanmak zorundadır. Daha teknik terimlerle söylersek, bilinçdışı ancak dış dünyaya yansıtma yoluyla bilince çıkabilir. Ama, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, insan kültürü bastırılmış bilinçdışının bir dizi yansıtmalarından oluşur. Aktarım gibi, insan kültürü tekrar zorlantısı tarafından yaratılır ve durmaksızın bebeksi çatışkıların yeni basımlarını üretir. Aktarım gibi, insan kül-

türü bebeksi karmaşaları, görülebildikleri ve hükmedilebildikleri somut gerçekliğe yansıtmak için vardır. Freud'un insan kültürünün birincil modeli olarak gördüğü totemizmin özü Oedipus karmaşasının dış dünyadaki somut bir (hayvan ikame-nesneye) yansıtılması ve Oedipus sorununa bu simgesel çözümde suç ortağı yaparak toplumsal grubun oluşturulmasıdır.

İnsan tarihi, bir yanda totemizmden tek tanrıcılığa uzun evrimi ve öte yanda modern devlet yoluyla, bastırılmışın artarak dönüşü yasasına tabi nevroz olarak, Oedipus karmaşasını görülebildiği ve hükmedilebildiği dış dünyaya giderek daha çok yansıtmaktadır. Dolayısıyla, insan kültürü aktarım mantığının kendi başına işlediği boş bir arenadır; evrensel insan nevrozunu yaratan bebeksi fanteziler kendi başlarına doğrudan kavranamaz ya da hükmedilemezler, ama onların insan kültüründeki türevleri kavranabilir ve hükmedilebilir. İnsan bilinci ana-baba (Oedipus) karmaşasından ancak onun kültürel türevlerinden, pederşahi devletten ve babaerkil Tanrıdan, özgür kılınmak suretiyle özgürleştirilebilir. Böylelikle, aktarım fenomeni birey için neyi ifade ettiği sanılıyorsa, kültür fiilen bütün insanlık için odur. Freud'a göre, "Onlar ve yalnızca onlar hastanın gömülü ve unutulmuş aşk-duyumlarını fiilileştirip açığa çıkarma gibi paha biçilmez bir hizmet verebilir; zira son tahlilde hiç kimse *in absentia* ya da *in effigie** yok edilemez.[33] Son tahlilde, hiç kimse *in absentia* ya da *in effigie* varolamaz; son tahlilde Oedipus karmaşası ancak kültürel türevleriyle vardır; şimdiki zamanda kültür içinde hayat bebeksi ölümden kaçışı devam ettirdiği sürece vardır.

Böylelikle bir kültür tarihine dönüştürülen psikanaliz, elbette bireysel yol göstericiliğin gizemli ayinlerinden vazgeçmeye muktedir olacaktır. Psikanalizin neden bahsettiğini anlamak için Freud'un ısrar ettiği, bireysel analize tabi tutulma zorunluluğu ortadan kalkacaktır: Sorun ve veriler artık bireysel olmaktan çıkıp toplumsal bir niteliğe bürünecektir. Psikanalitik terapiyi yıkılmış bireyleri toplumda faydalı bir role kazandırma tekniği olarak eleştirmiyorum. Böyle bir teknik ancak pragmatik açıdan değerlendirilebilir. İşe yaradığı sürece herşey gider ve bizatihi

* Lat.: Yoklukla ya da kopyayla. (ç.n.)

Freud'un kabul ettiği gibi, "dindar olmak" psikanalizden daha çok işe yarayabilir.

Ama psikanaliz içinde, Freud'un insanlığı sayesinde, bir bütün olarak insan bilincinde yeni ve daha yüksek bir aşama ve evrensel insan nevrozuna bir çözüm olma imkanı vardır. Böyle görüldüğünde, psikanalitik bilinç bastırmaya uğramamış insan hayatının imkanına ilişkin bilinç olabilir ancak. Kendisi de kültürün bir parçası olan psikanaliz ancak libidonun bastırma üzerine kurulu kültürden ve gerçeklikten çekilme etkisi yapabilir ve soruna böylelikle bulduğu tek çözüm gerçekliği dönüştürmek üzere libidoyu ve bilinci harekete geçirmektir. Ama eğer psikanaliz kendini kültürün üstünde ve ötesinde konumlandırırsa, gerçekliği değiştirme mekanizmasından geri çekilerek, gerçeklikten tamamen geri çekilmiş olur. Eğer psikanaliz sihirli sözcüklerle ve otoplastik ego-değişimleri ile evrensel nevrozdan kaçabileceğine inanırsa, nevrozun yerine özel bir psikoz geliştirmiş olur. O zaman Freud'un yalıtılmışlık laneti dediği duruma düşer. Kültürden ayrı olarak, nevrozların özü, Freud'a göre, şöyledir: "Nevrozlar asosyal yapılardır; özel araçlarla toplumda kolektif çaba sonucu olan şeyler yaratmaya çalışırlar."[34]

XII. APOLLO VE DİONYSUS

Freud sağlıklı bir karar vererek, çağlar boyu gelen dinsel ve şiirsel yananlamlarıyla birlikte, "yüceltme" terimini korumuştur. Yüceltme, kendisini bedenden ayrı konumlandıran bir ruh tarafından üretilen bedensel enerji kullanımıdır; "ruhun ya da ruhsal yetilerin maddenin üzerine yükseltilmesidir" (Swift'in dinsel coşku tanımı).[1] Spender ise şöyle yazar: "Şiir yazmak kişiye, o an için, bir bedeni olduğunu tamamen unutturan manevi bir etkinliktir. Zihin ve beden dengesinin bozulmasıdır."[2] Bertrand Russel, "Matematik, doğru anlaşıldığında, sadece doğruyu değil, yüce güzelliği de -bir heykelin güzelliği gibi, zayıf doğamıza hiçbir yakınlık duymayan soğuk ve haşin bir güzelliği- anlatır... En yüksek mükemmelliğin mihenk taşı olan, gerçek sevinç hali, yücelme, in-

sandan daha öte birşey olma hissi, şiirde olduğu kadar matematikte de vardır" diye yazar.[3] Ve, bedenden ayrı bir ruh doktrini gibi, insandan daha öte birşey olma çabası olarak yüceltme ölümsüzlüğü amaçlar. "Ben tamamen ölmeyeceğim" diye yazar Horace; "benim yüceltmelerim beni göklere çıkaracak *(sublimi feriam sidera vertice)."*

Bu nedenle, yüceltme, bilinçli felsefeleri ne olursa olsun, felsefi bir öğreti olarak değil, yüceltenlerin davranışlarında gizli psişik bir olgu olarak, zihin-beden ikiliğine dayanır. Dolayısıyla, en hakiki filozof Plato'dur, çünkü o felsefeyi yüceltme olarak tanımlar ve amacını da tam olarak Tin'in Madde üzerine çıkarılması olarak belirtir. Ama, Frazer'in gösterdiği gibi, dış ya da ayrılabilir ruh doktrini insanlık kadar eskidir.[4]

Orijinal yüceltici, filozof ve peygamber ve şairin tarihsel atası, bedenden esrimeli kopuş, ruhu göklere çıkarma, ruhu başka bedenlere taşıma ve yıldızlara bakarak yön tayini teknikleriyle, ilkel şamandır. Yüceltme tarihi henüz yazılmamıştır, ama Cornford'un çığır açıcı çalışmasından Platonculuğun ve dolayısıyla bütün Batı felsefesinin kentsel yaşamın gereklerine uyarlanmış yeni yöntemlere sahip uygar şamanizm -daha yüce bir varlık tarzı için şamanistik arayışın bir devamı- olduğunu çıkarıyoruz. Ara bağlantıları da, ruh-göçleriyle Pythagoras ve rasyonel görüşünü de göklerdeki Gece Sarayı'na yaptığı bir gezi sonrasında tanrıçanın lütfettiği büyük rasyonelist Parmenides sağlar.[5] Şamanistik kökenlerin keşfi Batı felsefesinin tarihsel araştırmasının psikanalitik araştırmasıyla bağlantısını kurar. Şaman bizden oldukça uzaktır, o kadar ki, biraz ılımlı bir ifadeyle, onun bir parça deli olduğunu kabul edebiliriz. Ferenczi'nin dediği gibi, "saf akıl ilke olarak deliliktir."[6]

Hâlâ yerine getirilmemiş ve hâlâ tam bilincine varamadığımız psikanalizin amacı ruhlarımızın bedenlerimize, kendimizin kendimize dönmesi ve böylece insanın kendinden yabancılaşmasının üstesinden gelinmesidir. Bundan dolayı, yüceltme bedenden ayrılmış ruhun asli etkinliği olduğundan, psikanaliz yüceltmelerimizi bedenlerimize döndürmelidir; ve tersinden söylersek, yüceltme ruhun doğasını -psikanalitik terimlerle, egonun doğasını- anlamadıkça, anlaşılamaz. Yüceltme libidonun düzenlenmesinin

"ego-sytonic" yoludur. Yüceltmede libidonun orijinal amacından saptırılması egonun etkisiyle olan bir saptırmadır; cinsellikten arındırma egonun potasından geçmiş olmanın sonucudur. Cinsel enerji bedensel enerjidir ve cinsellikten arındırılmış olan bedenden yoksun enerjidir ya da ruhsallık kazanmış enerjidir. Dolayısıyla, teknik olarak, yüceltme teorisinin geriliğini psikanalitik ego teorisinin geriliğine verebiliriz; ancak psikanalitik ego teorisinin geriliği gerçekte varoluşsal bir unsurdur, yani yüceltmenin büyük Batılı geleneğinden ve üzerinde yükseldiği ruh-beden ikiliğinden kopuşta gösterilen bir tereddüt yüzündendir.

Ortodoks psikanalizin aslında yaptığı, "ego"yu "savunma mekanizmaları" yoluyla "id" karşısında verdiği savaşı sürdüren temel bir öz içinde biriktirerek, ruh-beden ikiliğini bizatihi kendi yeni jargonuyla gündeme getirmek olmuştur. Yüceltme "başarılı" bir savunma mekanizması olarak etiketlenerek elden çıkarılmıştır.[7] Egoyu asli unsur kılan ortodoks psikanaliz, ego ile id ilişkisini bir süvari ile atı arasındaki ilişkiyle kıyaslayan[8] -bu Plato'nun *Phaedrus*'una kadar giden ve Platoncu ikiliği sürdüren bir metafordur- Freud'un otoritesini izler. Ama Freud'un dehası her zaman bir yerlerde kendini aşar. Uygun başlama noktası *Ego ve İd*'deki formülüdür: "Ego herşeyden önce bir beden-egodur", "bedenin yüzeyinin ruhsal yansıtılmasıdır",[9] algı sisteminden kaynaklanır ve algı sistemi gibi, bedenle çevredeki başka bedenler arasında dolayım işlevi görür. Eğer beden-egonun bir bedenden ayrı bir ruh haline nasıl geldiğini anlayabilirsek, yüceltmeyi anlayacağız; ve aynı şekilde, ruhun doğal işlevlerini yeniden kazanabileceği ve yine bir beden-ego olabileceği koşulları anlayabileceğiz.

Ego ve İd'in başlangıcında, Freud şöyle yazar: "Egonun dış dünyayı id ve eğilimleriyle ilişkilendirme görevi vardır, ve id'de hüküm süren haz-ilkesi yerine gerçeklik-ilkesini geçirmeye çalışır...Ego tutkuları barındıran id'in aksine, akıl ve esenlik dediğimiz şeyi temsil eder."[10] Bu pasaj, egonun özünü oluşturan ve id'i etkilemek için uygulanan gücün basitçe gerçeklik-ilkesi olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, ego sadece id ile çevre arasında şeffaf bir aracıdır, ve bastırmaya ve yüceltmeye neden olan güç dışarda, çevrededir.

Egoyla gerçeklik-ilkesinin (ve bastırmayla dış gerçekliğin) bu

naif eşitliği Freud'un geç dönem yazılarında görülmez ama psikanalizin okul kitaplarından silinmemiştir. Bu yüzden Fenichel şöyle yazabilmektedir: "Egonun kökeni ve gerçeklik duygusunun kökeni bir gelişim hamlesinin iki yönünden başka birşey değildir."[11] İşin aslı, Freud'un sonraki yazdıklarına göre, insan egosunun kendine has yapısı, onun gerçeği, özel olarak da ölüm ve ayrılık yüce gerçekliğini kabul etme yetisinden yoksun olmasından doğar. *Ego ve İd*'in gerçek başarısı egonun içgüdüsel bir analizini yapmak, egonun Eros ve Ölüm ile ilişkisini görmek yönündeki öncü çabasından gelir. Ve o analizde insan egosu için kalkış noktası, kabul edilmeyen ölüm, kabul edilmeyen ayrılık (çevreden, yani anneden), ya da, Freud'un tercih ettiği terminolojiyle söylersek, kabul edilmeyen nesne-kaybıdır.

Ego, kuşkusuz her zaman dış gerçeklik ile id'e aracılık yapmalıdır; ama ölüm gerçeğini kabul edecek kadar güçlü olmayan insan egosu organizmayı gerçeklikten koruyan belli bir geçirimsizlik geliştirme koşuluyla ancak bu aracılık görevini yerine getirebilir. İnsan organizmasının kendisini yaşama-ve-ölme gerçeğinden koruma yolu, ironik olarak, daha etkin bir ölme biçimini gündeme getirmektir; ve bu daha etkin ölme biçimi yoksamadır. İnsan egosunun birincil edimi olumsuz bir edimdir -gerçekliği kabul etmemek, özellikle çocuğun bedeninin annenin bedeninden ayrılmasını. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, bu olumsuz tavır benliğin yoksanmasına (bastırma) ve çevrenin yoksanmasına (saldırganlık) varır. Ama yoksama, diyalektik mantıkçıların ve bizatihi Freud'un "Yoksama Üzerine" adlı makalesini yazarken kabul ettiği gibi, her zaman resmi olarak inkar edilenin çarpıtılmış bir olumlanmasını içeren, diyalektik ya da ikideğerli bir fenomendir. Freud'dan bir alıntı yaparsak:[12]

> Böylelikle, bastırılmış bir imgenin ya da düşüncenin konusu *inkar* edilme koşulunda bilince işler. Yoksama bastırılan şeyi hesaba katmanın bir yoludur; aslında, kuşkusuz, bastırılanın kabulü değildir ama bastırmanın ortadan kaldırılmasıdır...Yoksama yalnızca bastırmanın sonuçlarından *birinin* -yani, söz konusu imgenin konusunun bilince girmeye muktedir olmayışı olgusunun- boşa çıkarılmasında yardımcı olur. Sonuç, bütün asli unsurlarıyla birlikte bastırma olduğu gibi kalsa bile, bastırılanın bir tür entelektüel kabulüdür.

Böylece, hem kendi iç dünyası hem de dış dünyanın bilincinin yoksama işaretiyle damgalanmış olması, ölecek kadar, dolayısıyla da yaşayacak kadar güçlü olmayan egonun genel bir yasasıdır;[13] ve yoksama yoluyla hayat ve ölüm onlara dayanabileceğimiz bir noktaya kadar sulandırılır. "Sonuç, bütün asli unsurlarıyla birlikte bastırma olduğu gibi kalsa bile, bastırılanın bir tür entelektüel kabulüdür." Hayatın sulandırılması cinsellikten arındırmayla olur. Başka bir ifadeyle, yüceltme Freud'un "Yoksama Üzerine" makalesi ışığında anlaşılmalıdır. Cinsellikten arındırma olarak yüceltmeler gerçekte bedensel Eros'un saptırılması (amaç değişiklikleri) değil, yoksamalardır. Burada bir kere daha, eğer bastırmanın engellerini aşacaksa, psikanalizin bastırmanın mantığı olan basit yoksama mantığını kırıp diyalektik bir mantık benimsemesi gerektiği tüm çıplaklığıyla ortaya çıkar. Daha üst yüceltmelerin bedenin aşağı kısımları ile (psikanalitik teori tarafından öne sürüldüğü üzere) bağlantılandırılma tarzı diyalektik yoksama-ile-olumlamadır. Paranın dışkı olması dışkının varlık olarak yoksanmasıdır; ve egonun da bir beden-ego olarak kalması varlık olarak bedenin (ruhun) yoksanmasıdır.

İnsan egosunun olumsuz yönletimi onun kabuğuna çekilmiş narsizminden ayrılamaz; ikisi de kabul edilmeyen ayrılmaların sonucudur. İnsan egosunun kalkış noktası nesne-kaybıdır: Aslında, Freud, bir keresinde, "tam bir bastırma sürecini" "libidonun daha önce sevilen insandan -ve şeyden- kopuştan" ibaret birşey olarak tanımlamıştır.[14] Ama nesne-kaybı kabul edilmez. Yine *Ego ve İd*'den bir alıntı yapalım: "Diyelim bir kişi bir cinsel nesneden vazgeçmek zorunda kalsın, o zaman çok sık görülen şey, yalnızca ego içinde nesnenin yeniden eski haline getirilmesi olarak tanımlanabilecek şekilde, egosunda bir değişim ortaya çıkmasıdır."[15] Yani, nesne "kayıp" değildir, etkin olarak yoksanmak zorundadır ve yoksama-ile-olumlama diyalektik ilkesi sayesinde, nesne hâlâ olumlanmaktadır (özdeşleşme). Böylelikle, kabul edilmeyen nesne-kaybının bir sonucu olarak, organizmanın doğal benlik-aşkı hem Ben hem de Öteki olma nafile çabasına dönüşür, ve bu çaba insan egosuna esas enerjisini sağlar. Sevilen (anababaya ilişkin) nesne kaybolduğunda, ona hasredilmiş aşk yeniden benliğe yönelir; ama sevilen nesnenin kaybı kabul edil-

mediğinden, insan egosu insan libidosunu kendisine ancak libidoyu kendisini kayıp nesne ile özdeş olarak gösterip aldatmak suretiyle yeniden yönlendirebilir. Freud'un ifadesiyle, "ego nesnenin özelliklerini aldığında, kendini, adeta bir aşk-nesnesi olarak id'e dayatır ve 'Bak, o nesneye ne kadar benziyorum, beni de sevebilirsin' diyerek o nesnenin kaybını iyi birşey haline getirmeye çalışır."[16] Freudcu teknik terimlerle, bir özdeşleşme nesne-aşkının yerini alır ve böylesi özdeşleşmeler yoluyla nesne-libidosu narsistik libidoya dönüştürülür.

Ego ve İd'e göre, böylelikle oluşan narsistik libidonun rezervuarı egonun hizmetindeki "cinsellikten arındırılmış, nötr ve yerine başkası konabilir enerjinin" bir deposunu oluşturur ve yüceltmeler halinde yeniden dış gerçekliğe yönlendirilen işte bu enerjidir.[17] Dolayısıyla, cinsellikten arındırma yüceltmelerin değil egoyu oluşturan enerjinin içkin bir özelliğidir, ve bu cinsellikten arınma dünya ile bedensel erotik birlik yerine benlik içinde dünyaya sahip olma yönündeki nafile ve karanlık projenin geçirilmesi sonucudur. Freud'un ifadesiyle, "böylece ortaya çıkan nesne-libidonun narsistik libidoya dönüştürülmesi açıkça cinsel amaçların terkedilmesi, bir cinsellikten arınma süreci anlamına gelir; bu bir tür yüceltmedir sonuçta."[18] Böylelikle, ruh öteki bedenlerle girilen bedensel bir ilişkinin bir bölge gibi ikamesidir.

İnsan egosunda yeniden canlandırılan kayıp nesneler geçmişin nesneleridir; insan egosunun narsistik yönletimi onun geri-dönmeci yönsemesinden ayrılamaz ve ikisi birden yoksamanın diyalektiği tarafından üretilmiştir. Şimdiki zamandaki ayrılma geçmiş birliğin yeniden canlandırılan fantezileri ile inkar edilir ve böylece ego kendisiyle şimdideki hayat ve ölümün tüm gerçekliği arasına geçmişin gölgesini yerleştirir. "Karakter" dediğimiz şey egoyu geçmişe hapseden bu kabuktur: "Egonun karakteri terkedilen nesne-kateksisinin bir tortusudur."[19] "Vicdan" dediğimiz şey içimizde şimdi kendi parçamız olan geçmiş nesnelere köleliğimizin sürmesini sağlar: Süper ego "kendi içinde şimdi ve geçmişin etkilerini birleştirir. Süper egonun ortaya çıkışında, önümüzde adeta şimdinin geçmişe dönüştürülme biçiminin bir örneği vardır."[20]

Geri-dönmeci yöneltim sadece ahlaki kişiliğimizi (karakter,

vicdan) değil, idrak yeteneğimizi de -Freudcu terminolojiye göre, egonun gerçekliği sınama işlevini- geçmişin boyunduruğunda tutar. İdrak işlevi içindeki insan egosu gerçeklik ilkesini id'e geçiren şeffaf bir ayna değildir; insan egosunun şimdideki hayatın gerçekliğine dayanma yeteneksizliğine bağlı olarak daha etkin ve çarpıtıcı, bir rolü vardır. İdrak etkinliğinin insani biçimi için başlangıç noktası sevilen bir gerçekliğin kaybıdır: "Gerçekliği sınama işlevinin kurumsallaşması için vazgeçilmez önkoşul eskiden gerçek tatmin sağlayan nesnelerin kayıp olacak olmalarıdır."[21] Ancak kayıp nesneler muhafaza edilir ve idrak eden egonun aradığı da budur, öyle ki insan bilinci öz olarak hatırlamaya yönelik hale gelir. Yine "Yoksama Üzerine" makalesinden bir alıntı yapalım:[22]

> Şimdi artık algılanan bir şeyin ego içine alınıp alınmayacağı bir sorun değildir, ama bir imge olarak egoda mevcut bir şeyin algıda da (yani gerçeklikte) yeniden keşfedilebilip keşfedilemiyeceği sorundur... Dolayısıyla, gerçekliği sınama sürecinin ilk ve doğrudan amacı tahayyül edilene karşılık gelen bir nesneyi gerçek algıda keşfetmek değil, böyle bir nesneyi *yeniden keşfetmektir*.

Daha genel olarak, *Rüyaların Yorumu*'nda belirtildiği gibi: Bütün düşünme dediğimiz şey bir dolambaçtan başka birşey değildir; bir tatminin anısından başlayan ve şimdi hareket edimi eylemi yoluyla erişilen, özdeş anının kateksisine (Freud'un sözcüğü) ulaşıncaya kadar yan yolları izleyen bir dolambaç.[23] Freud'un haz-ilkesi yerine id'in gerçeklik-ilkesini getirme formülüne rağmen, ego haz-ilkesini ortadan kaldırmak yerine, ondan gerçekliğin keşfini sağlayacak enerjiyi türetir. Böylelikle, Freud'un insan libidosu hakkındaki temel teoremi -her nesne bulma gerçekte bir yeniden bulmadır- bilinç için de doğrudur.[24] Dolayısıyla, insan bilinci de, "kayıp nesneleri yeniden elde etmek"[25] üzere, etkin bir gerçekliği değiştirme çabasından ayrılamaz. Egonun böylece kurduğu ve algıladığı gerçeklik kültürdür; ve kültür, yüceltme (ya da nevroz) gibi, bir "ikame-tatmin", şimdiki hazzın ikamesi olan geçmiş hazzın donuk bir taklidi olma aslı niteliğini taşır ve bu yüzden öz olarak cinsellikten arındırılmıştır.

Beden-egonun bir ruh haline geldiği daha özgün ve somut mekanizma fantezidir. Fantezi, tatminin anısını katekte eden bir sanrı olarak tanımlanabilir;[26] rüyalarla aynı yapıdadır ve id'le ve rüya olarak içgüdüsel gerçeklikle aynı tür ilişkiye girer. Fantezi ve rüya, bedenin talepleri olan ve dünya ile bedensel erotik birlik peşinde olan id'in içgüdüsel taleplerini bırakın tatmin etmeyi, takdim bile etmez; onlar, nevroz gibi, "ikame-tatminler"dir esas olarak.

Fantezi öz olarak geri-dönmecidir; tek başına bir anı değil, anının sanrısal olarak yeniden canlandırılması, şimdinin yerine geçmiş geçirilerek, ya da daha doğrusu, geçmişle şimdiyi özdeşleştirip yoksayarak, bir kendini kandırma tarzıdır. Aslında, bu "tatmin anısının sanrısal kateksisi" kendi başına birincil yoksama edimini mümkün kılar ve her biçimsel yoksama (bastırma dahil) arkasında saklı olumlu içeriği oluşturur. Ego kayıp nesneleri içe fanteziyle atar ve fanteziyle özdeşleştirmeler yapar. Geçmiş nesne-kateksislerini koruma ve böylece geçmişin gölgesiyle şimdiki hayatın karartılma tarzları olarak özdeşleştirmeler, fantezilerdir. Ötekini Benlik içinde yerleştirmenin tarzları olarak özdeşleştirmeler, fantezilerdir. Gerçeklik yerine kendini geçirmek ve kendini id'e sevdirmek için egonun taktığı maskeler olarak özdeşleştirmeler, fantezilerdir. Aynı şekilde, fanteziler halihazırda egoda mevcut, idrak işlevi içinde egonun gerçeklikte yeniden keşfetmeyi istediği, imgelerdir.

Rüyaların Yorumu'na göre, fantezi birincil sürecin ürünü, ket vurma sorunu karşısında insan organizmasının ilk çözümü ve ihtiyaç itkisiyle tahrikin bir dolambaca sürüklediği ve bunun, gerçek dünyayı değiştirmek ve orada tatmin edici nesnenin gerçek algısını yaratmak üzere gönüllü hareket edimi ile son bulduğu ikincil süreç için ham maddedir.[27] Britanya psikanalizinin sapkınlarından biri olan Isaacs, ortodoksinin sadık avukatı Edward Glover'ın muhalefetine rağmen, "gerçeklik-düşüncesi bilinçdışı fantezilerin desteği ve varlığı olmadan işe yaramaz" derken, yalnızca geç dönem Freud'un düşüncesini ileri taşıyordu.[28] Fantezi aynı zamanda egonun buradan hareketle genital öncesi ve genital cinsel örgütlenmeleri kurduğu mekanizmadır. Yine Isaacs'ı izlersek, fantezi bedeni değiştirme gücüne sahiptir.[29] Belki, hayat

bedenin hayatı olduğundan, hayatın yoksanması olarak fantezinin özgün olarak bedensel organları yoksaması gerektiğini, yoksa bedenin yoksanması-değiştirilmesi olmaksızın fantezinin olamıyacağını söyleyebiliriz.

Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, genital öncesi ve genital örgütlenmeler, bebeksi ayrılık dramasının sahneye konduğu özgün organlara bağlı, geri-dönmeci anneyle birlik fantezileri tarafından kurulmuştur. Örneğin, tüm "nesne libidosunun narsistik libidoya dönüştürülmesi"nin prototipi ve dolayısıyla bütün yüceltmelerin (ve muhtemelen tüm yüceltmelerin en tatmin edicilerinin) prototipi bebeklikteki parmak emmedir; burada, anneyle birlik rüyasının ya da bir fantezinin yardımıyla çocuk kendisini hem kendisi hem de annesinin memesi yerine koyar. Bundan dolayı, fantezi dünyası egonun kendisini gerçeklikten koruduğu ve egonun gerçekliği gördüğü kalın zırhtır; cinsellikten arındırılmış bir hayat sürmemiz bir fantezi dünyasında yaşamımıza bağlıdır. Yüceltmede erotik bileşim, yansıtılan şey, id'in gerçekliği değil, bu bebeksi fantezilerdir. Yüceltme bebeksi cinselliğin değil bebeksi rüyaların sürdürülmesidir; yüceltilen şeyin çokbiçimli olarak sapkın değil, fanteziler tarafından cinsel örgütlenmelere sokulmuş olarak bebeksi cinsellik olduğunu söylemek de aynı kapıya çıkar. Anatole France'ın dediği gibi, "insan bir kadının memesinden emzirildiği sürece, tapınakta kutsanacak ve bir ilahi gize vakıf olacaktır. Artık onun bir rüyası olacaktır."[30] Kültür, dolayısıyla yüceltmenin ürünü, Plato'nun ifadesiyle, bir taklidin taklididir; Pindar'ın sözleriyle, bir rüyanın gölgesidir.

Fantezi, insan nevrozu için bir ipucudur ve psikanalitik teoride bir anahtardır. Bizatihi Freud'un insan psişesindeki nihai patojenik materyalin gerçek deneyim mi yoksa fantezi mi olduğu konusunda şüphesi vardır. 1918 gibi geç bir tarihte, "tüm psikanaliz alanının en çetrefil sorunudur bu" diye yazıyordu.[31] Ama Freud'un meslek yaşamının dönüm noktası, nevrozun gömülü nedeninin fiili bir olay değil (örneğin, çocuklukta iğfal) fanteziler olduğunu keşfetmesine raslar:[32]

> Zihnin bastırılmış yaratıklarına gerçekliğin ölçütlerini uygulama hatasına asla düşmeyin; bu onların fiili varlıklar olmadıkları ge-

rekçesiyle semptom- oluşumlarında ya da bir suçun fiilen işlendiğine dair kanıt yokluğu gerekçesiyle başka kaynaktan nevrotik bir suçluluk duygusu türetmede fantezilerin önemini azımsama sonucu doğurabilir. Bir kişi gezindiği topraklarda geçerli olan akçeyi kullanmak durumundadır ki, bizim durumumuzda geçerli olan nevrotik akçedir.

Nevrotik geçer akçe, düşüncenin kadir-i mutlak olduğu narsistik ilkesi tarafından nevrozda ve sihirde verili gerçeklik, arzular ve düşüncelerdir. Bundan dolayı Freud, "Bir kimsenin babasını gerçekten öldürüp öldürmediği belirleyici bir mesele değildir; her iki durumda da kişi suçluluk duyuyor olmalıdır" diyebilecektir. Yine aynı şekilde, "Kastrasyonun gerçekten olup olmadığı birincil bir mesele değildir; önemli olan çocuğun buna inanmasıdır"[33] diye yazar Freud. Genel olarak söylersek, nevrotik semptomlar bebeksi cinsel yaşamın olgularından değil, çocuk tarafından geliştirilen ve kendinin babası olma narsistik arzusunu ifade eden, çocuğun geliştirdiği fantastik cinsellik teorilerinden türer. Aslında, nihai kastrasyonik bastırmayı zorunlu hale getiren bebeksi cinsellikte fantezinin boy vermesidir. Bebeksi cinsellik ölüme mahkumdur çünkü "arzuları gerçeklikle bağdaşmaz" ve "somut bir amacı yoktur".[34]

Kendilerine materyalist diyen kimileri Freud'un, nevrozların nedeni olarak somut bir olayın anısı yerine fanteziye dönerek, ölümcül bir hata yapıp "hayat deneyimini reddettiği" ve "en pervasız idealizme geçtiğini" iddia ederler.[35] "Hayat deneyiminin reddi" ve "pervasız idealizm" Freud'un değil, insanlığın bir hatasıdır. Hepimizin idealist olduğumuzun, bedenlerimize yabancılaştığımızın ve bizatihi bebeksi cinsellik gibi, "somut bir amaç" gütmediğimizin kabulü, teoride olduğu kadar gerçeklikte de, zihin-beden ikiliğinin üstesinden gelmenin önkoşuludur. Birincil fantezilerin somut doğası hatırlanamayıp, yalnızca yeniden canlandırılır olmakla ortaya çıkar. Onlar ancak şimdiki zamanda eylemde bulunmanın nevrotik bir yolu olarak ve ancak ego bebeksi hayat-ve-ölüm gerçeğinden kaçışı ve yaşama-ve-ölme gerçekliği yerine bebeksi fantastik-ikameler koymayı sürdürdüğü sürece vardırlar. Ya da, başka türlü ifade edersek, onlar bellekte ya

da geçmişte değil, şimdinin yoksanması olmaktan başka bir anlamı olmayan, yalnızca şimdideki sanrılar olarak vardırlar.

Son yazılarında Freud, "histerik semptomların gerçek olaylardan değil, fantezilerden doğduğu"nu yineler,[36] ancak "filogenetik faktör" ya da "arkaik miras" -yani, bireysel deneyime kadar izi sürülemeyen faktör- üzerine yorumları nevrozların nedenleri konusunda yeni güçlükler çıkarır. Freud, "nevrozların tarih öncesinde tek bulabileceğimiz bir çocuğun bizzat kendi deneyiminden başarısızlığa uğradığında bu filogenetik deneyime sarıldığıdır. Bireysel hakikatin boşluklarını tarih öncesi hakikatlerle doldurur." diye yazar.[37] Açıkça görüldüğü gibi, "filogenetik" öğe fantezi öğesiyle aynıdır; "filogenetik deneyim" aslında Freud'un bireysel tarihin somut olaylarından çıkartılamayacak fantezi öğesini insan ırkının tarihindeki somut olaylardan çıkardığı anlamına gelir. Böylelikle, Freud'un "arkaik miras" kavramı fanteziyi bir kere daha somut bir anı yapar, ancak şimdi o "önceki nesillerin deneyimlerinin bellekteki izleridir".[38]

Bu düşünce çizgisi Birincil Baba ve Birincil Suç'u somut tarihsel olaylar haline getirir -insan psişesindeki nihai patojenik materyali oluşturan somut tarihsel olaylar. Ama daha önceki bir bölümde, tarihi nevroz olarak açıklama yerine tarihi işin içine sokarak nevrozu açıklamaya kalkarsa psikanalizin çökeceğini ve Birincil Suç'un bir mit, bir fantezi olduğunu ileri sürmüştük. Herbirimizin insan olmanın travmasından muztarip olduğumuz, bunun ilk defa Buz Çağı'nda sahneye çıkan ve insan ailesi içine doğan her bireyde yeniden sahneye çıkan bir travma olduğu hâlâ doğrudur. Ama travmadan geri kalan, Freud'un gerçekte varsaydığı gibi,[39] edinilmiş özniteliklerin nesnel bir mirası tarafından taşınmış ve organizmayı dışarıyla ve geçmişle bastırmaya çalışan nesnel bir suçluluk yükü değil, organizma kendisini bastırabilsin diye durmaksızın ego tarafından yeniden üretilen bir suçluluk fantezisidir. Freud'un Birincil Suç miti hâlâ fantezinin gerçekliğini ileri sürer ve hâlâ bastırmayı savunur; ancak yaşayabilecek kadar güçlü bir ego fantezilere ihtiyaç duymayacağı gibi suçluluk da duymayacaktır.

Orada olanı diyalektik olarak yoksayan orada olmayanın bir sanrısı olarak fantezi, gerçekliğe gizli bir anlam düzeyi getirir ve

bütün deneyime simgesel bir nitelik kazandırır. Cassirer'in insan tanımı, *animal symbolicum*, gerçek tatmin yerine içgüdülerin simgesel tatminini, cinsellikten arınmış hayvanı, koyan *animal sublimans*'dır. Aynı şekilde, *animal symbolicum* dünyasını ve hayatını kaybetmiş ve simge sistemlerinde onu yeniden elde etmesinde yol gösterecek bir kayıp gerçeklik haritasını koruyan hayvandır. Böylece, Ferenczi'nin dediği gibi, düşman dış dünyadaki herşey içinde sevileni yeniden keşfetme eğilimi simgeciliğin ilkel kaynağıdır. Ve Freud'un sözcükleri geçmişteki şeylere gidişte konaklanacak yer olarak analiz etmesi, simgesel tatminlerin hayatının geçici statüsü ve ikame oluşlarını gösterir. Yüceltmeler içgüdüleri, haritaların seyahat arzusunu tatmin ettiği kadar tatmin eder.[40] Animal symbolicum fantezileri canlandıran insan, somut içgüdüsel tatminin bir yolunu hâlâ bulamayan, bu yüzden de bebeklikte keşfedilen hayali çözümden yakasını kurtaramamış insandır. Zaten bebeksi cinsel örgütlenmenin kuruluşunda, fanteziler çocuğun kendi bedeninin belli parçalarına simgesel anlamlar yükler. Oral safhada, anneyle birleşme düşü parmak emmeyle desteklenir ve parmak emmede parmak simgesel bir memedir. Benzer bir biçimde, anal örgütlenmeler dışkının simgesel manipülasyonuyla ilgilidir. Bebeksi cinsellik kastrasyon karmaşası ile içinden çıkılmaz bir sonuca varınca, çocuk, Freud'un belirttiği gibi, bedenden vazgeçer ama fantezilerden vazgeçmez.[41] Bedensel olmayan kültürel nesneler (yüceltmeler) fantezileri miras alır ve bu yüzden kültür insanı, *Homo sublimans*, uyanıkken rüya gören insandır (Charles Lamb'ın şair tanımı).[42] LaBarre'ın vecizesi somut bir gerçeği ifade eder: "Bir dolar, vakur bir Sir Roger de Coverley dansıdır, bu hayvanın bir alt türünde normal olan kodlanmış bir psikozdur, herkesin bir zamanlar gördüğü kurumlaşmış bir düştür."[43]

Yüceltme bebeksi egonun hayat ve ölümle başetme sorununa getirilen olumsuz, narsistik ve geri-dönmeci çözümü sürdürür, kısaca, bebeksi rüyayı sürdürür ama yine de yüceltmeler ile yüceltmelerin doğduğu ve sürdürüldüğü bebeksi cinsel örgütlenme arasında bir fark vardır. Kastrasyon karmaşasından sonra, ego bedeni kaybeder ama fantezileri korur. Ama bedeni kaybetmekle ego bir anlamda fantezileri de kaybetmiş olmalıdır (bundan dolayı

Freud Oedipus karmaşasının toptan ortadan kalkmasından bahseder). Herşey gibi, fanteziler de ancak şimdiki zamanda, şimdideki sanrılar olarak varolurlar ve şimdideki nesnelere ilişik olmak durumundadırlar. Psikanalitik teoriye göre, bedenden kopuşları ardından (Freud'un açık üslubuyla, masturbasyondan vazgeçtikten sonra) fanteziler gerçekliğe yansıtılır, gerçekliği kavramamızı ve manipüle etmemizi sağlayan kültür dediğimiz geçirimsiz aracıyı oluşturur.

Bu yansıtma nasıl oluşur ve önemi nedir? Yanıt Freud'un son dönemde yaptığı inkar çalışmalarında, özellikle bu inkarın sonucu olarak fetişizmde bulunur. Kastrasyon karmaşasından başlayarak, Freud cinsel farklılaşma olgusunun hem kabul edildiği hem de edilmediğini ya da daha açıkçası anneden cinsel farklılaşma olgusunun ancak penisin yerine geçen başka dışsal bir simgesel ikame, "tıpkı rüyalardan aşina olduğumuz gibi, yerinden etme yardımıyla oluşturulan bir uzlaşma"[44] bulma pahasına kabul edildiğini gösterir. Yüceltmeler bebeksi cinsellikten fetişleştirme mekanizması ile üretilir; yüceltmeler bebeksi cinselliğin fantezilerinin inkarı ya da yoksanmasıdır ve onları ancak yoksama ile olumlama tarzında olumlar. Orijinal fanteziler yoksamalardır; yüceltmeler yoksamaların yoksanmasıdır. Bebeksi cinsel örgütlenmelerin orijinal etkinliği simgeseldir; yüceltmeler simgelerin simgeleridir. Böylelikle, yüceltme cinsellikten arındırmanın ikinci ve daha üst bir düzeyidir; kültürlü hayat ise bir rüyanın gölgesidir.

İşte bize bedenden ayrı bir ruh veren bu ikinci düzey cinsellikten arındırma ya da yoksamadır. Freud, fetişizmin aynı anda inkarı ve kabullenilmesinin egoda bir yarılma ile ilgili olduğuna işaret eder.[45] Kuşkusuz, ta başından, fantezi tarafından kabul ya da ret edilmeyen bir ayrılık travması yüzünden, egoda içkin bir yarılma vardır. Ferenczi'nin dediği gibi, "Kişiliğin yarılmasının bazı izleri olmaksızın ne şok ne korku vardır... kişinin bir parçası, yoketmeye çalıştığı travmadan önce varolan bir mutluluk durumuna geri döner."[46] Ancak bebeksi beden-egosu, ruhuyla (yani, fantezileriyle) bedeni (yani, bebeksi cinsel örgütlenmeler) arasında uzlaşmalar yaparken ve Freud'un belirttiği gibi, çocuk kendi ideali olarak dururken,[47] kastrasyon karmaşası tarafından kurulmuş bir yapı olan yetişkin beden-egosu ikiye parçalanmak zorunda kalır

çünkü kendisinden bedenle ruh arasında bir tercih yapması istenir; bedeni terkedemez, ve ruhtan vazgeçecek kadar güçlü değildir. Bir "narsistik benlik-yarılması" süreciyle ego süperegodan ayrılır: Bizatihi kendi karakterini oluşturan bütün terkedilmiş nesne-kateksisleri (özdeşleşmeler) katmanı bilinçdışına çıkar; ve Schilder'in ifadesiyle, entelektüel ego beden-egodan ayrılır.[48]

Ancak ego bedenden kurtulamaz; ancak onu yoksayabilir ve onu yoksayarak diyalektik olarak olumlayabilir. Dolayısıyla, tüm simgecilik, hatta en yüksek yüceltme kaçışlarında bile, beden simgeciliği olmaktan öte geçemez. Ferenczi, "bir zamanlar psikanalizle alay etmek için bilinçdışının her çıkıntılı nesnede penisi, her girintili nesnede de bir vagina ya da anüs gördüğünü söylerlerdi" diye yazar.[49] Bebeksi cinsellik (bebeksi cinsel örgütlenmelerdeki) dünyayı yoksar ve kendi bedeninden bir dünya yaratmaya girişir. Yüceltme çocukluktaki bedeni yoksar ve dış dünyada çocuğun kayıp bedenini kurmaya çalışır. Bebeksi cinsellik Öteki'nin kaybını telafi etmek için verilen bir otoplastik karşılıktır; yüceltme Benlik'in kaybı için bir alloplastik karşılıktır.

Bundan dolayı, yüceltmenin gizli amacı ve kültürel süreç çocukluğun kayıp bedeninin tedricen keşfedilmesidir. Son bölümde gördüğümüz gibi, bastırılmış bilinçdışı ancak bir dış algıya dönüştürülerek, yansıtılarak, bilince çıkarabilir. Freud'a göre, en modern dinlerde bile varlığını sürdüren, mitolojik evren görüşü dış dünyaya yansıtılmış psikolojiden başka birşey değildir.[50] Tek mitoloji değil, bütün kültür yansıtmadır. Spender'in ifadesiyle, "yarattığımız dünya -gecekonduların, telgraf ve gazetelerin dünyası- bir tür içsel arzularımızın ve düşüncelerimizin dilidir."[51]

Daha sonra psikanalize akan bu içgörülerin ilk parlayışı Alman idealizminde görülür; Hegel'de, tinin eseri olarak dünya nosyonu ve hatta, Novalis'te, fantezinin sihirli gücünün eseri olarak dünya nosyonu buna örnektir. Aslında, psikanalizdeki bireyi kültürden yalıtma eğiliminde yansıyan belli bir görüş kaybı vardır. Bir kere hasta kanepede yatarken yapılan konuşmanın sınırları ya da daha doğrusu, hasta kanepesinde konuşmanın hâlâ kültür içi bir etkinlik olduğu kabul edildiğinde, psikanalizin bu yansıtmalar -gecekonduların, telgraf ve gazetelerin dünyası- dışında psikolojik olarak analiz edebileceği hiçbir şeyin olmadığı ve dolayısıyla psi-

kanalizin ancak tarihsel ve kültürel analiz haline geldiğinde kendini gerçekleştirdiği bariz olarak ortaya çıkar. Yine aynı şekilde, bastırılmış bilinçdışının bilinci bizatihi kültürel ve tarihsel bir üründür, çünkü bastırılmış bilinçdışı bilince ancak kültürel bir yansıtma biçiminde dışsal bir algıya dönüştürülerek çıkarılabilir.

Kültürler, bundan dolayı -insan bebekliğinin evrensel doğası tarafından yaratılan ilkörneksel fantezilerden ibaret olan- bastırılmışın muhtevasıyla değil, bastırılmışın çeşitli türde ve düzeyde çevre, teknoloji vs. tarafından yansıtılmasıyla çeşitli türde ve düzeyde geri dönüşü ile birbirinden ayrılır. Böylelikle, kültür çeşitliliklerini bebek bakımı çeşitlerinin değişik uygulamalarıyla açıklamaya çalışan psikanalitik zihniyetli antropologlar bir hayalin peşinden gitmektedir. Bireyde olduğu kadar, kültürdeki patojenik materyal çocuklukta yaşanmış somut bir deneyim değil, fantezidir. Böylelikle, bir yandan da, bilinçdışının bilincinin yeni ve üst bir tarzı olarak psikanaliz endüstri devrimi ve onun insan psikolojisini yeni ortaya çıkarışı, ya da yansıtması ile mümkün olmuştur. Psikanaliz romantik tepkinin bir parçasıdır.Yüceltme kayıp bir hayat arayışıdır; hayatın kaybını önvarsayar ve sürdürür ve bizzat hayatın yaşandığı bir tarz olamaz.

Yüceltme, hayatı yaşamaktan çok keşfetmesi, olmaktan çok bilmesi gereken bir organizmanın tarzıdır. Başlangıçtaki nesnekaybının (önce Öteki'nin, ardından Benlik'in kaybı) bir sonucu olarak, insan bilinci (ego) yalnızca insanları öteki hayvanlardan ayıran bir bastırmacı işlev ile değil, aynı zamanda insanları hayvanlardan ayıran bir idrak işlevi ile de yüklenmiştir. İnsan bilinci, dış dünyayı keşfetme işlevine ek olarak, tecrit edilmiş iç dünyanın keşfi yükümlülüğü altına da girmiştir. Sonuç hem dış hem de iç dünyada kaçınılmaz bir çarpılmadır. İçsel fantezileri fetişistik yerinden etme özellikleriyle yansıtmalar dış dünyayı çarpıtmış olmalıdır. Freud'un sözcükleriyle, çocuk gerçekliği yalanlama pahasına kendi penisini kurtarır.[52] Yansıtmalar içsel dünyayı ancak genel yoksama ya da yabancılaşma emaresi koşullarında bilince çıkarır; onların içsel dünya ile ilişkilerinin inkar edilmesi gerekir. Yüceltme bebeksi egonun ölme ve yaşama gerçeğine dayanmaktaki aczini ebedileştirir ve yaşantıyı dayanabileceğimiz bir noktaya kadar sulandıran (cinsellikten arındıran) bebeksi me-

kanizmanın (fantezi) sürmesini sağlar. Freud, rüyaların psikolojisinden, bilinç sisteminin ("ikincil süreç") ancak o fikrin getirebileceği her tür acıyı engelleyebilir durumdaysa, bir fikri katekte edebileceği temel yasasını çıkarır.[53] Yüceltme, deneyimi belli bir uzaklıkta tutarak ve bilinçle hayat arasına bir örtü gererek acıyı uzaklaştırır. Freud'a göre, sadece hakkında birşey bilmediğimiz ve bilmek de istemediğimiz şeyleri yansıtırız,[54] öyle ki, her şeyi bilmeden de bilebiliriz. Yine Freud'un kendi sözleriyle:[55]

> Böylece, kabullenebilmek değil yalnızca kendini ondan kurtarmak için de, gerçekliğin birey açısından büyük önemi vardır ve kendi içgüdülerinin sık sık yinelediği acımasız talepleri karşısında benzer bir silah kuşanmak isteyecektir. Bu nedenle hepsi de iç dünyasında kendisine sorunlar çıkaran türden acıları *yansıtır*, yani dış dünyaya aktarır...
> Rahatsızlıkta aşırı bir artış doğuran her türden iç tahriklerle başa çıkmakta özel bir yol benimsenmiştir: Onları sanki içerden değil, dışardan eylemde bulunuyorlarmış gibi ele alma yönünde bir eğilim vardır, öyle ki uyarılar karşısındaki kalkanı onlara karşı bir savunma aracı olarak faaliyete sokmak mümkün olabilir. Bu *yansıtmanın* kökenidir ki yansıtma patolojik süreçlerin nedenlerini bulmada büyük bir rol oynamaya mahkumdur.

Hayatın cinsellikten arındırılması, hayatı belli bir uzaklıkta tutma sonucunu üretmenin temel mekanizması, gördüğümüz gibi, yoksamadır; yüceltme inkar edilmesi koşuluyla bilince giren hayattır. Yüceltmedeki olumsuz an simgecilik (dilde, bilimde, dinde ve sanatta) ile soyutlama arasındaki kopmaz bağda belirgindir. Soyutlama, Whitehead'in bize öğrettiği gibi, yaşantının canlı organının, bir bütün olarak canlı bedenin bir inkarıdır,[56] Freud'un ifadesiyle, "Duyu-algısını soyut bir fikre tabi kılmak duyular üzerinde maneviyatın [*Geistigkeit*] bir zaferiydi; daha açıkçası içgüdüsel bir feragat beraberinde psikolojik bakımdan zorunlu sonuçlarını da getirir."[57] Yoksama ve yabancılaşma diyalektiği, bilinci yüceltme tarihinde giderek artan bir soyutlama yasası biçiminde görünür. Kendimiz hakkındaki en derin bilgimize en yüksek soyutlama koşuluyla ancak ulaşabiliriz. Hayatı bir mesafede

tutmanın bir tarzı olarak soyutlama, organ erotizminin "aşağı üst kısımdan" başa, özellikle gözlere, genel bir yer değiştirmesi etkisi doğuran "aşağı" bebeksi cinsel örgütlenmelerin yoksanması tarafından desteklenir:[58] *Os homini sublime dedit caelumque videre jussit.** Görsel-işitsel alan yüceltme tarafından tercih edilir çünkü uzaklığı korur; ensest tabusu aslında annenize ancak belli bir mesafeden bakmak koşuluyla ondan hoşlanabileceğinizi söyler.[59] Whitehead da bir soyutlama biçimi olarak idrakin "dış dünyayla iletişimin... tercihen gözle... belli birkaç kulvarda" kısıtlanmasını eleştirmektedir.[60] Hayat belli bir mesafeden görünen, yoksamayla perdelenen ve simgesellikle çarpıtılan sanrılı yansıtma ile sınırlandıkça, yüceltme bebeksi çözümü yani rüyayı, sürdürür ve ona incelik katar.

Yüceltmenin mekanizması rüya ise, onu ayakta tutan içgüdüsel ekonomi de egoda, ölümün hayat üzerindeki bir önceliğidir. Bebeksi rüyadan yüceltmeye götüren yol, egonun ölüm ayrılığını ve beraberinde getirdiği yoksama, bastırma ve narsisistik içe kapanma gibi marazi ölme biçimlerini kabul edememesinden geçer. Sonuçta varılan yer yaşama-ve-ölme gerçekliği yerine cinsellikten ve canlılıktan arındırılmış hayatı geçirmektir. Yüceltmede bir "çıkış yolu" bulma umuduna öylesine kapılmış giden -dolayısıyla psikanalitik ortodoksinin kitabından silinmiş- bu sonuç Freud'un *Ego ve İd*'inde kabaca görülmüş ve dile getirilmiştir: "Böylece nesne-kateksisinden libidoyu ele geçirerek, aşk-nesnesi olarak ortaya çıkarak ve id'in libidosunu cinsellikten arındırarak ya da yücelterek, ego Eros'un amaçlarına karşı faaliyet gösteriyor ve kendini karşıt içgüdüsel yönelimlerin hizmetine koyuyor."[61]

Ve uygarlıktaki yüceltme diyalektiği birikimsel, birikimsel olarak soyut ve birikimsel olarak ölümcül olduğundan Freud'un uygarlığın aklın önceliğine ve cinselliğin körelmesine doğru ilerlediği tahmini yerindedir.[62] Yolun sonunda saf akıl vardır ve Ferenczi'nin dillerden düşmeyen formülüne göre, "saf akıl ölmenin bir ürünüdür ya da en azından, ruhsal olarak duyarsız hale gelmenin."[63] Ama, yine Freud'un *Ego ve İd*'de belirttiğine göre, bu çözüm iki içgüdü arasındaki ahengi bozar, buradan da "Eros'un

* Lat.: İnsana yüce bir ağız verdi ve gökyüzünü görmeyi öğretti. (ç.n.)

saldırganlığa dönüştürülerek bertaraf edilmesi" sonucu çıkar: "Yüceltme ardından erotik bileşimin artık daha önce onunla bileşik olan yıkıcı öğelerin tümünü bağlayacak gücü yoktur, ve bunlar yıkma ve saldırma eğilimleri biçiminde ortaya çıkarlar."[64] Böylelikle, birikimsel yüceltmenin yolu aynı zamanda birikimsel saldırganlık ve suçluluk yoludur; saldırganlık aciz içgüdülerin cinsellikten arındırılmış ve yetersiz dünya karşısında isyan, suçluluk da cinsellikten arındırılmış ve yetersiz benlik karşısında isyandır.

Eğer birikimsel bastırma, suçluluk ve saldırganlık diyalektiğinden bir "çıkış yolu" varsa, yüceltmede değil yüceltme karşısında bir alternatifte olmalıdır. Mevcut durumu anlamak için, geriye, Batı uygarlığının başlangıcına, nasıl yüceltileceğini bize öğretmiş ve hâlâ öğretmekte olan ve yüceltme tanrısına, Apollo'ya tapmış olan Yunanlılar'a gitmemiz gerekir. Apollo biçim tanrısıdır; sanattaki plastik biçimin, düşüncedeki rasyonel biçimin, hayattaki uygar biçimin tanrısıdır. Ama Apollocu biçim içgüdünün yoksanması olarak biçimdir. Delfi bilgeliği "hiçbirşey fazla değildir" der; "Sınırı gözet, otoriteden kork, ilahi olana boyun eğ". Dolayısıyla, Apollocu biçim maddeyi yoksayan, ölümsüz biçimdir; yani, tüm ölümden kaçışların karşısına çıkan ironiyle, ölümlü biçimdir. Böylelikle, şamanistik öncülleri Abaris ve Aristeas gibi, Plato da Apollo'nun bir oğludur. Apollo erkektir; ama, Bachofen'in tespit ettiği gibi, onun erkekliği maneviyatın simgesel (ya da olumsuz) erkekliğidir. Bundan dolayı, o aynı zamanda "aşağıdan yukarıya yer değiştirmeyi" sağlayan, insana yüce bir kafa veren ve ona yıldızlara bakmasını söyleyen tanrıdır. Dolayısıyla, onunki gün ışığının dünyasıdır; doğa simgesi olarak değil, yüceltmenin cinsel bir simgesi olarak, o güneş benzeri gözleriyle algılar ama tatmaz, Uzağa-Fırlayan, Apollo gibi, her zaman belli bir mesafeyi korur. Ve, Nietzsche'nin göklere çıkardığı gibi, Apollocu bir dünyanın malzemesi rüyadır. Apollo içsel fantezi dünyasının bir yansıması olarak görünümün hoş dünyasına hükmeder; gözetmesi gereken sınır, "rüya-tablosunun aşmaması gereken o nazik çizgi"[65] rüyayı içgüdüsel gerçeklikten ayıran bastırmanın sınırıdır.

Ama bize Apollo'yu hediye eden Yunanlılar aynı zamanda alternatifini de, Nietzsche'nin Dionysus'unu da vermişlerdir. Di-

onysus rüya değil, sarhoşluktur; belli bir mesafede tutulan ve bir perdeden görülen hayat değil, tam ve dolayımsız hayattır. Bundan dolayı, Nietzsche'nin belirttiği gibi, "bedenin bütün simgeselliği oyuna katılır, yalnızca dudakların, yüzün ve konuşmanın değil, her üyeyi ritmik harekete zorlayan, dansın bütün hareketleri oyuna katılır."[66] (Rilke'nin "beden aracılığıyla doğal konuşma"sı)[67] Dionysuscu "artık bir sanatçı değildir, bir sanat eseri haline gelmiştir o."[68] Bundan dolayı, Dionysus sınırı gözetmez, aşar; onun için, aşırılık yolu bilgeliğin sarayına giden yoldur; Nietzsche hayatın aşırı doluluğundan muzdarip olanların Dionysuscu bir sanat istediğini söyler.[69] Dolayısıyla, *o artık yoksamaz.*[70] Yoksama yerine, büyük içgüdüsel zıtların diyalektik birliğini olumlar o: Dionysus erkek ve kadını, Ben ve Öteki'ni, hayat ve ölümü yeniden birleştirir.[71] Dionysus, psikanalizin perdenin öteki tarafını bulacağı içgüdüsel gerçekliğin imgesidir. Freud, id'de yoksamanın olmadığı, yalnız olumlama ve sonsuzluğun olduğunu gördü. Daha önceki bir bölümde, nevrotik hayvanın nafile kaçtığı gerçekliğin hayat ve ölümün birliği olduğunu gördük. Bu bölümde, bebeksi cinselliğin ve Apollocu yüceltmenin rüyalarının içgüdüsel gerçeklik değil, içgüdüsel gerçekliğin yoksanmaları olduğunu görmekteyiz. İçgüdüsel gerçeklik Dionysusçu sarhoşluktur; Freud'un ifadeleriyle, "imgelerle id'e yaklaşabilir ve ona bir kaos, heyecanı kızıştıran bir kazan diyebiliriz."[72]

İnsan egosu Dionysusçu gerçeklikle yüzleşmek durumundadır, ve dolayısıyla önünde büyük bir kendini dönüştürme görevi yatmaktadır. Zira Nietzsche özbilinci Apolloculuğun koruduğunu ve Dionysusçuluğun yıktığını söylemekte haklıydı. Egonun yapısı Apollocu olduğu sürece, Dionysusçu deneyim ancak ego-çözülmesi pahasına satın alınabilir. Mesele Apolloculukla Dionysusçuluğun bir "sentezi" ile de çözülemez. Bu yüzden, geç dönem Nietzsche Dionysus'u savunur ve bu Dionysus'ta Apollo ve Dionysus'un bir sentezini görmek zihin barışı için içgörüyü feda etmektir. Dionysusçu egodan yoksun Dionysus bizi yalnızca bilincin çözülmesi ile tehdit etmez, aynı zamanda "duygusallık ve hainliğin berbat karışımı hakiki bir cadı iksiri" (yine Nietzsche)[73] olan Dionysusçunun Apollocu karşısında isyanı ve içgüdüsel zıtlar

arasında, kaynaşma olmaksızın, iki değerli bir karışımla tehdit eder bizi.

Biz soyut entelektüel ilkelerle değil, bedensel gerçeklerle ilgili olduğumuzdan, yalnızca zihnin hayatını değil, bedenin hayatını ve bizim bilmediğimiz bedenin sanatını da bilen birisini dinlemek doğrudur; bu birisi İsadora Duncan'dır ve bize "zekanın yenilgiye uğratılması", "en büyük felaket -akıl ve ruh için- hiçliğe doğru sonsuz kıvranış ve batış" olarak Dionysusçu esrimeyi nasıl yaşadığını anlatır.[74] Ama onun Dionysusçu esrimesi orgazmdır; söylediğine göre, evrendeki herşeyden çok ama çok arzulanan bir an. Dionysusçu ego genital örgütlenmeden ve "organizmayı cinsel arzulardan kurtarma ve bunları genital organlarda yoğunlaştırma" (Ferenczi)[75] zorunluluğundan özgür olacaktır. Apollocu ego genital örgütlenmenin egosuyken, Dionysusçu ego bir kere daha bir beden-egosudur ve beden vecd halindeyken çözülmek zorunda kalmayacaktır.

Bir Dionysusçu ego kurma işi muazzam bir iştir; ama bunun zaten yürütüldüğüne dair işaretleri vardır. Eğer Dionysusçu cadılar iksirini modern tarihin altüst oluşları içinde -Sade'ın cinsel biliminde ve Hitler'in politikasında- ayırabilirsek, aynı zamanda romantik tepkide Dionysus'un bilince girişini de ayırt edebiliriz. Aşırılık yolunun bilgelik sarayına giden yol olduğunu söyleyen Blake'ti; Hegel gerçeklik diyalektiğini "içinde ayık hiçbir kulun kalmadığı, içki alemi" olarak görebilecekti.[76] Ve romantiklerin mirasçıları Nietzsche ve Freud'dur. Cadılar iksirine tek alternatif, ortodoks psikanalizin Apollocu skolastiği değil, içgüdüsel gerçekliği kucaklayan ve olumlayan bilinç, Dionysusçu bilinç olan psikanalitik bilinçtir.

Beşinci Bölüm

Anallik çalışmaları

Psikanalizi genel bir insan doğası, kültür ve tarih teorisi içinde yeniden biçimlendirmeye çalıştık. Bu çabada, yüceltme kavramı canalıcıdır ve son bölüm hem yüceltme teorisi hem de (karşılıklı bağlantılı) ego teorisini teknik anlamda gözden geçirme çabasıdır. Şimdi bu soyutlamaları olgularla karşılamak, onların insan kültürünün yarattığı durumların yorumu için ne kadar kullanışlı olduklarını görmek zamanıdır. Ve psikanalizin sivri ucu her zaman paradoks olduğundan, yüceltmenin psikanalitik ilgi alanlarından en paradoksal olanını irdelemeyi tercih ettik: Anallik. Ernest Jones'un söylediği gibi: "Freud'un bulgularından belki de en şaşırtıcı olanı ve elbette en içten kuşku, tiksinti ve muhalefet doğuranı, belli karakter özelliklerinin çocuktaki anal bölge tarafından yaratılan cinsel uyarımlar sonucu olarak köklü değişime uğramış olabileceğini keşfetmesidir. Bu cümleyi ilk duyan birinin bunu inanılmaz derecede kaba bulacağını tahayyül edebiliyorum; bu bilinçdışının bilinçten ne kadar uzakta olduğunu iyi gösteren bir olgudur; bizatihi cümlenin doğruluğuna gelince, ciddi psikanalitik çalışma yürüten hiç kimse bundan kuşkuya kapılamaz."[1]

Ama aşk malikanesini
Bokun üstünde kurmuştur.
YEATS*

* William Butler Yeats, "Crazy Jane Talks with the Bishop", *Collected Poems* (New York: The Macmillan Company, 1952), s.254. Copyright, 1956, The Macmillan Company. İzin alınarak yeniden basılmıştır.

XIII. DIŞKISAL GÖRÜŞ

Jonathan Swift'i okuyan herkes onun insan doğası analizinde, Batı edebiyatında tek örnek olarak, anal işlev üzerine vurgu yaptığını, konuyla ilgili bir tutum aldığını bilir. Tek başına müstehcen imgelemin çokluğu bakımından Swift, Rabelais ve Aristophanes'le kıyaslanır; ancak Rabelais ve Aristophanes için anal işlev hayatın bir parçası olduğu için sevmemizi sağladıkları bütünsel insan varlığının bir parçası iken, Swift için anal işlev insanoğlunun sergilediği gösteriş, kibir ve hatta özsaygıya yönelttiği saldırısında belirleyici bir silahtır. Swiftçi müstehcenliğin en yüz kızartıcı parçaları, hepsi

Oh! *Caelia, Caelia, Caelia*---.

temasının çeşitlemeleri olan son şiirlerinden üçüdür- *The Lady's Dressing Room, Strephon and Chloe, Cassinus and Peter*. Aldous Huxley, "1929'ların namus ilkelerinin yeniden yazmama izin vermediği, tek heceli fiil 'wits' ve 'fits' ile kafiyelidir"* diyerek, bir yorum getirmiştir.[1] Ama kavrayış olarak daha metafizik olduğundan dolayı daha rahatsız edici olan Swift'in Yahoo adamıdır; Yahoo, *Gulliver'ın Seyahatleri*'nin dördüncü bölümünde anlatıldığı gibi, dışkısal bakımdan bütün öteki hayvanlardan daha pistir. Anal tema Swift'in olgun ve geç dönemine özgün birşey de değildir; bu konu bir genç dahinin kendinden geçmiş coşkusu ve bütün Swiftçi ifşaatın kaynağı olan *Bir Fıçının Hikayesi*'nde de ima edilmektedir. Swift'i anlamak, bütünlüğü içinde ve en rahatsız edici düzeylere inerek, insan doğasının anatomisi hakkında Swift'in görüşlerini tanımaktır ki, buna "Dışkısal Görüş" diyebiliriz.

"Dışkısal Görüş" Middleton Murry'nun Jonathan Swift üzerine bir kitabındaki (1954) bir bölüm başlığıdır.[2] Swift'teki dışkısal temanın merkezi önemini tanıma şerefi Aldous Huxley'e aittir. *İstediğini Yap* kitabındaki (1929) bir makalede Huxley, "Swift'in büyüklüğü, insanlardan kaçmasının özünü oluşturan ve bütün eserinin temelinde yatan, duyduğu 'barsak nefreti'nin yoğunluğu, neredeyse çılgınlık derecesinde şiddetinden gelir."[3] diye yazmaktadır. Murry eleştiriyi Swift'in merkezi temasına yönelten o çarpıcı ifade için takdire layıktır. Aldous Huxley'in makalesi Quintana'nın kitabı (1936) *Jonathan Swift'in Düşüncesi ve Sanatı* üzerinde etkili olmamıştır; bu kitap İngiliz edebiyatının bu kaplanını evcilleştirme ve eve bağlamayı tasarlayan eleştirinin sefaletine mükemmel bir örnektir. Quintana, "Müstehcenlikten uzaklaşıp *Helter Skelter ya da The Hue and Cry after the Attorneys going to ride the Circuit* gibi Swift'in güçlü ritminin tüm hakimiyetini sergileyen büyük şiirlerine döndüğümüzde rahat bir nefes alırız" diyerek, Swift'in bir yazar olarak son dönemini genel bir tartışma sırasında "muzır anlatımlar" dediği şey içine gömer. *Gulliver'ın Seyahatleri*'nin dördüncü bölümündeki dışkısal tema kötü sanat olarak gözardı edilir (burada eleştiri, genelde olduğu

* İngilizcedeki 'shit' kastediliyor, yani bok. (ç.n.)

gibi, ahlaki önyargıların bir maskesi olarak iş görür): "Canavarlık temasını geliştirirken Swift'in düştüğü sansasyonel olma merakı... Bölüm IV yumuşatılsaydı, *Gulliver'ın Seyahatleri* çok iyi bir sanat eseri olurdu."[4] İngiliz edebiyatının önde gelen üniversitelerde, Bowder gibi, klasikleri nasıl ele alacağını bilen kişiler tarafından yorumlandığını bilmek insana rahatlık veriyor. Psikanaliz tarihi gibi, Swift eleştirisi tarihi de anallığın genitallikten çok daha bastırıldığını gösterir. Genital işlem hakkındaki psikanalitik teoremler Freud'un ya da Swift'in anallik hakkında söyleyebileceklerine kulak asmayacak (ve henüz *Jonathan Swift'in Düşüncesi ve Sanatı* kitabını yazmamış) çevrelerde meşru hipotezler haline gelmiştir.

Huxley ve Murry bile, sorunla yüzleşmekle birlikte, neyin görülmesi gerektiğini anlamakta yetersiz kalmışlardır. Kendilerinden önceki eleştirinin bastırdığı nahoş olguları bilince çıkardıktan sonra, sistematik bir çarpıtma, inkar ve karalama yoluyla dışkısal görüşün rahatsız edici etkisi karşısında kendilerini korumaya çalışmışlardır. Freud'un bilincin bastırılmış bir fikrin bilicine varmasının tek yolunun üstüne basa basa onu reddetmek olduğu nosyonuna edebiyat eleştirisi alanından mükemmel bir örnektir bu.[5] Dışkısal görüşü reddetmenin temel aracı, kuşkusuz, inkardır. Huxley bir entelektüel üstünlük tutumu benimser; "verili olduğu haliyle evreni kabul etmeyi bu reddedişin saçmalığı, çocukça aptallığı."[6] Cinselliğin paradoksal olarak muhafazakar filozofu olan D.H.Lawrence'ı tekrar eden Murry ahlaki bir üstünlük tutumu benimser- "öylesine sapkın, öylesine doğaya ters, öylesine ruhsal olarak hasta, öylesine insan için *yanlış*."[7] Swift'e gösterilen tepkilerinin şeffaf duygusal özelliği o zaman psikanalitik bir teşhis olarak maskelenmiştir; dışkısal görüş deliliğin bir sonucudur. Huxley, "çılgınlık derecesinde" "uzuvlarla ve dışkısal konularla takıntı halinde meşguliyet"ten bahseder ve bununla, genital işlevde bir rahatsızlığı ima ederek, Swift'in Stella ve Vanesa ile ilişkisinin "tabiatı gereği soğukluğu"nun bir bağlantısı olduğunu öne sürer.[8]

Murry'nin Huxley'in önermelerini dört dörtlük bir biyografi haline dönüştürme çabası saptırılmış bir argüman yürütmenin nasıl olduğuna ilişkin bir örnektir. "Muzır anlatımlar" içeren metinler

ve *Gulliver*'ın dördüncü bölümü, daha sonra göreceğimiz gibi, Swift'in insanlardan kaçmasını kadın düşmanlığına dönüştürmek için, hainice çarpıtılmıştır; bundan sonra da bütün dışkısal görüş, Swift'in kadın cinsini pis olmakla suçlayarak (Varina, Vanessa ve Stella ile) cinsel başarısızlığını haklı çıkarma çabası olarak kolayca açıklanabilecektir. Burada yanlış olarak ima edilen şey, dışkısal görüşün Swift'in çok geç bir dönemiyle sınırlı olduğudur. Bu imanın yalnızca dışkısal olmayan bir Swiftçi görüşün olduğunu öne sürme avantajı yoktur (bu noktada Huxley Murry'den daha katıdır); bu imanın başka bir avantajı da dışkısal görüşü Swift'in son dönemindeki ruhsal çöküşüne bağlamasıdır. Ruhsal çöküntünün on yıl sonra gelmiş olması (1742) gerçeği, psikopatolojiden bihaber ve Swift'in müstehcenliğini kesip atmaya kararlı insanları durduramayacaktır; kronolojik boşluk Swift'in ruhsal çöküntüsünü müstehcenlik yüzünden Tanrı'nın verdiği ceza olarak gören tutkulu bir görüş ile doldurulmuştur. Dışkısal temanın *Gulliver*'ın (1723) dördüncü bölümünde zaten göze çarpan bir tema olduğu gerçeği bir parça tarihsel imgelem desteğinde bir parça psikanalitik jargonla açıklanıvermiştir: "Gulliver'ın dördüncü bölümünü kaleme alırken belli ki bütün karmaşa Swift'in zihninde iş görmektedir... O zaman ortaya çıkışı da Vanessa'nın ölümünün neden olduğu derin bir duygusal altüst oluşun sonucu olabilir." Aynı karmaşanın, Vanessa'nın ölümünden iki yıl önce, *Genç bir Şaire Tavsiye Mektubu* (1721) adlı eserinde de göze batması görmezden gelinir. Murry'nin amatör işi teşhisine göre ise, Swift'teki bütün karmaşanın kaynağı Varina tarafından reddedilmekti (1696). Bundan dolayı, tezi açısından *Bir Fıçının Hikayesi*'nin (1696-1698) karmaşaya bulaşmamış olması çok önemlidir. Murray bu yorumunu anallığın *Hikaye*'deki ağırlığına gözlerini kapayarak ve bütün kitabı ciddiye alınmaması gereken şahane bir saçmalık olarak, yani esprinin bir anlamı olduğunu reddeden bir komedi nosyonu olarak yorumlayarak savunur.[9]

Eğer Jonathan Swift'e yöneltilen eleştirinin işi ona deli damgası vurmaksa, bu damga psikanalistlere de vurulabilir. Onlar sahneye çıkmışlar ve deha karşısında delilik için tıbbi bir rapor vermede kendilerine güvenilebileceğini göstermişlerdir. Verdikleri genel hüküm, ek birkaç süslü laf dışında, Huxley ve Murry'nin

hükmüyle temelde aynı olmuştur. Bundan dolayı, Ferenczi şunları yazar(1926): "Psikanalitik bakış açısından, onun nevrotik davranışı, iyi huylu kadınlarla ilişkisinde bir cesaret yoksunluğu ve belki de aşağı türden kadınlara duyulan kalıcı bir saldırganlık eğilimi ile birlikte, normal iktidarın engellenmesi olarak açıklanabilir. Swift'in yaşamına ilişkin bu içgörü kuşkusuz, *Gulliver'ın Seyahatleri*'ndeki fantezilerini, özellikle rüyalarını yorumlarken, analiz sırasında, nevrotik hastanın özgür çağrışımları olarak ele almamızı haklı kılar."[10] Karpman (1942): "*Gulliver'in Seyahatleri* gibi bir çalışma temelinde, söylemek gerekir ki, Swift kadın-düşmanlığı, insan-düşmanlığı, kısaca herşeye düşmanlık çağrıştıran özel bir dışkı-severlik gösterisi ile, psiko-seksüel bebeksilik sergileyen bir nevrotiktir."[11] Greenacre (1955): "Görünen o ki, anal takıntısı yoğun ve bağlayıcıydı ve genital talepleri öylesine zayıf ya da en iyi halde öylesine sınırlıydı ki ergenliğin erken dönemlerinde, muhtemelen tanrıçaların ilki Jane Waring ile mutsuz ilişkiden başlayarak, genital cinsellikten bütünüyle vazgeçmişti."[12]

Psikanalistler, teşhislerini geliştirirlerken, bekleneceği gibi, Swift'in nevrozunu çocukluğunun erken dönemlerine kadar izlediler. Eğer psikanalitik nevroz teorisi doğruysa, Murry'nin dışkısal görüşü geç döneme özgü bir fazlalık olarak tecrit etme girişimini terketmeliyiz; aynı şekilde Murry'nin (saygınlık adına Swift'in bir parçasını kurtarma çabası ile bağlantılı) tezine göre reddedilinceye kadar, Swift'in Varina'ya (Jane Waring) duyduğu aşk "doğal olarak tutkun ve doğal olarak cömert bir doğanın sağlıklı doğal aşkı"ydı.[13] Huxley'in Swift'in dışkısal görüşü savunduğuna dair katı edebi yargısına ve Swift'in cinselliğinin yapısal olarak başından itibaren anormal olduğu yolundaki psikolojik yargısına geri dönmek zorunda kalıyoruz. Ve Greenacre tarafından çok büyük bir dikkatle çözümlenen biyografik veriler yeterinden fazla kanıt sağlıyor. Swift daha doğmadan babasını yitirmiştir; bir yaşında bakıcısı tarafından annesinden çalınmıştır; ancak üç yıl sonra annesine dönebilmiştir, ama dönüşünden bir ay sonra, psikanalitik bakımdan hayati Oedipal dönemde, annesi tarafından terkedilmiştir.[14] Psikanalitik ölçütlere göre, bebeklik döneminde böylesine birbiri ardından gelen travmalar hayat boyu sürecek bir nevroza yatkınlıktan öte etkiler yapmış olmalıdır.

O halde, dava kapanmış görünüyor. Psikanalitik uzmanlar Swift'in deli olduğu ve eserleri yalnızca vaka anlatımının belgeleri olarak okunması gerektiğinde eleştirmenlerle aynı görüştedir. Ama yalnızca Gulliver'ın dördüncü bölümü ve "muzır anlatımlar" değil, bütün Swift. Şayet Swift'in şaibeli bölümlerine "çılgın" damgası vurursak, davayı bütün dürüstlüğümüzle psikanalistlere teslim etmemiz gerekir. Ama psikanalitik derin araştırmaların ardından, Swift'in itiraz edilebilir olmayan birşeyi kalmaz. Psikanalizin simgelerin gerçek anlamını açığa çıkarmadaki yeteneğini azımsamamalıyız. Örneğin, Brobdingnag adasında küçük bir kayık içinde küçük bir adam olarak Gulliver hakkında psikanalitik bir yoruma göre, "kayıktaki adamın klitoris olarak genelde simgeleştirilmesi, erkekteki kadınsı özlemlerin karakteristik özelliği olduğu düşünülen, kadın fallusu ile özdeşleşmeyi akla getirir." Benzer şekilde, psikanaliz Dean'in karakterini en ufak bir bütünlükten yoksun bırakır. "Swift, açıkça erken dönem dışkıyı kontrol etme işinin büyük gerginlik altında ve muhtemelen çok erken bir aşamada gerçekleştiği anlamına gelen belirgin anal özellik sergiler (aşırı kişisel saflığı, gizli kapaklı işler yürütmesi, yoğun tutkusu, daha az açık müstehcen konuşmadan (sahnede hiciv) hoşlanması, haklı davalarda inatçı intikamcılığı)."[15]

Bu noktada insan isyan eder. Eğer kişisel saflık, tutku ve haklı davaların savunulmasında başı çekmek nevrotik belirtilerse, kırbaçlanmaktan kim kurtulacak? Ve kuşkusuz hiçbir dahi, bu tür psikanaliz edebi metinler bu tür bir psikanalize tabi tutulursa, kendini kurtaramayacaktır. İnsan irkilerek Huxley, Murry ve psikanalistlere karşı çıkmak istiyor. Ne hakla onlar deli raporu verebiliyorlar? Kendi mümtaz delilikleri yüzünden mi yoksa? Sağlık ve doğruluk açısından değerlendirildiğinde, *Gulliver'in Seyahatleri* Murry ve Huxley'in eserlerinden daha kusursuzdur. Kendisini bir tek Swift'in değil aynı zamanda St. Francis ve Pascal'ın da saygınlığını tahrip etmeye adanmış makalelerden oluşmuş bir ciltte Swift'i insan düşmanlığına sapmakla suçlayan Huxley'in ironisinin hakkını Swift verebilir ancak. Psikanalistlerin sağlıklı olup olmadıkları da -ve kayıktaki bir insanın neyi gösterdiği konusundaki yorumları- bütünüyle sorgulama dışıdır. En olmadık yerlerde anüs bulabilme kötü şöhretine sahip psi-

kanalistlerin Swift'i anallikle takıntı halinde meşgul olmakla suçlamaları ironisinin hakkını ancak Swift verebilir. İyi ki, Swift bu delilik suçlamaları karşısında sessiz kalmamıştır:

Aptallara ve delilere bir ev yapılsın diye
Sahip olduğu küçük serveti etti hediye.[16]

Dr. Swift'in akıl hastanesinde Huxley ve Murry için de bir oda ayrılmıştır; onların dinsel gariplikleri *Bir Fıçının Hikayesi*'nde dinsel coşkunun örneği Jack adı altında önceden kestirilmiştir. Jack için olduğu kadar, Huxley için de, öyle bir zaman gelecektir ki, şu söylenecektir: "kesinlikle aklını yitirdiği rapor edildi. Bundan kısa bir süre sonra, ortaya çıktı ve ancak hasta bir beynin alabileceği garip arzulara kapılarak raporu haklı çıkardı."[17] Swift aynı zamanda anal karmaşalara sahip psikanalistler için de bir oda ayırmıştı; onlar değiller mi "bir insanın kaderini onun üstüne işeyerek okumanın bir yolunu bilen Kuzey Amerikalı falcılar" gibi kehanetlerde bulunanlar?[18]

Bu argüman böylece ortalığı karşılıklı delilik suçlamaları ile dolduran saçma bir karışıklıkla son bulur. Kulaklarımızı kapayıp kaçma isteğimize direnirsek, psikiyatrik bir ilgiyi korurken klinik verilerden uzak durursak, ulaşacağımız tek sonuç bütün suçlamaların haklı, onların hepsinin de deli olduğudur. Ve deliliklerinin özü, kibirle kendileri dışında -Huxley, Murry ve psikanalistler- herkesin deli olduğunda ısrar etmeleridir. Kendimizi onların deliliklerinden ancak hepimizin deli olduğunu kabul ederek kurtarabiliriz. Psikanaliz en sert kınamalara layıktır çünkü o insanlığın bu türden bir bilinci ve bu türden bir alçakgönüllülüğü geliştirmesinde yardımcı olabilirdi. Freud psikanalizi insan narsisizmi üzerinde bilimin açtığı, Newton ve Darvinci devrimlerle kıyaslanabilir üçüncü büyük yara olarak görmüştür.[19] Freud'un Çömezleri kendilerini genel lanetlenmişlikten muaf ulu seçilmişler olarak görmektedir. Başka bir yerde tartıştığımız gibi, psikanalizin gerçek amacı, bizatihi psikanalizin bir semptom ve entelektüel tarihteki benzerleri bir aşama olduğu, insanın evrensel nevrozunun teşhis edilmesidir.

Eğer psikanalizi yeniden bu yöne çekmek istiyorsak, o zaman

psikanalizin Swift'e (ya da başka bir edebi şahsiyete) uygulanması için farklı bir yöntem gereklidir. Artık Swift'in edebi başarılarını onun bireysel nevrozunun bir gölge fenomeni olarak örtbas etmeye girişemeyiz. Aksine, yapmamız gereken şey onun evrensel insan nevrozuna tuttuğu ışıktan yararlanmaktır. O zaman psikanaliz örtbas etmenin değil açıklama getirmenin bir yöntemi haline gelir. Swift'in evrensel insan nevrozunun bireysel versiyonuna sahip olmasından şikayetçi değiliz; hatta onun bireysel nevrozunun olağanüstü vahim olabileceği, ya da onun anormalliğinin sanatından ayrılamayacağı düşüncesi de bizi rahatsız etmez.

Dahinin ürün vermesi için yoğun acı, yeterli değilse bile, gereklidir; ve psikanaliz konumundan kalkarak dahi ile deli arasındaki çağlar süren bir yakınlık geleneği üzerinde düşünmemiştir. Belki de, Nietzsche'nin sözünü ettiği "bizatihi *kendileri hasta* doktor ve hemşirelerin zorunluluğu" vardır.[20] Psikanaliz o halde Swift'in anlaşılması için daha az değil, başka bir yolla da olsa, daha çok gereklidir. Bu, kendimiz ve insanlık hakkında, ve dahilere karşı, elzem olan alçakgönüllülüğü göstermek için zorunludur. Bu aynı zamanda Swift'in evrensel insan nevrozuna yaptığı yolculuğu ciddiye almak için zorunludur. Bu bölümün tezi şudur: Şayet Swift'i can kulağıyla dinlersek, Freudcu anallik, yüceltme ve insanlığın evrensel nevrozu teoremlerinin şaşırtıcı öngörülerini bulacağız. İtirazları kestirerek, belirtmeliyim ki, Swiftçi psikanaliz Freudcu psikanalizden bilinçdışına yaptığı keşif gezisinin aracının psikanaliz değil espri olmasıyla ayrılır. Ama Freud'un kendisi *Espri ve Bilinçdışı ile İlişkileri*'nde, esprinin evrensel insan nevrozunu keşfetmekte bizatihi kendi yolunun olduğunu kabul etmiştir.

Psikanaliz "muzır anlatımları" açıklamak için kesinlikle zorunludur; en azından psikanalizden geçirilmemiş nevrotik, göründüğü kadarıyla, bu şiirlerin neden bahsettiklerini tam olarak anlamaktan acizdir. Bunlar Murry'i ani duygu patlamaları nöbetine sokan şiirlerdir: "anlamsız ve dayanılmaz", "öylesine sapkın, öylesine doğaya aykırı, öylesine insan için *yanlış*". Murry'nin karşı çıktığı şey, kadınların iğrenç olduğu çünkü fiziksel boşaltımdan suçlu olduğu önermesidir. Bunun Swift'in önermesi değil, Murry'in hayalinin ürünü olması gibi basit bir nedenden do-

layı, önermenin böyle bir karşı çıkışı hak edip etmediğini ele almamıza gerek yoktur. Strephon ve şiirdeki diğer talihsizler gibi Murry de Caelia---'nın anlamını keşfettiğinde espri yetilerini yitirirler ve böylece bilinçdışı olarak Swift'in psikolojik içgörüsünün doğruluğuna tanıklık ederler. Psikanalizin antiseptik zekasına biraz açık olan hiçbir zihniyet, belki onsekizinci yüzyılın ilk yarısında yazılmış olmaları dışında, bu şiirlerde olağanüstü hiçbir şey bulmayacaktır. Zira, onların gerçek temaları, tarafsız bir okumayla apaçık ortaya çıkacak tema, gayet haklı olarak anal işlevle özetlenen, hayvan bedenimiz ile özellikle yüceltilenin ya da romantik-Platonik aşkın gösterişi olmak üzere, gösterişli yüceltmelerimiz arasındaki çatışmadır. Her defasında açığa çıkarılan, bir "tanrıça", "ilahi bir Yaratık", "mübarek Chloe"dir; ya da daha doğrusu, açığa vurulan tapınan erkeğin kafasının içindeki yanılsama, kafası ve kanatları olan ama dünyevi zayıflıklarına ihanet etmesin diye götü olmayan tanrıça yanılsamasıdır.

O Caelia--- temasına özgün Swiftçi yönelim esasında aşık olma ve sevgilinin dışkısal faaliyetinin farkında olma arasındaki belli bir mutlak çelişkinin olduğu nosyonudur. Bu fikri hastalıklı bir kafanın fantezisi olarak gözardı etmeden önce, Freud'un da aynı şeyi söylediğini hatırlasak iyi olur. 1912'de kaleme alınmış, insanın cinsel yaşamındaki bozuklukları araştırdığı bir makalesinde, sonuçta en ciddi meselenin insanın analliğe yaklaşımındaki çözümsüz ikideğerlilik olduğunu belirtir:[21]

> En başında cinsel içgüdünün hepsi de nihai biçimini alamamış çok sayıda unsura ayrılmakta ya da cinsel içgüdünün bunlardan gelişmekte olduğunu biliyoruz. Bunların bazıları nihai biçimlerini almadan önce aşılmak ya da başka kullanımlar için dönüştürülmek durumunda kalırlar. Herşeyden önce, içgüdü içindeki dışkı-sever unsurların, muhtemelen insanın ayakları üzerine dikildiği ve koku alma organını topraktan ayırdığı andan beri, estetik fikirlerimizle bağdaşmaz oldukları ortaya çıkmıştır; dahası, erotik içgüdüye ait sadistik öğelerin önemli bir kısmı zorunlu olarak terkedilmiştir. Gelgelelim, bütün bu gelişim süreçleri karmaşık yapının sadece üst kısımlarıyla ilgilidir. Erotik tahriki artıran temel süreçler her zaman aynı kalır. Dışkısal şeyler çok yakın ve ayrılmaz bir biçimde cinsel

şeylere bağlıdır; genital organların konumu *inter urinas et faeces*-* belirleyici ve sabit unsur olarak kalır. Genitaller kendi başlarına insan biçiminin geri kalanının güzellik yönündeki gelişim sürecine katılmazlar; hayvani özelliklerini korurlar; ve bu yüzden, bugün bile, aşk da özünde her zaman olduğu gibi hayvanidir.

Yine, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabında, Freud bu düşünce hattını izleyerek, cinsel bastırmanın en temel nedeninin organik bir unsur, insan organizmasındaki üst ve alt işlevler arasındaki bir dengesizlik olduğunu söyler:[22]

Yalnızca anal erotizm değil, bütün cinsellik insanın ayağa dikilip koku duyusunun değerinin azalması sonucu ortaya çıkan organik bastırmaya kurban düşme tehlikesi içindedir; öyle ki, o zamandan beri, cinsel faaliyet çok fazla açıklanma imkanı olmayan, tam tatminin önüne engeller koyup onu cinsel amaçlarından yüceltmeler ve libidonun yerinden etmelerine zorlayan bir direniş eşliğinde gelmektedir... Bütün nevrotikler ve daha başkaları da, "*inter urinas et faeces nascimur*" olgusu dışında kalırlar. Böylelikle, kültürle birlikte yürüyen cinsel bastırmanın en derin kökünün, ayağa dikilmemizle başlayan yeni hayat biçimlerinin organik savunmalarına uzandığını anlamamız gerekir.

Middleton Murry gibi, Swift'in dışkısal görüşünü Hıristiyanlık karşıtı olarak aforoz edenler, Freud'un bu iki pasajında da kullandığı St. Augustine'in fikirleri üzerine düşünseler iyi olurdu.

Swift'in düşüncesinin Freud'unkiyle paralellik taşıması, şiirlerin tam bir açıklamasının "bastırma" ve "yüceltme" terimlerini kullanmak zorunda olmasıyla kanıtlanmıştır. Elbette, Strephon ve Cassinus'un romantik yanılsamalarını yaratan ve bu doğrunun ön plana çıkmasını böylesine travmatik yapan cehalet değil anal faktörün bastırılmasıdır. Ve bu şiirlerde yansıyan Swift'in en büyük korkusu yüceltmenin, yani bütün uygar davranışların, bir yalan olduğu ve doğruyla yüzleşmeye dayanamayacağı düşüncesidir. Bu temanın ilk ele alınışında (*Leydinin Yatak Odası,* 1730) Strephon ile birlikte yüceltmenin hâlâ mümkün olduğu fikrindedir:

* Lat.: Sidik ve dışkı arasında. (ç.n.)

Kokmuş çamurdan doğdu diye
Aşk tanrıçasını reddedeyim niye?

Strephon,

Böylesi düzen karmaşadan doğan
Böylesi cici lale gübreden fışkıran

gerçeğine alışmalıdır. Ancak *Strephon ve Chloe*'de (1731) dışkısal faaliyetin yüceltilmesi ve ayırdına varılması karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı olarak sunulmuştur ve yüceltmenin ne pahasına olursa olsun, hatta bastırma pahasına, korunması gerektiği sonucuna varılır:

Otoriteler hem eski hem de yeni
Emreder kadınlara olun terbiyeli;
Ve, saklanır her bir kusur gerçekten
Tüm dünyadan fazla eşlerden...
İhtirasın Duyu ve Akıl üzerine yükselir
Terbiye ile beton haline gelir.

Bu şiirlerin sonuncusu, *Cassinus ve Peter*'de, bu çözüm bile işe yaramaz hale gelmiştir. "Espri" sözcüğü ile özetlenen, uygar yüceltmenin hayatı darmadağın olmuştur, çünkü dışkısal görüş bastırılamaz. Şiir iki üniversite öğrencisini anlatır:

Cambridge'in iki kolej talebesi büyürler
İkisinin de özel yetenekleri var, ve sevgililer

ve Cassinus kendisini öldüren travmayı açıklar:

Yetilerimi nasıl kaybettim, takmıyorum çok,
Ah, *Caelia, Caelia, Caelia,* b--.

Kutsal atlar ırkı, Houyhnhnm'lar, romantik- Platonik aşk yanılsamasından özgürdür, ya da daha doğrusu, aşktan özgürdürler. "Oynaşma, Aşk, Armağanlar, Eğlence, Meskenler onların dü-

şüncelerinde ya da onları dillerinde ifade etmekte kullanacakları Terimlerinde, karşılık bulmamıştı. Genç çiftler karşılaşır ve birleşirler, bunun bir tek nedeni vardır, bu Ana-babalarının ve Arkadaşlarının Belirlenimidir; bu her Gün olan şeydir; ve onlar bunu sanki her aklı başında Varlık'ın yapması gereken zorunlu Eylemler olarak görürler".[23] Eğer Houyhnhnms'lar genital faaliyetin ve insanın genital kurumlarının bir eleştirisini sunmakta iseler, Yahoolar anal işlevin bir eleştirisini sunarlar.

Yahoo'lar insan canavarlığının ham çekirdeğini temsil ederler; ancak Swift'in görüşünün özü ve Gulliver'ın kurtuluşu Batı Avrupalı uygar insanın yalnızca Yahoo olarak kalmayıp ondan da beter olduğunun kabulüdür; "nasıl olduysa Paylarına bir parça *Akıl* düşmüş Hayvandı onlar, bu bir parça akıllarını da doğal çürümüşlüklerini artırmak dışında kullanmayıp doğanın bize bahşetmediği yeni özellikler kazandılar". Ve Yahoo'nun özü pisliktir; onları yalnızca Batı Avrupa insanından değil diğer tüm hayvanlardan ayıran bir pisliktir: "*Yahoo*'larda merak ettiği başka bir Şey onların Çirkinlik ve Pislik'e olan garip yatkınlıklarıydı; ama sanki buradan bütün öteki Hayvanlardaki Temizliğe karşı doğal bir Aşk doğuyordu." Yahoo fiziksel olarak çok keskin bir koku yayıyordu; "Koku sanki *Sansar* ile *Tilki* kokusu arasında bir kokuydu", bu koku çifleşme zamanı artıyordu ve erkeğe olumlu bir çekim gücü sağlıyordu. Gulliver, insanın keskin kokusunu tanımayı İngiltere'ye döndükten sonra da sürdürür: "İlk yıl Çevremde Karıma ya da Çocuklarıma dayanamıyordum, Kokuları dayanılmazdı"; sokağa çıktığında burnuna "Sedef otu, Lavanta ya da Tütün yaprağı" tıkıyordu. Yahoo'ların yemek adetleri de aynı derecede pisti: "*Yahoo*'lar için tiksindirici hiçbir şey yoktu, ayrımsız herşeyi, ister Otlar, Kökler, Yaban Meyvalar, kokmuş Hayvan Leşleri, isterse hepsinin karışımı olsun, önlerine ne gelirse yiyorlardı."

Ama herşeyden önce Yahoo'lar öteki hayvanlardan kendi dışkılarına karşı tutumlarıyla ayrılıyorlardı. Yahoo'lar için dışkı sadece bir artık ürün değil, kendilerini ifade etmelerinin ve saldırganlığın sihirli bir aracıdır. Bu tutum bebeklikte başlar: "O iğrenç yaratığı ellerimde tutuyordum, sarı bir sıvıdan oluşan pis Dışkısını boydan boya Elbiseme boşalttı." Yetişkinlikte devam eder: "Bu lanet Damızlıkların birçoğu Dallara tutunup Ağaçlara

tırmanıyor ve oradan Dışkılarını Kafamdan aşağı boşaltıyorlardı". Toplumun yenilenmesini simgeleyen Yahoo ritüelinin bir parçası şöyledir: Sürünün yaşlı lideri azledilince, "Halefi, Bölgedeki bütün Yahoo'ların Başında, Kadın ve Erkek, Genç ve Yaşlı, hep Birlik olup, Başından Ayağa yaşlı liderin üstüne Dışkılarını boşaltırlardı." Nihayet, Yahoo'ların toplumsal sadakat aşılama sistemlerinde, "bu *Liderin* genelde olabildiğince *kendine benzeyen* bir Gözdesi olurdu; *Gözdenin işi Efendisinin Ayaklarını ve Kıçını yalamak, ve Kadın* Yahoo'*ları onun kulübesine sürmekti*." İnsan hayvanın ötekilerden ayrıksı olarak dışkısal hayvan oluşlarıyla ayrıldığına ilişkin bu kabul Gulliver İngiltere'ye döndükten sonra bile sürdü, öyle ki insanın boğucu kokusundan uşağının yardımıyla kurtulur: "Zira Ahırda topladığı Kokuyla sanki Ruhum yeniden canlanmıştı". Huxley'in iddia ettiği gibi, Swift barsaklardan nefret etmez, onun nefret ettiği insanların barsakları kullanma tarzıdır.[24]

İnsanlığın dışkısal doğasının böyle şeytani takdimi *Gulliver'ın Seyahatleri*'ndeki büyük kusurdur; Quintana'ya göre, estetik bir yanılgı, kaba sansasyon arayışı; Middleton Murry'e göre ise, insanlık üzerine yanlış bir neşriyat, "çünkü insanlığı soyma sürecini tahayyül sınırlarına kadar taşısak bile, Yahoo düzeyine düşmüyoruz. Onların hainlik ve hasta ruhluluklarına alçalabiliriz ama hiçbir zaman çirkinlik ve pisliklerine varamayız. Bu insanlığın ölçüsüzce alçaltılmasıdır; sevinçle karşılayacağımız değil, şok olacağımız bir alçalmadır bu."[25] Ama eğer Swift'in doğruluk derecesini Quintana ve Murry'nin yergilerinin ardında yatan insan gururundan yana uzlaşmacı ve halim selim önyargılara göre değil de, psikanalizin acımasız dehasına göre ölçülecek olursa, Yahoo'ların dışkısal görüşlerinin öz olarak insan kültürlerinin oluşumunda anal erotizmin büyük rolü hakkındaki psikanalitik doktrinle aynı olduğu tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilir.

Freudcu teoriye göre, insan yavrusu, sonucunda libidonun, bedenin yaşam enerjisinin, anal bölgede yoğunlaştırıldığı bir aşamadan -anal aşamadan- geçer. Anal erotizmin bebeksi aşaması anal ürünlere simgesel anlam yakıştırmaktan oluşan asli biçimini alır. Bu simgesel eşitlemelerin bir sonucu olarak çocuk anal ürüne kendi çocuğu ya da eseri olarak önem verir ve ya oyun oynarken

narsistik haz almak için ya da başkasının sevgisini kazanmak için (armağan olarak dışkı), ya da başkasına karşı bağımsızlık iddiasında bulunmak için (mülk olarak dışkı) ya da başkasına bir saldırıda bulunmak için (silah olarak dışkı) onu kullanabilir. Böylelikle, toplumsal davranışın en önemli kategorilerinden bazıları (oyun, armağan, mülk, silah) bebeksi cinselliğin anal aşamasından kaynaklanır ve -daha da önemlisi- bu aşamayla bağlarını hiçbir zaman koparmazlar. Bebeksi cinsellik katastrofik sonuna geldiğinde, bedensel olmayan kültürel nesneler orijinal olarak anal ürünle alakalı, ama ancak orijinalin ikinci-en iyi ikameleri (yüceltmeler) olarak, simgeselliği miras alırlar. Yüceltmeler, dolayısıyla, simgelerin simgeleridir. Mülkiyet kategorisi basitçe dışkıdan paraya bir çevirme işi değildir; aksine, para dışkıdır çünkü anal erotizm bilinçdışında sürer. Anal erotizm inkar ya da terk edilmemiştir, yalnızca bastırılmıştır.[26]

Psikanalitik teorinin en merkezi belirsizliklerinden bir tanesi, anal örgütlenme de dahil, libidonun genital öncesi bebeksi örgütlenmelerinin biyolojik olarak belirlenmiş olup olmadıkları sorunudur. Başka bir yerde, bunların biyolojik olarak belirlenmiş olmayıp insan egosu tarafından kurulmuş olduklarını ya da daha doğrusu, bunların insan egosu *olan* insan bedeninin çarpıtmalarını temsil ettiğini savunmuştuk. Eğer böyleyse, psikanaliz Swift'in anal erotizmin -Swift'in diliyle "Çirkinlik ve Pisliğe karşı garip bir Eğilim"in- özgün olarak insani bir ayrıcalık olduğu teziyle paralellik taşır; öte yandan, psikanaliz Swift'in Çirkinlik ve Pisliğe karşı garip Eğilimin biyolojik olarak verili olduğu anlayışını paylaşmaz. Bu, Swift'in Yahoo'lara "bir Parça Akıl" vermediği ve Aklı ancak Batı Avrupalı uygar insana dönüşen Yahoo'ya layık gördüğünü söylemekle birdir. Eğer anal örgütlenme insan egosu tarafından kurulmuşsa, Çirkinlik ve Pisliğe karşı garip Eğilim insan Aklının birincil ve bebeksi bir tezahürüdür. Swift ayrıca, erotizm ile insan saldırganlığının bağlantısını vurgulayarak Freud'u öncelemiştir. Yahoo'ların kirlilikleri asıl olarak dışkısal saldırganlıklarında ortaya çıkar: Psikanalitik teori, bebeksi cinselliğin bu aşamasını anal-sadistik aşama olarak damgalayacak kadar, anal örgütlenme ile insan saldırganlığı arasındaki bağlantıyı vurgular. Direnme, hükmetme, güç istemi insan aklının va-

sıflarıdır ve ilk önce dışkının simgesel manipülasyonuyla gelişmiş ve dışkı yerine simgesel ikameler bulmak için yapılan simgesel manipülasyonlarla sürmüştür.

Psikanalitik anal erotizm teorisi psikanalitik yüceltme teorisine bağlıdır. Para vb. eğer dışkı değilse, insanın dışkıya karşı garip ilgisini ileri sürmenin de pek anlamı yoktur. Aynı şekilde, yüceltme öğretisi de önceden kestirmemişse şayet, Swift'in nasıl olup da anal erotizm öğretisini öncelediğini anlamak kolay değildir. Ama Swift yüceltme öğretisini öncelemişti. Bunu kavramanın tüm şerefi William Empson'a aittir. *Bir Fıçının Hikayesi* ve ekine gönderme yapan Empson, *Tinin Mekanik İşleyişi* kitabında şunları yazar:[27]

> Swift'in korkutan örneğinde, izleyicinin bilincine değil, bizatihi kendisinin bilinçdışı olabileceği yolundaki bir kuşkusuna ihanet eden de aynı mekanizmadır. "Tinsel ve değerli herşeyin, aynı adı taşıyan, tıpkı kendisi gibi, kaba ve tiksindirici bir taklidi vardır. Yalnızca keskin yargı gücü aralarındaki farkı çıkarabilir"; Swift yargılama işini, yerine tam bir ahlaksız kelime oyunları dizisi geçirerek basitleştirmeye girişir. Bilinçli amacı Yerleşik Kilise'yi reformcuların İçsel Işığı karşısında savunmaktır; yalnızca psikanalist sonuçtan tam anlamıyla memnundur. Bir kısmına (aşırı bir inandırıcılıkla) inanır görünerek hicvettiği kendi önermesine göre, korkusunun kaynağı, "tinsel olan herşey gerçekte maddidir; Hobbes ve bilim adamları bunu kanıtlamıştır; din tamamen cinselliğin bir sapmasıdır aslında" düşüncesinde yatar.

Empson'a göre, Swift'in korkusunun kaynağı, yüksek ile alçak, tinsel ile fiziksel arasındaki, psikanalizin yüceltme dediği ilişkiyi keşfetmesidir. Swift, dinin, özellikle dinsel coşkunun, psikanalitik analizi için yeni bir yöntem olarak yüceltme doktrinine ulaşmıştır. Yeni yöntemi dinsel coşkuyu "Tinin Mekanik İşleyişi" dediği şeyin etkisi olarak görür. Daha başından, kendi din psikolojisini, dinsel coşkuyu "Doğal Nedenlerin Ürünü, güçlü İmgelemin, kinin, şiddetli Öfkenin, Korkunun, Üzüntünün, Acının ve benzerlerinin etkisi" olarak ele alan geleneksel doğalcı psikolojiden ayırır. Swift'in yeni din psikolojisi için ayrı bir etiket isterseniz, o etiket ancak psikanaliz olabilir. İlk adım dinsel coşkuyu "Ruhun ya da

Marifetlerinin Madde üzerine yükseltilmesi" olarak tanımlamaktır. Swift, ardından, "Duyuların Çürümesi Tinin Doğmasıdır" temel önermesine varır. Kendi açıklamasından da kolayca anlaşılacağı gibi, Swift duyuların çürümesiyle bastırmayı kasteder:[28]

> Çünkü İnsanın Duyuları Aklın Kalesine, bu İşlemde tümüyle kapanmış olan, çok sayıda Yolla bağlıdır. Bundan dolayı, Duyuları saptırmak, bağlamak, köreltmek, telaşlandırmak ve eğlendirmek için elden gelen bütün çabalar harcanmalıdır, yoksa onları Yerlerinden çıkarın; ve onlar yokken, ya da meşgulken ya da birbirleriyle İç Savaş'a tutuşmuşken, Tin içeri girer ve işini görür.

Bastırmanın yüceltmenin nedeni olduğu doktrini Swift'in "Tinin Mekanik İşleyişi" için kurduğu benzetmede canlı bir biçimde hissedilir:[29]

> Atalarımız, Scythianlar, arasında Uzunkafalılar denen bir Millet yaşardı; bunlar önce Ebeler ve Hemşireler arasında bebeklerin kafalarını ezme, sıkma ve sarma biçimindeki bir Töreye bağlı olarak ortaya çıktılar; bu yolla, bir Yolu kapatan Doğa başka bir Yolu açmaya zorlanıyor, ve kafa Konik Şeker Biçiminde yukarı doğru uzuyordu.

Swift yalnızca tinin bedensel duyuların bastırılmasından doğduğunu değil, aynı zamanda, Scythian Uzun Kafalılar benzetmesiyle ima edildiği gibi, yüceltmenin esas yapısının, psikanalitik formülü kullanırsak, aşağıdan yukarıya yer değiştirme olduğunu da olumlar. Bedenin üst kısmına bedenin alt kısmıyla simgesel bir aynılık vererek, aşağıdan yukarı yer değiştirme Swift'in Püriten kültdeki uzun kulaklarına bir açıklama getirir: Kulak simgesel bir penistir. Psikanalize göre, genital işlevin başka bir organa devredilmesi konversiyon (döndürme) histerisinin temel kalıbıdır. "Konversiyon histerisi bedenin semptomların açığa çıktığı organlarını genitalleştirir"; utançla yüz kızarması, örneğin, konversiyon histerisinin hafif bir örneğidir; yani bütün başın hafif bir ereksiyonu.[30] Swift'in Püritenler analizine göre, "Büyüklük orantısı sadece İnsanın Dış Görüntüsü olarak değil, İçteki Zarafetin bir Türü olarak da görülürdü. Bundan başka, Doğalcılar da, Bedenin *Üst* Bölgelerinde, Kulak ve Burun gibi, çı-

kıntı bir Parça varsa, buna oranla *Alt* Parçada da olmalı diye düşünürdü." Bundan dolayı, der Swift, sofu Rahibeler "bir kişideki olağanüstü bütün Büyümelere Hevesin Dışa Çıkıntı yapması ya da tinsel Şişkinlik olarak görürdü" ve aynı zamanda "böyle bir İmkandan uygun bir Döl alma umuduyla yaşardı."[31] Bu yoldan ilerleyen Swift insan doğasında en yüksek ve en aşağı olan şeylerin özdeş olduğuna dair Freud'un teoremine varır. Freud bunu şöyle ifade ediyordu:[32] "Böylece herbirimizin zihninde en derinlerde yatan şey, bu ideal oluşum yoluyla, insan ruhunun en yüksek değer verdiği şeyle değiştirilir." Swift'in diliyle durum şudur:[33]

> İnsanın zihni, Düşüncelerini Mahmuzlayıp Dizginlediğinde, asla durmayıp Yüksek ve Alçak, İyi ve Kötü aşırı uçlarında dolaşsa da, genelde Onu en Mükemmelin Fikrine taşıyan ilk Hayal Kaçışı sona ermiş ve yüceltilmiştir; Menzilinin ve Ufkunun dışına süzülene kadar, Yüksek ve Alçağın Sınırlarının ne kadar yakın olduğunu iyice anlamadan, araya sınırlar konur; Kanatların aynı Rotasıyla derinlerin en Derinliklerine düşer; Doğuya Batıdan giden biri gibi; ya da dosdoğru bir Çizginin kendi Uzunluğuyla bir Daire yapması gibi.

Görüşünün izini sürerken harcadığı işte o inanılmaz enerjiyle, Swift, iki kere, biri *Bir Fıçının Hikayesi* ve öteki *Tinin Mekanik İşleyişi*'nde olmak üzere, bütün zıtlıkların bu zıtlıklarının, Tanrının ve Şeytanın birliği nosyonuna ulaşır. "Görünmez bir Gücün Tahakkümünü yayarken, diğerininkini azaltma peşindeki... İnsanlar İyi ve Kötünün Doğası hakkında büyük bir Yanılgı içinde olduklarını ve en kötüsü de ikisinin de Sınırlarını karıştırdıklarını keşfettiler. İnsanlar *Coelum Empyraeum* katındaki İlahi Tahtlarına çıkıp oturduktan sonra... *Kötülük İlkesini* en derin Merkeze gömdükten sonra... kahkahalarla güldüm, bu Mantığı anlamak, aynı zamanda, belli yollar ve Mahalleler hakkında, onların Tanrının mı yoksa Şeytanın mı eşiğinde oldukları hakkında zekice bir tartışmaya girmek ya da ciddi ciddi şu ve şu Etkilerin İnsanların Aklına aşağıdan mı yoksa yukarıdan mı geldiklerini, ya da belli Tutku ve Heyecanların Kötü Ruhun mu yoksa İyi Ruhun mu emrinde olduklarını tartışmaktır. Böylece İnsanlar İsa ve İblisten bir Kişilik kurar ve bu insanların *çatal Diller* ve *çatal Ayaklar* ara-

sında yaptıkları Benzetmedir."[34] Empson neden ve hangi ironi yasasına göre kısmen reddedilen düşüncenin Swift'in kendi düşüncesi olduğunu göstermektedir.

Başka yerde tartıştığımız gibi, psikanaliz bir yüceltme ile bir nevrotik semptom arasında derin benzerlikler bulur. İkisi de bastırmayı önvarsayar; ikisi de libidonun birincil erojenik bölgelerden bastırılması sonucundaki bir yerdeğiştirme ile ilgilidir. Böylelikle, psikanalitik yüceltme teorisi insanın evrensel nevrozu teorisine yolu açar. Freud'un ifadesiyle:[35]

> Nevrozlar bir yanda sanat, din ve felsefeyle çok çeşitli ortak özellikler sergiler. Ama öte yandan, nevrozlar onların çarpıtmalarıdır sanki. Bir histeri vakasının bir sanat eserinin bir karikatürü olduğu, bir takıntı nevrozunun dinin bir karikatürü ve bir paranoya sanrısının bir felsefi sistemin bir karikatürü olduğu savunulabilir.

Swift kendi insanın evrensel nevrozu doktrinini, *Bir Fıçının Hikayesi* kitabındaki "Bir Cumhuriyette Deliliğin Kaynağı, Ele Alınışı ve Tedavisi üzerine Arasöz" bölümünde geliştirir. Swift burada Deliliği şöyle niteler: "Tek başına İnsanların etkisiyle, Dünyada gerçekleştirilen en büyük Eylemler; *Fetih yoluyla Yeni İmparatorlukların Kurulması; Felsefede Yeni Tasarıların Ortaya atılması ve Yürütülmesi; ve Yeni dinleri propaganda etmek kadar ortaya çıkarmak*." Freud'un orijinal listesiyle karşılaştırıldığında, psikanaliz sanatın unutulmasından üzüntü duymuş, politikanın eklenmesini alkışlamıştır; Freud'un kendisi de son dönem yazılarında politikayı eklemiştir. Ve Swift insanın evrensel nevrozunu kendi yüceltme nosyonundan çıkarır; kendi ifadeleriyle şöyledir:

> İnsanın *üst Kısmı* tıpkı Havanın *orta Kısmı* gibidir; Maddeler en geniş Çeşitlilikten oluşmuştur ama sonuçta aynı Neden ve aynı Tözdendir. Topraktan yükselen sis, gübre yığınlarından çıkan buğu, Denizden yükselen buhar ve Ateşten çıkan Duman; ama bütün Bulutlar aynı Sonuçları doğurduğu gibi, aynı Bileşimi de paylaşırlar; ve bir Keneften yayılan Buğular güzel ve yararlı bir biçimde bir Sunaktan yayılan tütsü haline gelecektir. Ve sonra, belki de, bana güç bahşedilecektir; ve sonra, Doğanın Yüzü yağmur yağdırmazken ama karartılıp ra-

hatsız edildiğinde, Beyinde yerleşik İnsan Anlağı rahatsız oluyor ve alt kısımlardan yükselen buhar istilasına uğruyor ve bu onu verimli kılıyor.

Kıralları, filozofları ve dinsel fanatikleri zekice ele aldıktan sonra, Swift şunları yazar: "Eğer *Modernler Delilikle* Beynin alt Organlardan yukarı yayılan *Buharın* gücüyle Rahatsız olması ya da Yerinin değişmesini kastediyorlarsa, o zaman bu *Delilik İmparatorlukta, Felsefede* ve *Dinde* meydana gelen o bütün büyük Devrimlerin atasıdır." Ve Swift Delilik üzerine Arasözü, kendi öğretisini kendisine uygulayarak, psikanalizin hiç bilmediği bir tevazu ve tutarlılıkla sonuca bağlar:[36]

Ben kendim bile, bu mühim Hakikatlerin yazarı, Hayalleri ipe sapa gelmez, ve aşırı derecede Aklından uzak durmaya meyilli insanları uzun süredir gözlemekteyim ve onların çok sığ olduklarını ve kolaylıkla dengelerini yitirdiklerini biliyorum; bunları söyledikten sonra, büyük bir Yemin etmeksizin, Arkadaşlarım, bundaki benim uydurmalarımı çıkarmak, ya da aynı şekilde, İnsanın evrensel Yararı için, bana asla güvenmeyecektir.

Görüldüğü gibi, Swift yüceltmede, en azından belli bir tür yüceltmede, genital işlevin üst kısma yerdeğiştirmesini görüyor. Püritenlerin uzun kulaklarına genital önem atfetmesinin anlamı buydu. Benzer, ama bu defa bilerek müstehcen, bir türetmeyi de Püriten papazların burundan konuşmalarıyla yapar. "Sık sık başlarına gelen Ruhsal yaşantılarının Zirvesi ve *Orgasmus* içinde birinci Sınıfın Umut saçan Kardeşleri"nden bahseder ve "hemen sonra ani bir Sinir boşalması ile gevşerler ve takatten kesilirler ve hemen bir Sonuç elde etmek isterler." Swift bütün bu nosyonu yüceltme ile açıklamaktadır:[37]

İnsanların *Görünmez* Şeylerdeki *Görünümlere* kattıkları Tohum ya da İlke cismani bir Doğanındır...Beynin bir Devamı olmaktan öte gitmeyen Omurilik Üstün Vasıflarla aşağılar arasında çok özgür bir iletişim kurmak ihtiyacındadır. Ve böylelikle *Ete batmış bir diken Ruh için bir Mahmuzdur.*

Swift'e göre, yalnızca genital işlev değil anal işlev de üst

kısma yer değiştirmiştir. Genel teorem İnsanın Üst kısmı ile Havadaki Orta bölge karşılaştırmasında zaten ifade edilir; burada "bir Keneften yayılan buğular güzel ve yararlı bir biçimde bir Sunaktan yayılan Tütsü olacaktır".[38] Bu fikir, rüzgara tapanlar, ya da Hava Uzmanları biçimindeki dini coşku imgesiyle gelişmiştir. Swift burda "tin" sözcüğü ile oynamaktadır ve Empson'ın belirttiği gibi, "Dil burada elinde bir oyuncak haline gelmiştir, çünkü tinsel sözcüklerin hepsi fiziksel metaforlardan türetilirler."[39] Psikanaliz, kuşkusuz, dili insanın psişik tarihinin bir hazinesi olarak, ve sözcüklerin keşfini de, espri ya da şiir ya da bilimsel etimoloji yoluyla, bilinçdışına açılan bulvarlardan biri olarak görmelidir.[40] Herhalükarda, "İnsan Doğasının Leşini parçalara ayırarak"[41] hiciv niteliğindeki anatomi için "Psikolojik Tasarı"sını yürüten Swift, bütün bu havalı vaazların nereden geldiği sorusunu sorar ve yanıtı da anal unsurun müstehcenliği üzerine büyük vurgu yaparak verir:[42]

> Diğer zamanlarda birkaç yüz tanesi bir araya gelerek daire halinde bir Zincir oluştururlar, herkesin elinde Yanındakinin Kıçına bir *Fıçı* büyüklüğü ve ölçüsünü alacak şekilde hava üflediği bir Çift Körük vardır; ve bu Nedenle, tam bir Konuşma Adabıyla sık sık Bedenlerinden, *Tekneleri* diye bahsederler. Bu ve benzer Uygulamalarla, yeteri kadar dolduklarında, aniden ayrılırlar, ve Ortak Çıkar için Kazandıkları herşeyi Arkadaşlarının üstüne boşaltırlar.

Başka bir esinlenme yönteminde ise Körük yerine bir Varil vardır:

> Kutsal Günlerde, bu Varile Papaz girer; anlattığım yöntemlerle varil daha önce layıkıyla hazırlanmıştır, Kıçından başlayıp Varilin Dibine açılan gizli bir Huni vardır ki, buradan yeni Esin Maddeleri bir *Kuzey* Yarığına ya da Çatlağına açılırdı. Buradan, onun hemen *Tekne*sinin Şekil ve Ölçüsünü aldığını görürdünüz. Buradan ona aşağıdan Dil veren Tin olarak Seyircileri üzerine Sıçar Batırırdı; *ex adytis* ve *penetralibus**, Acı ve Sabır olmadan başarılamaz.

Swift'in yüceltilmiş anallik vizyonu bir tek dinsel vaaz biçiminde ya da *Bir Fıçının Hikayesi* kitabıyla sınırlı da değildir.

* Lat.: Tapınağın en iç bölümlerini delip geçmek. (ç.n.)

Strephon ve Chloe'deki, kadınların dedikodu hastalığı şöyle açıklanır:

Sanırsın kıçından uydurur
Ya da Ağzında rüzgar uçuşur

Ve genel olarak, Greenacre'ın tespit ettiği gibi, Swift'in bütün eserlerinde, "yazılı ya da basılı sözcüklerle dışkısal işlevlerin bir tür bağı" vardır.[43] Swift Arbuthnot'a gönderdiği bir mektupta "Bırak öfkem kalemimin ucunda patlasın" diye yazdığında, psikanalizden haberli olmayan biridir ve psikanalitik yorum yapması kuşkuyla karşılanabilir.[44] Ama Swift, (kendi edebi üslubu içinde) pislik-atıcılar (Yahoo'larla kıyaslayarak) olarak bahsetmektedir. Genelde ise "ölümlü insan hiç olmadık yerden muazzam toz yığınları kaldıran bir çalı süpürgesi gibidir; ama temizlediğini sandığı aynı Kirliliği ta derinden paylaşır" diye düşünür.[45] *Bir Genç Şaire Tavsiye Mektubu*'nda, bütün şehir bir bataklık haline gelmesin diye yazarların Grub Sokağında* toplaşmasını savunur."Şehirlerin özgür yurttaşları gibi, her türden yazar pisliklerini ve boklarını istedikleri sokağa atmakta özgür olurlarsa, sonuç büyük seyyahların Edinburg'un geceki hali üzerine yazdıkları gibi, bütün şehrin zehirlenmesi ve yeni bir Kenef haline gelmesidir."[46] Bu düşünce silsilesi öylesine karakteristik olarak Swift'e ait ki, artık Arbuthnot ve Swift'le konuşması ardından Pope tarafından yazıldığı düşünülen, Scriblerus'un doğumu hikayesi Swift'ten esinlenmiş olmalıdır: "Bu büyük adamın doğuşu öyle sadece bir doğum değildi, olağanüstü şeyleri de getirmişti; bizzat kendisi bana doğmadan bir gece önce Bayan Scriblerus rüyasında mürekkep hokkası biçiminde koca bir yatağa yatırılmış olduğunu, yataktan bir pınardan boşalır gibi çok sayıda kollar halinde akıntılar çıktığını görmüştü. Bu rüya, kocasına göre, çok büyük bir yazarın doğmakta olduğunu müjdeliyordu."[47] Psikanalizle tanışık olmayanlar dahi, psikanalizin keşfettiği, anal doğum fantezisini tanıyacaktır.

Psikanalitik edebiyattaki Swift'in paralelliklerini sınamak bık-

* Londra'da piyasa yazarlarının toplaştığı bölgenin adı. (ç.n.)

kınlık verici bir çaba olurdu. Psikanalistler, yazık ki bilinçdışının keşfini espri olmadan yapabileceklerini sanırlar. Fenichel, psikanalitik ortodoksi ansiklopedisinde, komik olma niyeti taşımaksızın "konuşmanın anal-erotik doğası"ndan bahseder.[48] Belki de, Ferenczi'nin "Sükut altındır" atasözü ile ilgili makalesinden bir alıntı yeterlidir (zira Ferenczi'ye göre, bu atasözü konuşmanın anal karakterine bir başka kanıttır):[49]

> Anal erotizm ile konuşma arasında belli bağlantıların olduğunu zaten Profesör Freud'dan öğrenmiştim; Freud bana tek tek her kelimesinin kökleri anal fantezilere uzanan bir kekemeden bahsetmişti. Jones da yazılarında tekrar tekrar libidonun anal etkinliklerden seslenime yerdeğiştirdiğini belirtmektedir. Nihayet, ben de, daha önce yazdığım bir makalede ("Müstehcen Sözcükler Üzerine") erotizmle müzikal ses-kültürü bağlantısını kurmuştum.

Ernest Jones'un "Anal-Erotik Karakter Özellikleri" makalesinde anallik bağlantılarıyla kirlenmemiş bir yüksek kültürün olmadığı izlenimi bırakır.[50] Ve Swift'ten de aynı izlenimi ediniriz. Hatta Swift, bir anal yüceltmenin yalın halde analliğe ayrışabileceğine ilişkin psikanalitik teoremi öncelemektedir. Swift, "sürekli bir Devinim halinde Kahramanın Beynini canlandıran *Buhar* ya da *Tin* İnsan bedenini işgal ettiğinde ve böylece *Zibeta Occidentalis** donatıp bir Tümörde toplaşarak, o zaman için Dünyayı Huzur içinde kendi halinde bıraktığında" kariyerini terkeden öfkeli bir fatihin hikayesini anlatır.[51]

Uygarlığın anal karakteri psikolojik olduğu kadar sosyolojik ve tarihsel yaklaşım da gerektiren bir konudur. Swift *Dean'e*** *bir Methiye* adlı şiirinde analliğin sosyolojisi ve tarihine yönelir. Şiir sanki Swift'in 1729-1730 yıllarında oturduğu Market Hill'deki evin sahibi Lady Acheson tarafından yazılmıştır. İronik methiye biçimindeki şiir Swift'in Market Hill'deki, bir Dean, leydilerle çene çalıcı, kilerden bir şişe alıp getiren baş uşak, yayık yayan bir Hizmetçi gibi, çeşitli rollerini anlatır. Ama Hocanın Market Hill'deki en büyük başarısı "nazik Tanrıça *Cloacine*'e",

---

* Lat.: Batıya ait Zibela. (ç.n.)

** Hristiyan dinsel hiyerarşide piskopostan bir aşağı rütbe. (ç.n.)

Bükülmüş dizler üzerinde durulan
Ve ayrı hücrelerde dualar okunan

"Muazzam ölçülerde İki Tapınak" inşa etmiş olmasıdır. İki ayak-yolunu inşa ederken, Swift sanki anal işlevden neden utandığımız ve neden onu bastırdığımız üzerinde kafa yormaktadır:

Sen *Cloacine* cömert Tanrıça
Neden hapsolalım tapınaklara?

Buna önerdiği yanıt anallikten utanma ve onu bastırmanın masumiyet çağında mevcut olmadığıdır (burada bir kere daha Huxley'in Swift'in "barsaklardan nefreti" nosyonunun ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkıyor):

Saturn Gökleri tek başına yönetirken
O *Altının* bilinmediği, *altın* çağ
Sana bahşedilmiş bu yerküre
İnsandan armağanlar almıştır.

Yeryüzüne düşüşten -Jüpiter'in gaspı- sonra "yağlı Pençeleriyle *Oburluk*", yavrusu "dili dışarda *Tembellik*", "Sararmış *Sıska*", "asil *Gut*", "hırıltılı *Astım*", "şehevi *Rahatlama*, *Servetin* Çocuğu"–

Cehennemden çıkan bu şişik Canavar
Sen Tanrıçayı bir Hücreye hapseder

İnsan bedeninin çürümesi anal işlevi çürütmüş ve doğal Cloacine'yi yabancılaştırmıştır:

...nahoş Kokular yükselir
senin güzel Burnuna doğru

Psikanalizdeki paralel öğreti elbette para ve dışkının eşitlenmesidir. Swift mit mantığını (mit, espri gibi, bilinçdışına ulaşır) aynı eşitliği kurmak üzere kullanır: Masumiyet çağı, "*Altının* bilmediği *altın* Çağ", başka türden altına sahiptir. Altın çağ Kuzey İrlanda'daki Aşıklar (Swainler) arasında hâlâ yaşıyor;

Yavruları altın Sıralara konur
Kristal Nehir Kıyılarını süsler

Ama şimdi açılan kapılar Swift için, ya da bizim için, çok fazla geniştir:

Ama, dur haris İlham, zamanında
Neden durursun böyle yüce Konularda

XIV. PROTESTAN ÇAĞ

Luther, inançla haklılaştırma öğretisi olan Protestan Reformasyonun temel aksiyomu haline gelen aydınlanmaya hangi koşullarda mazhar olduğunu anlatırken şöyle söyler:[1]

> "Adil" ve "Tanrının adaleti" sözcükleri benim vicdanıma yıldırım gibi düşmüşlerdi. Çok geçmeden onları duyduğumda korkuya kapılır oldum. O haklıdır, bu yüzden cezalandırır. Ama bir zamanlar bu kuledeyken "inançlı adil hayatlar", "Tanrının adaleti" sözcükleri üzerine düşüncelere dalmıştım, çok geçmeden inancın haklılaştıracağı hayatlar sürüp sürmeyecek miyiz ve Tanrının adaleti her inanan için kurtuluş olması gerekmiyor mu diye düşünmeye başladım ve ruhum huzura erdi. Dolayısıyla, bizi haklı kılan ve kollayan Tanrının ada-

letidir. Ve bu sözcükler tatlı bir mesaj oldular benim için. Kutsal Ruh bu bilgiyi bana kuledeki helada ihsan etti.

İkiyüzlülükten uzak, hayat dolu ve derin inançları olan Luther can alıcı dini deneyiminin o sahnesini utanıp sıkılmadan, tüm açıklığıyla anlatıyor. Helanın olduğu yer Wittenberg manastırının bir kulesiydi. Grisar'ın yaptığı açıklamaya göre, "Eski zamanlarda, atıklar şehir sınırları dışına gitsin diye, şehir duvarı ve kulelerine bu tür eklentiler yapmak çok alışıldık bir şeydi."[2]

Luther'in samimiyeti Lutherciler için fazla geldi. "Kule deneyimi"nin, Lutherci kutsal yazının verdiği isimle, *Thurmerlebnis*'in, can alıcı önemini kabul eden Lutherci alimler ya kuleyi heladan ayırma çabasına girerek metni karıştırdılar ya da bunu başaramadıklarında, kuleyi coğrafi bir mekan olarak değil tinsel tutsaklığı anlatan bir benzetme olarak yorumladılar. Böylelikle, gerçeği ortaya çıkarmak Jesuit Peder Grisar'a (1911) kaldı, ancak Grisar Harnack ve azınlıkta kalan birtakım Luthercilerin, "kaba Katolik polemikler"e kapılarak belden aşağı vurduğu yolundaki yaygaralarıyla karşılandı.[3]

Tartışma havası dağıldığında, *Thurmerlebnis*'in yeri tespit edildi, ancak bu defa hem Jesuit hem de Lutheryan eleştirmenler mekanın önemli olmadığında anlaştılar. Grisar, "Luther'in bu düşünceyle ilk karşılaştığı mekanın önemi fazla değildi" diyen Harnack'a katıldı; Tanrının heryerde hazır ve nazır olduğuna inanan her Hıristiyan gibi, Roma Katoliklerinden Lutherci Scheel'le fikir birliğini ilan etti.[4]

Psikanalize gelince, ne yazık ki, Protestan teolojiyi başlatan dinsel deneyimin helada gerçekleşmesinin önemi olmadığını söyleyemez. Psikanalitik bebeksi cinsellik ve onun yüceltilmesi teorisi, yüce tinsel etkinlik ile bedenin aşağı organları arasında gizli bir bağlantının olduğunda ısrarlıdır. Freud'un "Karakter ve Anal Erotizm"(1908) makalesinden beri psikanaliz, düzenlilik, tamahkarlık ve inatçılıktan oluşan üç özelliğin bir bileşimini sergileyen belli bir etik karakter türünün libidonun anal bölgede özel bir yoğunlaşmasının yüceltilmesiyle ortaya çıktığını ve bu nedenle anal karakter olarak adlandırıldığını kanıtlanmış bir teorem olarak kabul etmektedir.[5] Psikanalitik teoriye yaptığı somut kat-

kılardan birinde Erich Fromm, düzenlilik, tamahkarlık ve inatçılığıyla birlikte Freud'un anal karakteri ile Sombart ve Max Weber tarafından hatları çizilen sosyolojik kapitalist tipi arasındaki bağlantıyı göstermiştir.[6] Weber ve kuşkusuz ardından, Troeltsch, Tawney ve diğerleri, kapitalist ruh ile Protestan etiği arasında derin bir bağlantının varlığını öne sürmüştür.

Psikanalitik kategoriler ile toplumsal-tarihsel kategorileri bağlantılandırmak Fromm'un da ait olduğu yeni-Freudcu okulun özelliğidir; yine aynı okulun bir özelliği bütün ideolojik üstyapının bedensel temeline ilişkin birincil psikanalitik içgörüyü feda ederek bu bağlantıyı kurmasıdır. Erich Fromm'un *Özgürlükten Kaçış*'ında, 'otoriter karakter" kavramı Freud'un "anal karakter" kavramı yerine konmuştur ve "otoriter karakter" bedensel bir tabanı olmayan özerk bir tinsel tutum olarak ele alınmıştır. Freudcu beden materyalizminin yitimiyle, psikoloji yeni-Freudcu ellerde, aynı şekilde Jungcu ellerde de, bir kere daha Freudcu devrimden önce neyse o hale, yani özerk bir ruhun psikolojisine dönüşmüştür. Bu yeni-Freudcu çevrelerde Freud'un "biyolojik yönsemesi"nin üstesinden gelmek olarak "sunulur". Fromm'a göre, Freud "aslında olduklarının tersine, erojen bölgelerle karakter özellikleri arasındaki nedensel bağlantıyı yanlış anlamıştır." Birincil olan bir "tutum"dur ve şayet bebeksi erojen bölgelere ilişkin bir gönderme varsa, bu yalnızca "bedenin dilindeki dünyaya yönelik bir tutumun ifadesidir". Bundan dolayı, Fromm'a göre, "karakter-yapısında kök salmış, ötekilerle ilişkiselliğin bir biçimini" ifade etmek için anal imgelerin fazladan ve ikincil önemde kullanılması dışında, anal karakterin anal bir niteliği yoktur. Böylelikle, yeni-Freudculuk karakterin karakter yapısında temellendiği, yani bedenden özerk olduğu fikrine geri döner.[7] Bundan dolayı, *Özgürlükten Kaçış* içinde Erich Fromm'un Luther çalışması *Thurmerlebnis* ya da analliğe bir gönderme yapmaz.

Sonuçta, Luther'in büyük aydınlanmaya mazhar olduğu zaman helada oturuyor olmasının önemli olduğunu söylemek, yakın tarihli *Tarihte Cinsellik* kitabıyla, biraz amatör de olsa, psikanalitik olarak daha ortodoks bir yazar olan G. Rattray Taylor'a kalmıştır.[8] Ancak, Rattray Taylor'un gördüğü gibi, Protestanlık tartışmasına anal karakter kavramını sokmak bir sorunu çözmek değil ortaya

çıkarmaktır. Çünkü anal karakterin psikanalitik teorisi yüceltme hakkındaki genel psikanalitik teorinin tüm belirsizlikleri ve çelişkileriyle ilgilidir. Psikanalizin bir sorun değil kapalı bir sistem olduğuna inanan kaba psikanalitik dogmatikler, yetişkin anal karakterin bebeklikteki tuvalet terbiyesi sürecinde vuku bulan bir travmayı bir takıntı haline getirmek olarak anlaşılması gerektiğini düşündükleri izlenimi bırakırlar; Fenichel, "anal karakter özellikleri bu terbiye etrafındaki çatışkılar içinde oluşur" diye yazmaktadır.[9]

Nevrotik anormal bireyleri ele almada işe yarar bir hipotez olarak bu teorinin meziyetleri ne olursa olsun, toplumsal-tarihsel bir fenomen olarak anal karakterle karşılaştığında yararsızdır. Zira, Protestanlık ile anallik arasında belli bir bağlantının olduğunu varsaymakla, ortodoks psikanalitik öğreti Protestanlığın tuvalet terbiyesi kalıplarındaki, muhtemelen daha büyük bir sıkılık yönünde, bir değişimin sonucu olduğu nosyonundan başka açıklayıcı bir hipotez doğurmaz. Ya da, kapitalist uygarlığımızın bireysel bir düzeyde değil, kitlesel bir düzeyde anal nevrotik özellikler taşıdığını varsaymakla, ortodoks psikanalitik öğreti, tuvalet terbiyesi kalıbındaki, muhtemelen daha büyük serbestlik tanıyan bir doğrultuda, bir değişimden başka hiçbir toplumsal terapi programı doğurmaz.

Ancak anal karakterin bu açıklamasını tarihsel ya da kültürel kanıtlarla geçerli kılma çabaları yalnızca başarısız değil aynı zamanda isteksiz çabalardır. Ve başarılı olsalar dahi, sorun çözülmeyecek sadece çocukların tuvalet terbiyesine ilişkin ana-baba tutumlarındaki değişimi açıklama sorunuyla yer değiştirecektir. Aslında, bu yaklaşımın tamamı anne-baba tutumunu belirleyici hale getirir ve böylece de Çocuğun İnsanın Babası olduğu klasik Freudcu aksiyoma ihanet eder. Görünürde yetişkin anal karakteri bebeksi anal erotizmden türetirken, gerçekte bebeksi anal erotizmi yetişkin anal karakterinden türetir: Yeterli neden anababaların temizlik karmaşasıdır.[10]

Böylelikle, son tahlilde, ortodoks psikanalitik öğreti yeni-Freudcu revizyonistlerle aynı çıkmaza düşer: yetişkin anal karakteri yetişkin anal karakterinden türer. Tek fark, ortodoks psikanalizin bebeksi cinselliği anal karakterin bir kuşaktan ötekine

geçişinin mekanizması olarak görmesidir. Ve bir kültürün karakterinde meydana gelen bir değişimi açıklaması istendiğinde, ortodoks psikanalizin, yeni-Freudcular psikolog olmaktan vazgeçip geleneksel psikolojik olmayan unsurlara başvururken, önerdiği psikolojik determinizmin demir halkası yüzünden söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Erich Fromm'a göre, ekonomik değişimler karakter yapılarında değişimlere neden olurlar; yani, kapitalizm kapitalist ruh halini yaratır.[11]

Bu açmaz somut olarak yüceltme teorisindeki güçlükleri gösterir. Freud, yeterli oranda kanıtla, insan bedeni ve insan karakteri ve ideoloji arasında derin ama gizemli bir bağlantının varlığını öne sürer; ancak bu bağlantının mantığını yakalamaktan uzaktır ve psikanalitik tezleri ile insan tarihinin olguları arasındaki zorunlu bağları kurmaktan acizdir. Öte yanda, yeni-Freudcular tarihsel değerlendirmelere kapıyı açarlar ama bunu ancak yüceltme teorisini terketme pahasına yaparlar. Böylelikle, onlar insan ve tarih hakkında, psikolojinin az duyulan (ve şaşırtıcı olan) ayak sesleriyle süslü, asıl olarak Freud-öncesi kategorilere geri dönerler.

Soyut teorik düzlemde, psikanalitik paradoks ile tarihsel sağduyu birbirinden öylesine ayrıdır ki, insan ancak onları birleştirmenin çaresizliğini yaşayabilir. Görüldüğü kadarıyla, kaçınılmaz olan, eğer olacaksa, ilerlemenin somut ampirik araştırma ile sağlanacağıdır. Ve genelde, psikanalitik değerlendirmeler şimdiye kadar yüzeyin altına inerek bunların olgulara dayanmayan keyfi kurgular olarak kolayca gözardı edilebilecekleri sonucuna vardığından, böylesi somut ampirik araştırmalar başlangıç noktaları olarak, bir ucu Bilinçdışına kadar uzanan (belki de uzanmayan) psikanalitik isnatları değil, tarihsel olguyu almalıdır.

Böylesi bir sağlam kalkış noktası Protestan aydınlanmanın Luther'e helada otururken gelmiş olması tarihsel olgusuyla sağlanmış olur. Böylesi tarihsel olguları elde etmek güçtür (Luther'in dürüstlüğüne dünyada çok az büyük insan ulaşmıştır) ve tarih bilimi bunlardan çok fazla yaratmalıdır. Araştırılacak hipotez Protestan aydınlanma ile hela arasında belli bir gizemli içkin bağlantının varlığıdır. Mesele şudur: Luther için hela gerçekte ne ifade eder? Ancak böylesi bir araştırmada yüceltme teorisi söz ko-

nusu olduğundan, Luther'in bilinçdışına helanın bilinçdışı anlamlarını atfetmek üzere yüceltme teorisini kullanamayız. Onun yerine, Luther için helanın ne anlama geldiği (psikanalitik terimlerle, hela fikrinin onda yaptığı "çağrışımlar") konusunda kaydettiği olgulardan elde ettiğimiz tarihsel kanıtlara bağlı kalmalıyız. Luther'in yazıları üzerinde böylesi bir ampirik araştırma, hem psikanalistlerin hem de tarihçilerin görmediği, bir yanda kapitalizm öte yanda Protestanlığı bağlayan bir ara terimin varlığını ortaya çıkarır. Bu ara terim Şeytandır.

Bizzat Freud'u izleyerek, Şeytan üzerine psikanalitik çalışmalar Şeytan'ın Oedipal özelliğini, bir baba-ikamesi olarak statüsünü, babayla rekabet ve babaya karşı düşmanlığın ikideğerli bir bileşimini, karşıtlıklarının altında yatan Tanrı ile Şeytan'ın (baba-ikameleri olarak) özdeşliğini vurgular.[12] Şeytan'ın ısrarlı bir biçimde anal karakteri yeteri kadar vurgulanmamıştır. Şeytan ve Şeytana Tapınma'nın akla getirdiği renk ağırlıklı olarak siyahtır; oturduğu yere bakarak (bir dairesel açıklama) değil, siyah pisliği çağrıştırdığı için. Luther, "Ressamlar Şeytan'ı siyah ve kirli çizerler" diye yazmıştır. Eşit oranda ısrarla belirtilen Şeytan çağrışımlarından bir diğeri de, sülfür ya da başka bir kötü kokudur; bunun kökeni bir onsekizinci yüzyıl folklor özeti içindeki *"De crepitu Diaboli"* makalesinde açıkça ortaya koyulmaktadır. Cadılar Günü'ndeki en önemli tören Şeytan'ın kıçını öpme ya da Şeytan'ın kıçına bir yüzü resmeden maske takmaktır. Şeytana Tapınma seramonisindeki en önemli an, Sabbath Kraliçesi yüzü koyun yatarken, "Kutsal sahip onun kaba etlerine dışkı, meni, sidik ve çeşitli leş artıkları gibi en iğrenç maddelerden oluşan bir karışımı sürmeye hazırlanıyordu." Böylelikle, Dante dönen dünyanın sabit yeri olarak, Araf'a çıkmak için geçtiği yuvarlak, Şeytan'ın götünü gösterir; bundan dolayı Bosch, bu dünyayı Cehennem olarak resmettiği bir panelde, Şeytan bir helada taç giymiştir ve ruhlar anüsünden geçerek siyah bir kuyuya düşerler.[13]

Luther'in Şeytan fikri, mevcut folklor, kişisel deneyim ve teolojik kurguların bir karışımıdır; ama bu bileşenler içinde kişisel deneyim öğesi belirleyicidir.[14] Luther'in şeytan inanışı ya da o dönemin genel şeytan inanışının ortaçağa ilişkin bir temanın yansımaları olarak görmek hatadır. Protestanlığın doğuşuna zemin

hazırlayan çağ Şeytan'ı kendine has bir dolayım, güç ve yaygınlık ile yaşamıştır ve o çağın tüm liderlerine kıyasla Şeytan'ı daha fazla dolaysız, güç ve yaygınlıkla yaşayan Luther bu anlamda çağının en iyi örneğidir. Kişisel deneyim Luther'in mevcut Şeytan folklorunu sınadığı denek taşıydı; ve kişisel deneyim, kuşkusuz, onun teolojik düşünce çizgisinin de denek taşıydı.

Luther'in Şeytan'la kişisel karşılaşmasında -maddileşmiş görüntülerden söz ediyoruz burda-, Şeytan'ın anal karakteri Luther tarafından (*Masa-Konuşması*'nda) günümüz Protestanlığının tahayyül ve tahammül edemiyeceği kadar çıplak bir somutlukla duyusal olarak algılanmış ve duyusal olarak kaydedilmiştir. Şeytan'la karşılaşma Luther için siyah ve "pis" bir şeyle karşılaşmadır.[15] Zamane Lutherciliği Luther'e Şeytan'ın nasıl mürekkep attığı ve nasıl Luther'in de Şeytan'a mürekkep attığı hikayelerini yayımlamaya cesaret etmiştir; burada anallik zayıf ama yeterli bir örtüye bürünmüştür.[16] Ama Melancthon'un ayrıntılarında örtü kalmamıştır: "Bu sözlerin altından kalkamayan İblis kızmaya ve kendi kendine homurdanmaya başladı ve öyle büyük bir çatırdı kopardı ki birkaç gün odadaki berbat koku gitmedi"[17] Kendi yaşadıklarından hareketle Luther, Şeytan'ın günah çıkarma hücresinde kendisine günahkar İsa olarak göründüğü ve "dayanılmaz pis bir koku bırakarak ayrıldığı" bir Lutherci papazın hikayesini güvenilir bulmaktadır.[18] Şeytanı meydana getiren maddileşmiş anallik yalnızca anal kokular değil aynı zamanda anal görüntüler de sergiler; en azından iki kere Luther "kendisine kıçını göstererek" saldıran bir Şeytan görüntüsüyle karşılaşmıştır.[19] Ve her yerde alıntı yapılan pasajların gösterdiği gibi, Şeytan'ın saldırısını anlatmak için Luther'in kullandığı en genel sözcük Almanca *bescheissen** fiilidir.[20]

Şeytan'ın saldırılarının analliği kadar çarpıcı olan Luther'in karşı saldırılarının analliğidir. Luther Şeytan'a küfürler savurduğu ya da mürekkep attığında, silahlarının analliği belki gizlenmiştir. Ama Luther, bir keresinde, Luther'in doktrinleri Şeytan'ı bozguna uğratmaya yetmeyince, onu "*mit einem Furz*"[21] -Melancthon'un hikayesinde Şeytan'ın Luther'e karşı kullandığı aynı silahla- be-

* Alm.: Osurarak sıçmak. (y.h.n.)
** Alm.: Bir osuruk atımıyla. (y.h.n.)

lirttiğinde, artık örtü kalkmıştır. Bundan dolayı Luther Şeytan'ı aynı araçla bozguna uğrattığını anlatan bir hanımefendinin hikayesini kişisel deneyiminden aldığı yetkiyle olumlayarak aktarır.[22] Luther'in Şeytan'la savaşında kullandığı diğer anal silahlar -benim dilim burada Luther'inkinden çok sadedir- "kıçımı öp (ya da yala)" ya da "donuna sıç ve boynuna as" gibi emirleri ve "yüzüne sıçarım" ya da "ait olduğu yere, kıçıma gir" tehditlerinden oluşuyordu.[23]

Son alıntı Luther'in Şeytan'la savaşının temelinde yatan psişik mantığı ve psikanalitik anlayışı sergiler. Şeytan gerçekte, geldiği yere tekrar sokulmak suretiyle zaptedilecek olan, Luther'in kendi analliğinin yerinden edilmiş bir maddileşmesi olarak kabul edilir. Aynı anal saldırı ve karşı-saldırı kalıbı Luther'in cadılık nosyonlarında sergilenir. Luther, "büyülenmiş yağ yiyen insanlar yağ değil çamur yerler"; yağ yapmak için yayık yaymayı başarısızlığa uğratan cadılık karşısında en iyi karşı-saldırı olarak "Dr. Pommer'ın planını" tavsiye eder; "Dr. Pommer kurtarmaya gelir, Şeytan'la alay eder, ve barsaklarını yayığa boşaltır."[24]

Lutherci teolojide Şeytan'ın önemi düşünüldüğünde -bu biraz sonra üzerinde duracağımız bir konudur-, eleştirel dini deneyim için uygun sahneyi hela yapan şey Şeytan'ın anal karakterine ilişkin açık ve somut Lutherci imgedir. Ve uygun yorum, ondokuzuncu yüzyıl Luthercileri tarafından önerilen ve Jesuit Grisar tarafından vurgulanan, "Tanrı her yerdedir" türü tatsız-tuzsuz bir dindarlık olamaz. Aklımıza hemen Luther'in Hıristiyan bir öğretmene yaptığı asit testi geliyor: "Ölümü ve Şeytan'ı bilir mi? Ya da tüm güzelliği ve ışığı?"[25] Protestanlık Şeytan'ın tapınağında doğmuş ve Tanrı'yı yine Tanrı'dan en aşırı yabancılaşmada bulmuştur. Durumun karanlıkta kalmış belirsizliği, Luther'in anlattığı, helada otururken bir papazın Şeytan'a verdiği yerinde cevap hikayesinde ifade edilmiştir:

Monachus super latrinam
Non debet orare primam?
Deo quod supra,
Tibi quod cadit infra.[26*]

* Lat.: Keşişin kenefte sıçarken
Tanrı'ya dua etmesi gerekmez.

Durum görüldüğü gibi atasözü niteliğindedir. Sir John Harrington Şeytan'a aynı cevabı evindeki helada asılı bir tabelada vermiştir:"Dualarım Tanrı'ya, sana da osuruk".[27] Luther'in kuledeki deneyiminde Şeytan'ın maddileşmiş bir görüntüsü olsun ya da olmasın, Şeytan belli bir psişik gerçeklik olarak mevcuttur. Yine Luther'in Şeytan'la yaşadığı günübirlik ve yakın samimiyeti anımsamalıyız. Wartburg kalesi, ona hiçbir zaman huzur vermeyen ama "öyle göründüğü zamanlarda bile onu asla yalnız bırakmayacak bir şekilde davranan" şeytanlarla doluydu. Artık yaşlandığında Luther'i hiç yalnız bırakmayan, yatak odasında (*auf dem Schlafhause)** bile peşinden gelen belli iki şeytan vardır. Ve, *Thurmerlebnis*'in yer aldığı Wittenberg manastırında daha az şeytan yoktur.[28]

Şeytan'la anallik arasında ilişki kurduk. Şimdi de Şeytan'la Protestanlık arasındaki ilişkiyi kurmamız gerekiyor. Herkesin bildiği gibi, Luther ve Luther'in Protestanlığı bir Şeytan anlayışından ayrı düşünülemez; hep "*Ein feste Burg*"** şarkısını söyler ve bize rahat yüzü vermeyen "eski düşman"ımız karşısında kazanılan zaferi kutlarız. Ancak, Şeytanı pek ciddiye almayan onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasının çocuğu rasyonalistler ve ondokuzuncu yüzyıl Liberalizminin çocuğu iyimserler, Luther'in Şeytan'ını ciddiye alamazlardı. Aklımıza Baudelaire'in dizesi geliyor; "Şeytanın en sıkı numarası sizi mevcut olmadığına ikna etmesidir."[29] Luther şeytan inanışı ya bireysel bir psikolojik hastalık ya da bir ortaçağ batıl inancında takılıp kalma olarak görüldü. Bu haleti ruhiye içinde, Troeltsch, Weber, Tawney ve daha sayısız yandaşları (Fromm dahil) Protestanlığı basitçe Tanrı ile kurulan yeni bir bağ olarak tanımladılar. Bunun için Troeltsch, "Protestanlık'taki bütün görüş değişikliği Tanrı Fikrinde toplanmış ve ifade edilmiştir"; Protestanlık'ın özü "bütün alanları... bu Tanrı fikrine indirgemektir" diye yazmaktadır.[30]

Çünkü Tanrı üsttedir.
Sana da gerekmez, çünkü aşağıya bakar. (y.h.n.)

* Alm.: Kule macerası. (ç.n.)

** Alm.: Sağlam bir kale (y.h.n.)

Ancak Protestanlık ve toplumsal ve psikolojik içerimleri Şeytan ile yeni bir ilişki, Tanrı'yla yeni ilişkiyi açıklayan bir ilişki, olarak anlaşılmalıdır. Eğer Luther'i anlamak istersek ne onun Tanrısını ne de onun Şeytanını ciddiye almalı, ikisi için de psikolojik açıklamalar ikame ederiz. Yapamıyacağımız şey, birini ciddiye alıp ötekini örtbas etmektir. John Wesley için olduğu gibi, Luther için de, "Şeytan yoksa, Tanrı da yoktur".[31] Böylelikle Luther'in Tanrısı kadar Luther'in Şeytanını da ciddiye almakta, teolojideki Aydınlanma rasyonalizmi ve Liberal iyimserlik karşısında yirminci yüzyıl tepkisinden yararlanırız. Protestan teolojideki yirminci yüzyıl eğilimi Şeytanı hakkıyla yeniden canlandırmaktır; en iyi örnek ise Tillich'in iblis kavramıdır.[32] Yeni-ortodoks yönelim Protestan yazarlara Luther'in düşüncesinde Şeytan'ın rolünü daha iyi değerlendirme fırsatı vermektedir. Bu okulun tipik başarılarından biri Obendiek'in *Der Teufel bei Martin Luther* [Martin Luther'de Şeytan-y.h.n.] kitabıdır; bu kitap, eğer Şeytan fikri çıkarılır ya da azımsanırsa, Luther'in antropolojisinin yalnızca eksik kalmayacağını aynı zamanda yanlışlanacağını da gösterir.[33]

"Bırakın Şeytan'ın dünyadaki gücünü azaltmayı, Reformasyon ona güçlü bir destek sağlamıştır": İşte Şeytan'ın en yetkin tarihçilerinden biri böyle söylüyor.[34] Protestanlığın psikolojik dayanağı günah inancıdır. Tanrı ile yeni bir ilişki olarak Protestanlık yeni bir şeytan deneyimine verilen bir karşılıktır. Yenilik öncelikle yaşanan kötülüğün kapsamı ve yoğunluğunda, ikinci olarak da karşısında duyulan mutlak güçsüzlük duygusunda yatmaktadır. Bu yeni şeytan deneyimi Orta Çağlar'ın bitiş dönemine kadar uzanır; Protestanlık ve Protestan şeytan inancı uzun bir gebelik süreci ardından doğmuştur. Huizinga onbeşinci yüzyıl hakkında şunları yazar:[35]

> İnsanların kendilerinin ve dünyanın kaderini sadece birbiri ardından gelen sonsuz bir kötülükler geçidi olarak görebilmeleri şaşırtıcı değil mi? Kötü hükümetler, zorla mal mülke el koymalar, büyüklerin uyguladığı hak ihlalleri ve açgözlülükleri, savaşlar ve eşkiyalıklar, kıtlık, sefalet ve hastalık; çağdaş tarih halkın gözlerinde neredeyse bunlara indirgenmişti. Her zaman çıkması muhtemel kronik savaşların, tehlikeli sınıfların yarattığı kalıcı tehlikelerin, adalete güvensizliğin neden olduğu genel güvensizlik duygusu dünyanın sonunun gelmekte

olduğu takıntısıyla ve cehennem, büyücüler ve şeytanlar korkusuyla daha da abartılıyordu. Dünyadaki tüm yaşam biçimlerinin arka planı karanlık görünüyordu. Şeytan karanlık kanatlarıyla kasvetli bir dünyayı kaplıyordu.

Luther'de, her yerde hazır ve kontrol edilemez kötülükle ilgili bu deneyim, bu dünyanın, bütün dış görünümleriyle, Tanrı tarafından değil Şeytan tarafından yönetildiğine dair teolojik yeniliği yaratır. Luther, "Şeytan'ın *Princeps mundi, Deus huius seculi** olduğu bir inanç meselesidir" diye yazar. Deneyime dayalı, bir inanç meselesidir: "Şeytan dünyanın efendisidir. Bırakın, bunu bilmeyenler, denesinler. Ben denedim; ama kimse kendisi de denemeden bana inanmayacak." "Bu dünya ve ona ait herşeyin efendisi Şeytan olmalıdır." "Biz bir misafirhanede hizmetçileriz, orada evsahibi Şeytandır, dünya onun karısı ve duygularımız çocukları." "Bütün dünya Şeytanın elindedir." "Bütün dünya onun hizmetine verilmiştir." "Dünya Şeytandır ve Şeytan da Dünya." "Herşey şeytanlarla doludur, prenseslerin saraylarında, evlerde, tarlalarda, sokaklarda, suda, ağaçta, ateşte."[36]

Luther kötünün özerk şeytani gücünü yalnızca toplumun makrokozmosunda değil aynı zamanda bireyin mikrokozmosunda da bulur. Diğer bir teolojik yeniliği, özgür iradenin inkarını yaratan Şeytan'ın birey üzerindeki hakimiyeti ile ilgili deneyimidir; Melancthon (1559'da) ve diğer eleştirmenler, onun kaderciliğini Manikheci** olarak adlandırdıklarında, Luther'in düşünce çizgisini doğru olarak kavramışlardı. Luther'in kaderciliği kısmen yoldan çıkmanın gücüne ilişkin bir anlayışa -"Hiçbir kimse kendi özgür iradesiyle şeytanla karşılaşamaz"[37]- ama daha derinlerde ayartıcı şey ve günahın bireyin dışında özerk bir gücün işi olduğu anlayışına dayanıyordu.Sonuç, bireyin sorumlu olduğu hatalar olan geleneksel kötüler nosyonunun ortadan kaldırılması ve yerine Şeytanın konmasıdır. "Alman reformcuları ve havarileri bütün kötülükleri şeytanileştirerek Almanya'yı şeytanlarla doldurdular."[38] Lutherci bir derleme, *Theatrum Diabolorum* (1569), küfür şeytanı,

* Lat.: Dünyanın hakimi, bu yüzyılın tanrısı. (ç.n.)

** Kökleri Zerdüştlüğe kadar uzanan, Tanrıya ve Şeytana tapan bir mezhep. (ç.n.)

dans şeytanı, tembellik şeytanı, gurur şeytanı vb. gibi yeni keşifler yapar.

Kötülükleri şeytanileştirmekle yetinmeyen Luther erdemleri de şeytanileştirir. İnsan yaptığı işlerle değil inancıyla ancak temize çıkar; ve inanç kendi güçlerimizin bir erdemi değil Tanrı'nın bir armağanıdır. Küçümser bir biçimde "işler" olarak yeniden değerlendirilen, geleneksel erdemin bütün alanı Şeytan'ın eline teslim edilir. "İsa'nın dışında, ölüm ve günahın efendilerimiz olduğunu ve şeytanın Tanrımız ve hakimimiz olduğunu bildiğimizden, kendimizi doğruluk ve hayata uyarlayabileceğimiz ya da peşinden gidebileceğimiz güç ya da kabiliyet, zeka ya da kavrayış olamaz, aksine kör ve tutsak kalmamız, günahın ve şeytanın kölesi olmamız gerekir." Bundan dolayı, "İsa'ya inanmayan insanlar sadece günahkar ölümlüler değildir, iyi işleri de günahtır onların." Böylelikle, Katolik tarzı dindarlık şeytanın işidir: "Şeytan kendini çok sayıda iyi şey yapmaya, dua etmeye, ayin düzenlemeye, kiliseler inşa etmeye, Yortular ve kutsal günler tayin etmeye memur eder ve sanki pek mübarek ve dindarmış gibi davranır". "Kutsal işlerin insanları (die Werkbeiligen), görünüşte ne kadar başkalarına güzel işler yapmış ve hayatın sıkı disiplinine ve kutsallığına saygı göstermiş olurlarsa olsunlar, Şeytan'ın elinde uşaktırlar." Böylelikle, "insanlar Şeytan'ın iradesiyle düşünmek, konuşmak ve yapmak durumunda olduklarından", "dünyanın efendisi olarak" Şeytan, dindarca yapılan işlerle ilgili geleneksel dinsel erdemin arkasında yatan öncü güçtür.[39]

Ve, aynı anlama gelmek üzere, Şeytan doğal nedenin arkasındaki öncü güç, Aristocu ve Katolik gelenekteki doğal erdemin asıl tutamağı olarak görülür. Akıl Şeytan'ın "gelini ve fahişe"sidir. Akıl sadece Kutsal Kitap'ta yazılanların somut bir düşmanı değil, iyi işlerin bir insanı iyi yaptığı yolundaki Aristocu ilkeyle de bağlantılıdır. Akıl bu dünyadaki tüm yaratımların kaynağıdır; ama bu dünyadaki iyi işler ve eserler Şeytan'ın alanıdır; bundan dolayı aklın öğretisi ancak Şeytanın öğretisi, aklın sesi de Şeytanın sesidir.[40] Hatta geç dönem Protestan ahlakının güçlü kalesi vicdan da Luther'in insan erdeminin değerini düşürme girişiminden nasibini alır; vicdanın sahte karakterini keşfeder ve onu Şeytan'ın hesabına geçirir. "Vicdan bir canavardır ve kötü

şeytandır. Böylelikle şairler Erinnyes ve Furies'i yani bütün yanlışların hesabını soran cehennemi şeytanları keşfettiler." "Vicdan şeytanın pis işlerini yapar"; bir kişi, ölümün en acımasız aracı olan "kendi vicdanı karşısında bile teselli bulmayı öğrenmelidir."[41]

Luther'in özerk şeytanilik deneyimi yeni metafizik formülasyonlara önayak olmaktan başka sonuç doğuramaz; bu formülasyonlar Şeytan'a ortaçağa özgü Katolik teolojide bahşedilmemiş bir özerklik verir. Luther'in Manichaeciliğe ne kadar yakınlaştığı -ya da Luther'in gözdesi doktor Augustine'in Manichaeciliğe ne kadar yakınlaştığı- ancak taraflı yanıtlar ve sonu gelmez teolojik kılı kırk yarmalar üreten soyut bir sorudur. Luther'in kendini kozmik Kurtuluş dramasının asli doğasını yeniden formüle etmek zorunda hissettiğini belirtmek yeterlidir. Ortaçağa özgü sentezlerde -Anselm'in, Thomas'ın, Abelard'ın- Kurtuluş insanla Tanrı arasındaki ilişkiyi yoluna koyar; inançlı insan insanlıktan ve Tanrı'dan af diler; bunu ya insan günahlarına maruz kalan Tanrı'ya borcunu ödeyerek ya da Tanrı'nın insan türü karşısındaki gazabı tüketerek ya da insanı Tanrı'ya yabancılaştıran isyanı söndürerek yapar. Ancak Luther için, kozmik dramanın uzlaşmaz karşıtlığı insanla Tanrı arasında değil, Tanrı ile Şeytan arasındadır ve ikisi arasındaki ilişki öz olarak çatışmalıdır; vücut bulmuş Tanrı Şeytan'ı yener. Ve insan kozmik Kurtuluş dramasında pasiftir. İnsanın üçüncü gücü yoktur; ya İsa'ya ya da Şeytan'a aittir o. Ve insan müttefikini belirleyecek özgür iradesi yoktur. Obendiek'in belirttiği gibi, durumu insan iradesinin kontrolünü ele geçirmek için Tanrı ve Şeytan arasında verilen bir savaş olarak düşünmemiz gerekir.[42]

Doğru, Luther ikicilik deneyiminin Hıristiyanlığın geleneksel Tanrı'nın monarşisi inancına karıştırılmasına izin veremez; ikisini bir araya getirmek için, Tanrı'nın Şeytan'ın öfkesini çıkarmasına *izin verdiği* ya da Tanrı'nın Şeytan'a yer açmak için *geri çekildiği* gibi formülasyonlara başvurur. Ancak toplam etki hâlâ Şeytan'ın kendi başına pozitif bir ilahilik-karşıtı yapı olarak gücünü kabul etmektir. Bundan dolayı, Luther insanın özgür iradesinin yokluğunu ileri sürerken, yalnızca Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşundan değil, Şeytan'ın gücü ve haklarından ve İblis'in insan üzerindeki tahakkümünü kuran ve ebedileştiren ilk günahtan da kalkarak ko-

nuşmaktadır.[43] "Protestan Kilisesi'nde, Şeytan'ın payı olmalıdır ve Şeytan'ın payı günahkârın ruhudur. Böylelikle Reformasyon gününden bu yana, Şeytan'ın bu dünyadaki gücü gözle görülür bir biçimde artmıştır."[44] Daha merhametli Katolik geleneğe göre, Şeytan'la ittifak yapanlar bile, son saatte dahi, belli bir somut tövbe eylemiyle (Luther'in azımsadığı "işler") ya da azizlere yalvarmak (Protestan köktenciliğe kurban edilmiş başka bir kavram) suretiyle bağışlanabilirdi. Bu yeni Lutherci kaçınılmaz lanetlenmişlik nosyonu Faust'un destanını teslim alır ve onu modern insanın tam bir simgesi haline getirir.[45]

Hıristiyan inancı Hıristiyanı Şeytan'ın tahakkümünden de kurtarmaz. Burada, temel öğreti, Troeltsch'in belirttiği gibi, herşeyden önce Pauline Hıristiyanlığından bir farklılık olduğu için dikkat çeken Lutherci bir yenilik, günahın üstesinden gelmenin imkansızlığıdır.[46] Günahı altetmenin imkansızlığı öğretisi iyi işlerin boşunalığı öğretisinden türer ve sonuçta içimizdeki fazilet dünyası ile dışardaki iş dünyası, tinin dünyası ile tenin dünyası arasındaki Lutherci ikiliğe varırız. Troeltsch'in Lutherci konuma getirdiği açıklıktan hareket ederek, Hıristiyan idealin etkin olarak gerçekleştirilmesinin yeryüzünde imkansız olduğunu ve bunun ancak gelecek hayatta gerçekleştirilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Lutherci fazilet ve günahı altetmenin imkansızlığı kavrayışı Hıristiyan olanla Hıristiyan olmayan arasındaki dıştan görünür farkı ortadan kaldırır. Hıristiyanlıkta fazilet içtedir, dışsal bir başarı değildir. Bir dereceye kadar inancın iyi işlerde yankı bulması gerekmekle birlikte, böylesi iyi işler ne Hıristiyan müminin niteliğini ne de kişisel kurtuluş gerçeğini etkiler.[47] Bu, Hıristiyanın Şeytan'ın tahakkümü altında kaldığı, yine de Tanrı'nın Şeytan'ın üstünde kaldığı ve Şeytan'ın onun üzerinde gücü olmadığı anlamına gelir; ve Luther'in de söylediği budur. Bu paradoks Hıristiyanın iki boyuta ayrıldığı anlamına gelir: İsa'ya ait tin ve Şeytan'a ait et. Yine, Protestanlıkta Şeytan'ın imparatorluğunun muazzam büyüklüğüne tanık oluyoruz. Bütün görünür gerçeklik alemi, dünya ve et Şeytan'a aittir; Tanrı görünmeze çekilmiştir -*Deus absconditus.**[48]

* Lat.: Gizlenen Tanrı. (ç.n.)

Et olarak Hıristiyan değildir sadece Şeytan'ın hükmü altında kalan, tin olarak da kendini et olarak Şeytan'a gönüllü teslim ediş yoluyla Şeytan'a karşı zafer kazanabilir. İngiliz reformcu John Wycliffe, burada yeryüzünde Tanrı'nın Şeytan'a itaat etmesi gerektiği gibi karamsar bir görüşü savunur;[49] Luther'in yeni *theologia crucis*'inde, Hıristiyan, İsa'nın kendisi gibi, gönüllü olarak Şeytan tarafından çarmıha gerilmeye rıza göstermelidir. "Çarmıhı sırtlamak gönüllü olarak kendini sırtlamak ve Şeytan'ın, dünyanın, tenin, günahın, ölümün nefretini yüklenmektir." Ve İsa Kendini bütün ve sağlam olarak cehenneme sunup cehennem ateşini hiddetlendirdiğinde (Bu Roma Katoliklerinin kabul etmediği bir noktadır), "Tanrı alınlarına cennet yazdığı kullarını cehenneme yolladı ve onlara kıyarak can verdi." Dolayısıyla, alnında yazılanın cennet olduğunun bir işareti yalnızca "gerçekte cehenneme çekilmek" değil, hatta "yitme ve lanetlenmeye arzu duymak"tır.[50]

Freud'un ortaya attığı ve Freudcu olmayan dünyanın alaya aldığı bu ölüm içgüdüsünün geçerli gücü ve fiili anlamı hakkında daha açık kanıtlar bulmak güçtür. Luther, cehennemin bir yer değil, ölüm deneyimi olduğunu söyler ve Luther'in şeytanı son tahlilde kişiselleşmiş ölümdür.[51] Luther'in yeni *theologia crucis*'i hayatın potansiyellerini *amor concupiscentiae** olarak gerçekleştirme yolundaki geleneksel Katolik-Aristocu hedefi reddeder ve bizi yeryüzünde cehennemi yaşamaya, ölüm içgüdüsünün hükmü altındaki dünyada hayatı yaşamaya ve daha mutlu bir yeniden doğuş umuduyla, böylesi bir hayat-içinde-ölümle ölmeye çağırır.

> Kim ki yıkıma uğramamış ve çarmıh ve eziyetle hiçlik durumuna gelmemişse, kendini Tanrısına değil, işlerine ve aklına vermiştir... Ama kim ki çektiği acılarla yok olmuşsa (exinanitus), Tanrı'nın içinde çalıştığını ve herşeyi yaptığını bilerek, hiç olmaktan kurtulur... O bunu bilir, yok olmaya daha çok yaklaşabilsin diye, acı çekmesi ve çarmıhta yıkıma uğramasının yeteceğini bilir. Bu bize İsa'nın John iii.3'te öğrettiği şeydir. "Yeniden doğmalısın". Yeniden doğacaksak şayet, önce ölmeli ve Tanrı'nın Oğluyla (çarmıha) çıkmalıyız; ölmeliyiz, yani bir armağan gibi tatmalıyız ölümü diyorum ben.[52]

* Lat.: Çok arzu edilene karşı duyulan aşk. (ç.n.)

Luther ölümün hakimiyetinden ancak daha mutlu bir yeniden doğma umuduyla kurtulur. Şeytan bu hayatın efendisidir ve İsa'nın Kral olduğu başka bir hayat vardır ve bu öteki hayatın varlığına inanmak onun içindeyken bu hayat-içinde-ölümü altetmektir. Luther merkezi paradoksunu anlamak için, Freud'un iki ölümsüz uzlaşmaz karşıtlığına, yaşam içgüdüsü ve ölüm içgüdüsüne, başvurmak zorundayız. Luther'in simgelerinden, Luther'in hayatı ölüm içgüdüsünün hakimiyetinde birşey olarak gördüğünü anlıyoruz. Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nı ciddiye alan bir kimse, Luther'in içgörüsünü, insanlık tarihi kadar eski olan insan egosu için id sahasını yeniden elde etme görevinde belirgin bir ilerleme olarak kabullenmekten başka birşey yapamaz. Hayatın hayat-içinde-ölüm olarak kabulü libidonun hayattan elini eteğini çekmesini yansıtır ve billurlaştırır.[53] Başka bir ifadeyle, önceki çağlarda hayat Eros ve Thanatos'un bir karışımıyken, Protestan çağda hayat ölüm içgüdüsünün arı bir kültürü haline gelir. Luther'in inancı ve fazileti -daha mutlu bir diriliş umudu- ölüm hakimiyetin karşısında diz çökmeyecek ve ölüme hayat demeyen bir vakadır, ama öte yandan, bunlar ölümün hayata hakim oluşuna gerçek bir istisna da oluşturmazlar. Luther hayatı olumlayamaz, ama ancak bu hayat-içinde-ölüme ölebilir. Bundan dolayı, onun için de, kutsal yaşam kutsal ölümdür. "Tanrı... can alarak can verir."[54]

Böylece, Protestanlığın içgörüsü hayatta ölümün hakimiyeti içgörü ve hayata ve aşka hizmeti de hakiki hayat olacak olan başka bir hayat umududur. Luther'deki pozitif yönler onun şeytan ve öte dünya inancıdır. Gerçekte şeytana inanma ve eskatoloji aynı madalyonun iki yüzüdür. Luther için, Şeytan'ın hükmünün gelip geçici olduğu ve inayet görünür kılındığında, insanın yeryüzündeki tarihinin Tanrı'nın kırallığı ile son bulacağı inancı olmaksızın, Şeytan'ın bu dünyada hakimiyetini kabul etme fiziksel olarak mümkün değildir (Luther henüz Sade değildir). Bundan dolayı, ilk Hıristiyanlar gibi, zamanın son çağında yaşıyor olduğuna inanmak Luther'in konumunun bütünleyici bir parçasıdır. Aslında, Luther'in gözüyle, Şeytan'ın yeni gücü zamanın sonuna işaret eder: Bizim şeytanlarımız önceki çağlarda görülenlerden çok daha kötüdürler; bizimkilerle kıyaslandığında, ortaçağın şey-

tanları çocuk oyuncağıdırlar; bütün çağ Şeytanidir; bu dünya fazla uzun süremez, ve "böylesi Şeytani bir dünya"dan Luther "çabucak çekip gitmek" isterdi.[55]

Denebilir ki, Protestanlığın çürümesi şeytaniliğindeki ve eskatolojisindeki düşüşle ölçülebilir. Gerçek bir Şeytan anlayışından yoksun teolojiler (son dönem Luthercilik de içinde) dünyadan eleştirel kopuş kapasitesinden ve Luther'in Şeytan'la kavgaya tutuşma eğiliminden yoksundur ve Şeytan'ın işine Tanrı'nın işi diyerek son bulur. Şeytan kavrayışı ve eskatolojinin yokluğu, Troeltsch'in anlatımından yararlanırsak, Lutherciliğin toplumsal öğretisinin "mevcut durumun dini bir kutsanması"na bozuşmasının teolojik öncülleridir.[56] Geç dönem Protestanlık hepimizin Şeytan'ın misafirhanesinde köle olduğumuza ilişkin Lutherci görüşün yerine çağrımızın ilahi olarak vazedilmiş olduğu nosyonunu geçirir. "Bu çağın insanları için Şeytan'a inanmak onu sevmekten daha zordur" der Baudelaire[57] ve onu sevmenin yollarından biri ona Tanrı diye seslenmektir. Zaten Luther de Şeytanın yeni saldırılarından en kötüsünün "içinde insanın Tanrı şeytan mı yoksa şeytan Tanrı mı bilmediği" saldırılar olduğunu belirtmişti.[58] Çürümüş Protestanlığın böyle bir sorunu yoktur.

Benzer bir biçimde, Protestanlık daha mutlu bir diriliş umudunu olumlamakta acze düşünce, yaşam içgüdüsü için de hiçbir hizmeti yerine getiremez. Hıristiyanlık bir gün, bütün rasyonel kanıtlara rağmen, inayetin kırallığının görünür kılınacağı umudundan ayrılamaz. Şeytani olanı başarıyla temize çıkarması ve bir eskatoloji yaratmaktaki başarısızlığı ile, yeni-ortodoks Protestan teoloji umut değildir ve modern dünyada fazlasıyla olduğu gibi, sadece ölüm aşkı haline gelme tehlikesidir. İlk Hıristiyanlığın etiği gibi, Luther'in etiği de kendi dayanaklarını hızla ortadan kaldırmayı özleyen bir geçiş etiğidir. Eğer yeni-ortodoks Hıristiyanlık İsa'nın yeryüzündeki kırallığını öngöremiyorsa, bu dünyayı ebediyen Şeytan'ın hakimiyetine teslim ediyor demektir.

Luther'in dünyaya karşı tutumundaki temel aksiyom Şeytan'ın bu dünyanın efendisi olduğu önermesi ise, Luther'in kapitalizmle ilişkisi ve genel olarak Protestanlığın kapitalizmle ilişkisi, yeniden formüle edilmek zorunda kalacaktır. Max Weber'in meşhur

makalesinden beri, konu üzerine toplumsal-psikolojik yazın, Protestanlığın kapitalizme asıl katkısının seküler işleri Tanrı tarafından vazedilmişler gibi kutsamak olduğu anlayışının egemenliğinden kurtulamamıştır. Bu anlayışın uzantısı, elbette, Protestanlığın kapitalizmle öz olarak dost olduğudur. Luther'in kendisi kapitalizm hakkında eleştirelliği ile kötü şöhret sahibi olduğundan, bu temel anlayışın garip bir sonucu olacaktır: Protestanlığın kurucusu gerçekte bir Protestan değildi ya da en azından, toplumsal öğretisiyle bir Protestan değildi. Luther'in ekonomik meselelerdeki yalın görüşleri, bundan dolayı, "gelenekselci", "gerici", ortaçağa özgü, ve asıl olarak Katolik olarak görülmüştür.[59]

Ama eğer Protestanlığın özü bu dünyanın Şeytan'ın idaresinde olduğu ise, öncelikle bu dünyada gözle görünür uğraşımızın Tanrı tarafından vazedildiği nosyonu biçimsel olarak tutarsız sayılamazken (Şeytan Tanrı'nın izniyle hükmettiğinden), Protestanın bu dünya karşısında tutumunu kabaca yanlış yorumlar. İkinci olarak, dünya karşısında bizatihi yeni Protestan tutumun özellikle, Şeytan'ın bir işi olarak yeni bir kapitalizm eleştirisi için temel oluşturduğu hemen ortaya çıkar; Katolik ahlakçıların ayırdıkları gibi "kötüye kullanmalarına" değil, doğrudan doğruya kapitalizmin kendisine yönelik çok daha öldürücü bir yeni eleştiridir bu.[60]

Deneyim Luther'e Şeytan'ın bu dünyanın efendisi olduğunu öğretmiştir; çağının, Orta Çağların yitip gidişi ve kapitalizmin yükselişi çağının deneyimidir bu. Bütün çevresinde Luther kapitalizmin önü alınmaz çekiciliği ve gücünü hissetmiş ve bunu Şeytan'ın bu dünyadaki son iktidarı, bundan dolayı da İsa'nın İkinci Gelişini ve Şeytan'ın nihai yenilgisini gölgeleyen iktidarı olarak yorumlamıştır.[61] "Lanetli tamah ve tefecilik Almanya'yı temeline kadar yıkmaktadır." "Almanya, tefecilik yoluyla, tüccarlar ve şirketler tarafından bütün bütün mideye indiriliyor." "Tefecilik bütün Almanya'da güven içinde yaşıyor ve sanki bütün toprakların efendisi ve Tanrı'ymış gibi çalım satıyor; kimse ona karşı duramaz." "Leipzig tamah içinde batmıştır: kısaca, *mundus est diaboli, Genitivi casus, et diaboli, Nominativi.*" (Dünya Şeytan'ındır, ve içindeki insanlar da yalın şeytanlar haline gelmiştir.) Kazanç için açgözlülüğü reddederek, "Yala yut herşeyi Şeytan adına" diye

haykırır; "Cehennem yutacak seni. Gel, Ulu İsa, gel, Senin yolunu gözleyen Kilisenin iççekişine kulak ver; hainlik en üst sınırına erişiyor; çok geçmeden dönüm noktası gelmeli, Amin." "Tanrı elini uzatmalı ve son vermeli, tıpkı Sodom'da yaptığı gibi, Tufan'da, Babil'de, Roma'da, tamamen harap olmuş daha birçok şehirde olduğu gibi. İşte Almanların istediği budur."[62]

Şeytan'ın doğasına ilişkin ırkın biriktirdiği bilgeliği kayıtsızca bir kenara iten bizim kuşak Luther'in kapitalizmin şeytaniliği görüşünü sırf retorik, irrasyonel ve histerik tepkiyi ifade etmenin bir yolu olarak gözardı etmeye mahkumdur. Tawney, bundan dolayı, Luther üzerine şunları yazar:[63]

> Dış ticaretin ve finans örgütlenmelerinin karmaşıklığı, ya da ekonomik analizlerin incelikleri ile karşılaşan Luther, bir dinamo ya da buhar makinasıyla karşılaşan bir vahşi gibidir. Merak bile edemeyecek kadar çok korkuya ve öfkeye kapılmıştır. Mekanizmayı açıklama girişimleri onu ancak öfkelendiriyordu: Tek yapabildiği şey, onun içinde bir şeytanın olduğunu tekrarlamak olmuştur.

Tawney, hiçbir zaman, "içinde bir şeytan var" önermesinin Luther'in açıklama yönündeki en derin çabası olduğunu görmemiştir. Irkın mitik ilkörneklerinin, ki Şeytan bunlardan biridir, şeyleri bugün hâlâ başka türlü anlatmanın imkansız olduğu bir biçimde söylemiş olduklarını (psikanaliz bir yol buluncaya kadar) farketmeye başlıyoruz. Şeytan ilkörneği yoluyla, insan, nihai anlamda kapitalizmde serpilip gelişen ekonomik etkinliği ayakta tutan, insanın kendi içindeki, psikolojik güçler hakkında birşeyler söylemektedir. Şeytan ilkel mitolojilerdeki Düzenbaz ve Kültürkahramanı tipinin soyundan gelmiştir. Düzenbaz, ilkel insanların ekonomik faaliyetlerini sağlayan psikolojik güçlerin bir yansımasıdır; ve Düzenbazın, klasik Hermes gibi ara biçimlerden geçerek, Şeytan'a evrimi insanın ekonomik (özellikle ticari) faaliyetinin değişen biçimlerine paralellik taşır.[64] Bundan dolayı, Baudelaire ve Blake ticaretin öz olarak Şeytani karakterini ilan ettiklerinde, o zamana kadar başka bir biçimde söylenmemiş birşeyi anlatmak için büyük bir mitolojik gelenekten yararlandılar.[65]

Luther'in kapitalizmin ruhunu Şeytan'la özdeşleştirmesi bu Dü-

zenbaz olarak Şeytan geleneğine dayanır. Luther için, Şeytan yalanların, hilenin, düzenbazlığın (*List, Tücke, Schalkheit*) babası, bir soyguncu ve hırsızdır. Ve tefecilik de, Luther'e göre, bariz olarak düzenbazlık, soygunculuk ve hırsızlıktır. Ama Luther, her zaman olduğu gibi, geleneği gününe uydurur; yeni kapitalist ruhu deneyimi ve Şeytan tanımı karşılıklı olarak birbirlerini etkiler. Böylelikle, Luther Şeytan'ın faal huzursuzluğunu (*emsig, unruhig*) ve bütün tekniklere hakimiyetini (*Tausendkünstler*) vurgular. Aksine, Luther'in kişileşmiş ölüm içgüdüsü olarak Şeytan kavramı onun bir katil olarak tefeci ve Almanya'yı kırıp geçiren bir veba olarak tefecilik görüşünü destekler.[66]

Canalıcı nokta, yine de, Luther'in kapitalizmin şeytani niteliği nosyonu ile onun yeni şeytani teolojisi arasındaki asli ilişkiyi görmektir. Luther, "Alman ulusunun kuşkusuz en büyük talihsizliği", faiz alış-verişinin Şeytan'ın icadı olduğunu söyler. Tefeciler, "büyük dünya-yiyicileri" Şeytan ve İhtirasın uşağı, ya da şeytanlar olarak ifşa edilmiştir. Açgözlülük yönündeki genel eğilim Şeytan'a kölelik olarak görülür: "Sanki beden ve ruhu ipe çeken paradan başka hiçbir şeyi düşünmemek bu dünyaya özgüdür. Tanrı ve komşumuz unutulur ve insanlar İhtiras'ın hizmetine girer. Felaket zamanları gelecek, Sodom ve Gomorrha'nın başına gelenlerden daha kötü zamanlar."[67] Yeni Protestan teolojiye içkin olan kötülüklerin genel olarak şeytanileştirilmesi ile birlikte, tefecilik bir günahtan çok bir şeytan haline gelir; ve Luther modern çağın karakteristik bir özelliği olarak Şeytan'ın saldırılarının biçimini şiddetlendirmesini görür; ve Orta Çağlarda olduğu gibi, şamatacı bir hortlağın küçük kabahatları biçiminde iş görmek yerine, temel araçları olarak artık tefecilik ve sapkınlıktan yararlanır.[68]

Hep birlikte özerk şeytanilik gibi, kapitalizmin özerk şeytaniliği de, ilk günahın bir sonucudur ve ilk günahın yapısını sergiler. İlk günah Tanrı'dan yüz çevirip başka tanrılara yönelmek, özel olarak da kendinden bir tanrı yaratmaktan oluşur. Ama kapitalizmin şeytaniliği, en temel düzeyde, bu dünyanın kıralı ve Tanrısı haline gelme dürtüsüyle ortaya çıkar. "Tefecilik güven içinde elini kolunu sallayarak, sanki Tanrı ve bu toprakların efendisi imiş gibi yaşar" "Dünyada insanlık düşmanlığında Şeytan'la

boy ölçüşecek, tamahkar insan ve tefeciden daha kötü kimse yoktur, çünkü o bütün insanlar üzerinde Tanrı olmayı arzular." Şeytan'ın temel amacı kapitalizmin temel amacıyla aynıdır: Kendini *princeps mundi* ve *deus huius seculi* kılmak. Ve Luther, Şeytan'ın bu dünyadaki son iktidara gelişini kapitalizmin iktidara gelmesi olarak görür. Şeytan'ın bütün kırallığının yapısı öz olarak kapitalistçedir: Biz Şeytan'ın mülküyüz.[69] Dolayısıyla, Luther'in kapitalizm hakkındaki en içten yargısı, "para Şeytan'ın sözüdür, tıpkı Tanrı'nın hakiki dünyayı sözleriyle yarattığı gibi, herşeyi onunla yaratır" cümlesinde ifadesini bulur.[70] Para, Ben Jonson'un Volpone'a söylettiği gibi, "dünyanın ruhudur".[71] Lutherci teolojide, şeytani olan kapitalizm Tanrı'nın taklidi, *simia dei*, olarak şeytanın esas yapısını sergiler.[72]

Sonuç olarak, Protestanlığın kapitalizme psikolojik bağlılığı Tanrı değil Şeytan nosyonuyla olmuştur ve ancak Luther'in yeni *theologia crucis*'i ile anlaşılabilir. Öncelikle, tiranlığa esaret gibi, kapitalizme esaretin de nasıl ilk günahın esaretinden sakınamıyorsak aynı şekilde kaçınılmaz olduğu, Lutherci şeytani olanın nesnel özerkliği nosyonunun sonucudur: Şeytan bu dünyanın efendisidir. "Bu dünya tefecilik, tamah, kibir, fahişelik, zina, cinayet, çalma, Tanrı'ya küfür ve diğer bütün günahlar olmadan gidemez; yoksa dünya dünya olmaktan çıkar ve dünya dünyasız Şeytan da Şeytansız kalır. Tefecilik olacak ama vah tefecilerin haline!" Tefecilik konusundaki bu tutumunu, tefeciliğin hüküm sürmesi bakımından, gerçekçi olmamakla suçlayanlara karşı, Luther, "Dünyanın umutsuz, lanetlenmiş, bedbaht olacağı tespitinde yeni ya da garip birşey yoktur; bu her zaman böyle olmuştur ve bundan sonra da böyle olacaktır." Böylelikle, kapitalizm ilk günah sonucunda Şeytan'a kaçınılmaz esaret demektir: "Hakikatte, faiz alış-verişi dünyanın ağır günahlar karşılığında Şeytan'a köle verildiğinin bir işareti ve belirtisidir."[73]

Öyleyse Hıristiyan ne yapacak? Bu noktada, Luther'in tutarlı olduğunu söylemek mümkün değil. Bazı kereler, Troeltsch'in sekter bir ruh hali dediği bir tutum sergileyerek, bizatihi kendi teolojisine karşı çıkıyor ve sanki Hıristiyan bu dünyada Şeytan'a esaretten sakınabilirmiş gibi, tefecilikten tümüyle kaçınmayı salık veriyor izlenimi vermektedir. Bazı kereler ise, bu dünyaya uyum

sağlamak için daha pratik bir tutum takınarak, tefeciliğin mübah mı yoksa günah mı olduğu hakkındaki öz olarak Katolik-skolastik nitelikli kılı kırk yaran bir tartışmaya dalmaktadır. Ama eğer yeni *theologia crucis*'isinin özüne inecek olursak, Luther'in asıl direktifinin bu dünya içinde olmak ama bu dünyanın olmamak yönünde olduğunu görürüz. Bu dünya Şeytan'ın misafirhanesidir ve biz onun esir uşaklarıyız. Ama etimiz Şeytan'a teslim olsa da, ruhumuz değildir; bundan dolayı, "her kim bu dünyada huzur içinde yaşar gider, o paranın misafiri, para da onu paraya karşı bu ilgisiz misafiri olacaktır" ve allahsız paragözlerin yaptığının tersine, bu tutumu sürdürecektir. Böylece, bedenini Şeytan'a teslim ederken ruhunu kurtaran Hıristiyan, kaçınılmaz olarak İhtiras'ın esiri olsa da, aynı zamanda İhtiras'ın efendisi de olur.[74]

Max Weber, kapitalizmin ruhu açısından, Luther'in manastır hayatını eleştirisine ve bu dünya ile seküler uğraşları kurtuluşun kazanılacağı alan olarak kabulüne büyük önem vermekte haksız değildir.[75] Hata çarmıha gerilmeyi Luther'in kurtuluş teolojisinden ayırmak olacaktır. Protestan, İsa'nın kendini çarmıha teslim ettiği gibi, kendini onun çağrısına teslim eder. "Haçını yüklenmek Papalık koşullarında keşişlerin yaptığı gibi kendine eziyet etmek olarak anlaşıldı." Halbuki, "çarmıhı yüklenmek özgür olarak kendine hakim olmak ve Şeytan'ın, dünyanın, bedenin, günahın ve ölümün nefretini taşımaktır." Bundan dolayı, "senin için, keşişler ve münzeviler gibi, özel bir çarmıh yüklenmen gerekmez: İnsanlar arasında ve işinizin başında (Beruf) kalın; orada Şeytan ve Dünya sırtına yeterli ağırlıkta çarmıh yükleyecektir."[76] Protestanın işine ve kapitalizme teslim olması Şeytan'a ve ölüme teslim oluşun bir tarzıdır.

Protestanlığın kapitalizme karşı daha sonra sergilediği tutum Şeytan fikrinin merkeziliğini doğrular. Luther'in Protestanlığı iki temel psikolojik öncüle dayanır: Bu hayatın Şeytan'ın ve ölüm içgüdüsünün tahakkümü altında geçtiğine ilişkin gerçekçi bir kabullenme ve İsa'nın İkinci Gelişi ile hayatta ölümün hakimiyetine bir son verip inayeti görünür kılacağına ilişkin dini bir inanç ve umut. Gerçekçiliği psikolojik olarak katlanılır kılan sadece bu mistik umuttur. Geç dönem Protestanlık Luther'in tarihsel eskatolojisini, onun dünyanın sonuna duyduğu inancı ve bunun ya-

kında olacağı umudunu yitirdi. Ve ardından da Şeytan'ın ve ölümün bu dünyadaki hakimiyetini gerçekçi kabullenme artık psikolojik olarak mümkün değildir.

Gelgelelim, Şeytan duygusunun zayıflaması ile, Troeltsch'in kabul ettiği gibi, "akıl üzerinde yükseldiği ve Tanrı tarafından tayin olunduğu için kalıcı olan mevcut koşullar giderek daha fazla normal koşullar haline gelirler ve Hıristiyan etiği, modern Luthercilerin sık sık dedikleri gibi, 'doğal düzenin hakikati' haline gelir; Kurtuluş işi 'Tanrı'nın yarattığı doğal düzenin övülmesi'nden ibarettir."[77] Başka bir yerde Troeltsch, daha sonra geç dönem Luthercilerinin ona yükledikleri toplumsal bakımdan muhafazakar yorumdan Luther'i kurtaranın Şeytan'a ve dünyanın sonuna duyduğu inanç olduğunu belirtir.[78] Seküler uğraşlar Tanrı'nın tayin ettiği şeyler olarak ancak Şeytan'ın devre dışı bırakılmasıyla, kutlanabilirler. Weber ve Troeltsch'in Luther yorumları bu konumu Luther'e yakıştırmaları sonucu zedelemiş de olsa, Troeltsch aynı zamanda modern Luthercilerin Luther'in "uğraş" öğretisini göklere çıkardıkları ve onu "modern uygarlığın belli bir dini kutsanması ve onanması" olarak yorumladıkları zaman, Luther'den saptıklarını da kabul eder. Şeytan'ın devre dışı bırakılmasının mutlu sonuçları, Troeltsch'ın yaptığı alıntıdan anlaşılacağı üzere, Protestan Uhlhorn tarafından memnuniyetle karşılanır: "Şimdiki ve gelecekteki hayat, doğal ve doğaüstü, Hıristiyan ve dünyevilik, gerçek Hıristiyan ve sıradan Hıristiyan ikilikleri artık geride kaldı. Bilim, ticaret ve iş bir kere daha özgür hareket imkanı kazandı."[79]

Orijinal Protestan teoloji açısından, kapitalizmin ve işin ilahlaştırılması Şeytan'ın ilahlaştırılması, ya da en azından Tanrı ile Şeytan arasında içinden çıkılmaz bir karışıklıktır; ve şayet kapitalizm Şeytansa, modern Protestanlığın kapitalizmle ittifakı onun kendisini tamamen ölüm içgüdüsüne teslim ettiği anlamına gelir.

Bundan dolayı, şeytani olanın anlamını canlandırmak için en büyük çabayı sarfeden teolog Tillich'in aynı zamanda Protestanlığın kapitalizmle ittifakını bozmak için en büyük çabayı sarfeden teolog da olması tesadüf değildir. Tillich, "modern toplumun yaşadığı şeytani bir kıskaç"tan ve milliyetçilik iblisi ile birlikte, önem bakımından tüm diğerlerini geride bırakan, "özerk

ekonomi iblisi" olarak kapitalizmden sözederken tıpkı Luther gibi konuşmaktadır.[80] Ama bir kere daha, Luther'in tarihsel eskatolojisini canlandırmakta başarısızlığa uğradığı sürece, yeni-ortodoks teolojinin sonuçta nereye varacağı merak konusudur. Tillich'in muhalifi James Luther Adams "şimdiki çağdan çıkış yolu ancak insanların günümüzde burjuva ilkeyi ayakta tutan ya da koruyan şeytani güçlerin elinden kurtulabilmesi şartıyla bulunabilir"[81] diyebilir. Gelgelelim, Tillich'in ifadesiyle, "Protestan ilke inayetin görünür bir gerçeklik kazanmasını kabul etmediği"[82] ve inayetin görünür kılındığı zamanın geleceğine ve tarihin anlamının da bu olduğuna ilişkin geleneksel Hıristiyan inancı yaşatamadığı sürece, görünen o ki, yeni-ortodoks teoloji şeytanlarla başetmekte aciz kalacak ve bundan dolayı da, ölüm içgüdüsüyle verdiği savaşta hayat içgüdüsüne sınırlı bir hizmette bulunacaktır. Teşhisi doğru olsa bile tedavi edemez o.

Luther'in aydınlanma anının ne anlama geldiği üzerinde durarak girdik konuya. Bunun Luther'in Şeytanı'nın anal karakteri yoluyla Luther'in teolojisi ile ilgili olabileceğini gösterdik. Sonra da, Luther'in teolojisinde Şeytan'ın merkezi yerine işaret ettik. Nihayet, Luther'in teolojisinde, kapitalizmin Şeytan'ın bir tezahürü olduğunu gösterdik. Şimdi yine anallik sorununa dönmemiz gerekiyor; bu, Luther'in yüksek teolojisinde ve onun kapitalizm anlayışında şeytani olanın anal karakterini koruyup korumadığı, ya da Luther'in sanrısal deneyimlerinde Şeytan'ın bariz anal karakterinin, yüksek teolojisinden apayrı birşey olup olmadığı sorunudur. Yüceltme sorununa dönmemiz gerekiyor.

Şimdi, uygarlığın yapılanışında yüceltilmiş anallik meselesine ilişkin Freudcu paradoksa inanalım ya da inanmayalım, bana göre, Luther'in Freud'la öz olarak aynı bakış açısını paylaştığından ve Şeytan bilgisine buradan ulaştığından kuşku duyulamaz. Luther nerede gizlenmiş (yüceltilmiş) anallik görse orada Şeytan'ın parmağını arar ve bunu gizli olanı açığa çıkarmada ve yüceltme ardındaki analliği ortaya sermede İncil-i Şerif'in işi olarak görür. "Şeytan o pis kara rengiyle gelmez, o etrafta yılan gibi dolanır ve olabildiği kadar sevimli kılıklara girer." "Hiçbir şey Şeytan'da İncil-i Şerif kadar nefret uyandırmaz, çünkü onu açığa çıkarır,

artık kendini gizleyemez olur ve herkes onun ne kadar kara olduğunu görür."[83] Bu nedenle, Luther'deki Şeytan'ın bariz anal fesadı histerik bir retorik değil, onun gerçek doğasının tam bir açığa serilmesidir.

Yine, bundan dolayı, Luther muhaliflerini çürütmek için bariz anal imgelerden yararlandığında, imge kaba fesat olarak eleştirilemez ya da Luther'in "köylü arka planı" olarak örtbas edilemez: Anal imge (teolojik terimlerle söylersek) Şeytan'ın araçlarını elinden alarak onu çıplak bırakır, ya da (psikanalitik terimlerle söylersek) yüceltme ardındaki analliği açığa çıkarır. Böylelikle, birkaç örnek verecek olursak, "Şeytan aslında baştan ayağa bizi ahmaklığa bulaştırır"; "Şeytan İsa'nın doğru ve arı öğretisini kirletir ve zehirler"; "Bedenin organları pislik bedenin sağlıklı mı yoksa hasta mı olduğunu söylesin diye beklememelidir, Biz bunu sidik, dışkı ve pislikten değil organların kendilerinden öğrenmeye kararlıyız. Aynı şekilde Papa'nın ve piskoposların Konsey'de bunun doğru olduğunu söylemelerini de beklemeyeceğiz. Çünkü onlar bedenin parçaları ya da temiz ve sağlıklı organlar değil, sadece uşağın pisliği, gömleğe sıçramış gübre ve hakiki boktur, zira onlar hakiki Müjde'yi, onun Tanrı'nın Sözü olduğunu bile, katlederler. İşte bu yüzden onlar ancak pislik, leş ve Şeytan'ın kolu bacağıdırlar."[84]

Ve Şeytan bu dünyanın efendisi olduğundan, diyebiliriz ki, psikolojik terimlerle, Luther uygarlığın öz olarak anal-sadistik bir yapı gösterdiğini ve öz olarak analliğin yüceltilmesi ile yapılandığını görmüştür. Luther Şeytan'ın saldırılarının genel doğasını betimlemek için *bescheissen* fiilini kullanır ve inayetin işlevi bizi temizlemektir. Böylece Luther kozmik Kurtuluş dramasını aşağıdaki sözcüklerle anlatır:[85]

> Şeytan'ı ve günahlarını böylesine kullanabilen yüce Tanrı'ya şükürler olsun ki, herşey bizim iyiliğimiz için; yoksa (günahkar iradesine uygun olarak) şeytan bıçağıyla bizi boğazlar, doğrar ve pisliğiyle hançerlerdi. Ama şimdi Tanrı onu ellerine alıyor ve ona "Şeytan, sen aslında katil ve günahkar bir ruhsun ama Ben seni kendi amaçlarım için kullanacağım; sen sadece benim budama bıçağım olacaksın ve dünya ve sana bağlı olan herşey benim o güzel bağım için çiflik gübresi olacaksınız."

Şeytan'ı bu dünyanın efendisi olarak görmek bu dünyayı bir gübre yığını olarak görmektir, evrensel pislik görmektir: Luther buna "*Scatet totus orbis*" der.[86] Ve Luther'in eskatolojisinde dünya iyileşmeden önce kötüleşeceğinden, dünyanın yaklaşan sonunu "pislik yağmuru" biçiminde görür. İkinci Geliş yüceltmeleri bağrından çıktığı analliğe indirgeyecektir. Şeytan inek bokunu bir taca dönüştürür ama "kısa süre sonra bütün ihtişamıyla görünecek olan İsa onları altınla değil, cehennem ateşiyle susturacaktır."[87] Ve bu dünyada, Luther'in yeni *thaologia crucis*'ine uygun olarak, inayet içimizdeki ruhu temiz tutabilse bile, Hıristiyan bedenini analliğin azgın saldırılarına terketmek durumundadır. Burada Luther, Bosch'un içinden geçerek Şeytan'ın sindirim sistemine ulaştığımız bir cehennem olarak bu dünya görüşünü özetler: "Şeytan'ın kurtçuk torbasında (*Maden-sack*) yaşıyoruz"; "Kemre ve pislik içindeki bir kurtçuktan başka neyiz ki, içimizde iyilik ve umut kalsın, biz tiksinti veren bir iğrençlik ve iğrenç bir leş parçası olduğundan küçümsemeyle bakılan bir nesne ve haç adına küçümsenmesi gereken birşeyiz."[88] Böylelikle, Luther bu dünyadan "Ben olgunlaşmış böcek kanadının zarıyım ve dünya ağzını açmış göt" formülüyle ayrılmaya hazır olduğunu ifade eder.[89] Dünyanın götü Şeytan'ın götüdür.

Burada, psikanalitik terimlerle ifade edecek olursak, Şeytan'ın ölüm içgüdüsüyle ve Şeytan'ın anallikle nihai özdeşliğini görüyoruz. Aynı zamanda, Luther'in inancın Hıristiyanı evrensel pislikten kurtaracağı hayaline kapılmadığını görüyoruz; böylesi bir konum onun ilk günah temel nosyonuyla çelişecektir. Luther'in anal karakter içgörüsü kendisinin bizatihi anal karakteri paylaştığı anlamına gelmez. Anal karakter Şeytan'ın kölesi olan bedenin alemine aittir. "Şeytan güçlü kolonlarla bana bağlıdır." Belki de, bu şekilde, Freud analliği kendi analliği mahkum edişi gibi yorumlayacaktır. Luther'in Papalık'a saldırı dili, göreceğimiz gibi, kaba bir biçimde analdir; ama kendisi için "Ben Papa'nın şeytanıyım" der.[90]

Luther anallik olarak uygarlık genel görüşünü, en iyi bildiği Papalık kurumu başta olmak üzere, somut özgün toplumsal kurumların değerlendirilmesinde kullanır. Bir kere daha, modern Protestanlığın bozulması Luther'in bakış açısını, bırakın ciddiye

almayı, tanımayı bile güçleştirmiştir. Katoliklik ile Protestanlığın göbek bağıyla birbirine bağlı oldukları bir çağda, Protestanlığı başlatan görüşleri, yeniden doğmuş şeytan (*leibhaftiger Teufel*) ve karşı-İsa olarak Papa görüşünü savunan Protestan entelektüelleri bulmak zordur -sade Protestan köktenciler deliliğin bilgeliğine inanırlar.[91] Ve Luther'in ne Papalık görüşü ne de Şeytan görüşü ciddiye alındığı için, Luther'in Papalık görüşlerinin özü yitmiştir.

İma ettiği ilerleme felsefesi ile birlikte basmakalıp (liberal Protestan) görüş Protestanlığı modern çağla (tıpkı Protestanlığı kapitalizmle olduğu gibi) Katolikliği de ortaçağla özdeşleştirir. Bu durumda Luther'in Papalık karşısındaki kavgası İlerleme'yi engelleyen geçmişin ölü eline karşı verilen kavga haline gelir. Ama, gördüğümüz gibi, Luther'in tarih felsefesi işlerin kötüye gittiği ve dünyanın sonuna yaklaşmakta olduğumuz aksiyomu üzerinde yükselir. Ve sonuç olarak, Luther için, Papalık geçmişin ölü eli değil, modern çağda iktidara gelen şeytani güçlerin temsilcisidir: Papa, zamanın sonuna gelen, karşı-İsadır. Luther'in muhalefeti Protestanlığı ortaçağdan değil, modern dünyadan ayırmak istemektedir; yine Protestanlığın orijinal şeytan inancının ve eskatolojisinin parçalanmasına paralel olarak, Protestanlığın toplumsal yönsemesindeki köklü değişime tanık oluyoruz.

Papa yeniden doğmuş şeytandır. "Şeytan Papa'nın sahte tanrısıdır (*Abgott*)." "Papalığı Şeytan kurmuştur." "Papalık Şeytan'ın kilisesidir." "Şeytan bütün Papalık yoluyla hükmünü sürdürür." "Papalık Şeytan'ın en yüksek başıdır ve en büyük gücüdür." "Papa *Satanisssimus*'tur"[92] Bu ifadeler retorik inciler değil, Protestan ayrılıkçılığını mümkün ve zorunlu kılan makul kanaati yansıtır. Son tahlilde, Luther'in Papalık'ın şeytanın ülkesi olduğuna ilişkin kanısı onun dış görünüşü iyi olan işleri reddetmesine, yani görünürdeki gerçekliğin Şeytan'ın tahakkümü altında olduğu kanaatine dayanır. Luther'in gözüyle, Papalık'ın en büyük günahı bu dünyayı mesken tutması ve bu dünyayı tinselleştirme çabasıdır: Psikolojik terimlerle, Platonik-Aristocu yüceltme idealine bağlılığıdır. Bu dünyanın (İkinci Geliş gününe kadar) kurtarılamaz kötülüğüne ilişkin Lutherci anlayış ışığında, bu dünyayı tinselleştirme çabası, Lutherci teolojiye göre ayrı tutulmaları gereken iki alemi karıştırmaktan başka işe yaramaz. "Papalık dün-

yevi ve tinsel yasayı öylesine karıştırdı ki, hiçbiri kendi gücü ve hakkıyla yetinemez hale geldi." "Papalık altında, büyük ve özel sır, İsa'nın kırallığının geçici, yıkılabilir, dünyevi bir kırallık olmayıp tinsel bir kırallık olduğu unutuldu."[93]

Ama inayetle iyi işin, dünyeviyle ilahinin bu karıştırılması, gördüğümüz gibi, insanın dünyaya, bedene ve Şeytan'a bağlılığını güven altına almak için Şeytan'ın, Yalanların Babası'nın en ustalıklı hilesidir. Bundan dolayı, Papalık şeytani gücün tüm karakteristik belirtilerini sergiler. Herşeyden önce, Papalık bir iktidar dürtüsü sergiler: "İsa'nın reddettiği ve sakındığı, yani dünyevi yönetim, güç ve ihtişam, Papalık'ın çılgın gibi peşinden koştuğu şeydir." Bu iktidar hırsının yapısı öz olarak şeytanidir; bizatihi Şeytan gibi, kapitalizm gibi, Papa bu dünyanın prensi ve yeryüzünün Tanrısı olmak ister.[94] Ancak para Şeytan'ın en güçlü dünyasıdır; bundan dolayı Papalık kapitalist anlayışıyla Şeytan'a bağlılığını açığa çıkarır. "Papacının Tanrısı İhtirastır."[95] Luther'in papacı tamahtan geri durma nedeni, Papalıkla kapitalizmin ruhu arasındaki yakınlık parayla günahların affolunmasında olduğu gibi, ayinlerin ticarileştirilmesinde özellikle bellidir. Günahların para karşılığı affolunması üzerine yürüyen tartışma Reformasyonun anti-kapitalist karakterini çarpıcı bir biçimde gösterir. Luther'in gözünde, "Papacılık Tanrı'dan bir tüccar yaratmıştır, öyle bir tüccar ki, Cenneti herkese, lütuf olarak değil para ve insan eserleri karşılığında verecektir." "Papalık altında, Şeytan ruhlarda bir pazar yeri kurmuştur." "Papalık kutsal Ayin ve günahların affı üzerine yıllık bir pazar kurmuştur."[96] Bundan dolayı Papalık, Şeytan ve kapitalizmin de paylaştığı (ve psikanalize göre, tüm yüceltmelerde içkin) başka bir yapısal özellik de sergiler: Aldatma, hile ve yalanlar. Papalık, Şeytan'ın kilisesi olarak, yalanlar, hırsızlık ve soygunculuk üzerine kuruludur.[97]

Ancak şeytani olanın yapısı öz olarak anal-sadistiktir; ve Luther'e göre, Papalık yapılanması da aynıdır. Onun böyle söylediğini herkes bilir de, bir tek çok bariz bir biçimde muzır kelimeleri ayıklanmış olan *Masabaşı-Sohbetleri*'nin yeni basımlarında yoktur; ciddi teolojik yazılarda böyle şeyleri nasıl söylediği en iyi örneğini "Wider das Pabstthum zu Rom, vom Teufel gestiftet"*

* Alm.: Pabstthum'dan Roma'ya kadar şeytan tarafından boyanmış. (y.h.n.)

adını verdiği manifestosunun yüzü aşkın sayfasında bulur.[98] Bizim bütün iddiamız gerçekler saklanmasın ya da bastırılmasın, edebiyat eleştirmenlerinin söylediği gibi, bırakın metin kendini anlatsın. Orijinaldeki kaba ayrıntılara girmeden, genel olarak metinde bulunabileceklere değinmek için, birkaç örnek verelim: Papalık Şeytan'ın gübre yığınıdır ya da Şeytan Papa'nın gübre yığınıdır; Papaca *gloria, stercus diaboli*'dir; Papalık kararları Papanın (ya da Şeytan'ın) dışkısıdır; manastır hayatı "bir kenef ve şeytanın kendi güzel İmparatorluğu"dur. Asıl oyun, Papa'nın sözcüklerinin anal-sadistik karakterini ortaya sermek için, *Furz* sözcüğü ile, özellikle de Papa-kıç (*Pabstesel, Farzesel,* vb.) simgesi ile bağlantılı olarak, oynanır. Papa'nın sözleri yalandır (*Lüge*), yani paraya çevrilen osuruktur. Bütün tablo Bosch'un cehennemin merkezi yeri Şeytan'ın götü olacak şekilde cehennem olarak dünya imgesine dayanır. "Tanrı'nın gazabı nedeniyle, Şeytan bizi Roma'daki kaba ve koca götlerden sıçtı."[99]

Psikanaliz için birşey varsa o da, yine modern Protestanlıkta, Luther'in anallikle ilgili içgörüsüne ilişkin hiçbir şey kalmamasından duyduğumuz üzüntüdür; böylelikle sorun hatalı bir biçimde psikanalizin ellerine teslim edilmiştir. Bozulma erken geldi. Luther'in gerçek bir taraftarı henüz daha onyedinci yüzyılda, yüzde on iki faiz almanın yasallaştırılmasından yana olan Martin Bucer'den hiç de aşağı kalmayan bir yetkinlikle, şunları yazar: "Dr. Luther'in tefecilik konusunda bakanlara seslendiği kutsal hatıralarını anlatan kitabın önemi nereden gelir? Evangelist olduğunu iddia eden ülkelerimizin hangisinde tefecilik hesabına Kutsal Kitabı ya da Kutsal Ayini reddeden birisini gördük? Onlardan birini nerede kemre yığınına gömülmüş olarak gördük?"[100]

Psikanalizi reddedenler belki burada ele alınan olgulara başka bir açıklama getirebilirler; ancak böyle bir girişimle onu bir alternatifle karşılaştırarak, psikanalitik yorumu değerlendirmek mümkün olacaktır. Bizim çabamız başka bir doğrultuda, tarihe ve kültüre uygulandığında psikanalizin nasıl yorumlanacağı doğrultusunda olmaktadır. Bundan dolayı, bu kitabın dile getirdiği sorunların bazılarını gözönünde bulundurarak, araştırmamızın içerimlerini özetleyerek sonuca varacağız:

(1) Şeytan Protestanlıkla analliği bağlayan bir ara terimdir. Yeni-Freudcuların aksine, anallik somut bedensel analliktir, yoksa "kişiler arası ilişkilere yönelik bir tutum" değildir. Ve ortodoks Freudcuların aksine, anallikteki patojenik faktör somut bedensel tuvalet terbiyesi değil, anal bölge ile bağlantılı kendine has (Şeytan) fantezilerdir. Dahası, bu fanteziler özel ya da bireysel ürünler değil, kültür dünyasına toplumsal yansıtmalar olarak mevcuttur.[101] Buradan çıkan sonuç, Protestan Reformasyon gibi bir psikolojik başkaldırıdan arta kalan şey tuvalet terbiyesi biçimlerinde bir değişim değil, yansıtma sisteminin (kültürün) yapısındaki geniş ölçekli bir dönüşümün mümkün kıldığı bilinçdışının derin katmanından taze materyalin fışkırmasıdır. Tarihin dinamiği bastırılanın yavaşça geri dönüşüdür.

(2) Araştırma, bir yanda anal fantezilerin öte yanda ölüm içgüdüsünün arasında yakın bir bağlantı olduğu önermesini doğrular. Ortodoks psikanaliz anal örgütlenmenin aynı zamanda sadistik örgütlenme olduğu nosyonuna aşina olsa da, anal örgütlenmenin öz olarak cinsel bir örgütlenme olduğu nosyonu ve burada Eros'un bir biçimde sadistik bir biçim alacağı içerimi, anal örgütlenme ile birlikte cinsel örgütlenmenin oluşumunda ölüm içgüdüsünün rolünü küçümsemektedir. Başka bir ifadeyle, Freud'un en erken dönemine has içgüdüler teorisine göre formüle edilmiş, bütün cinsel örgütlenme teorisi ölüm içgüdüsüne göre yeniden gözden geçirilmelidir. Bir kere daha Ferenczi'nin cinsel örgütlenmelerin "thalassal gerilemeci eğilim", yani ölüm içgüdüsü tarafından kurulduğu argümanını hatırlıyoruz.[102]

(3) Psikanaliz ile din arasındaki ilişki, Freud'un kitabına, *Bir Yanılsamanın Geleceği* adını vermesinin akla getirdiği gibi, basitçe bilim ile iradi düşünce kutuplaşması değildir. Luthercilik yalnızca teolojik olarak değil aynı zamanda psikanaliz olarak da açıklanabilir. Luther, bir psikanalist gibi, hayatın yüzeydeki boyutu altına nüfuz eder ve gizli bir gerçekliği bulur; din, psikanaliz gibi, şeylerin göründükleri gibi olmadıklarını söylemek zorundadır. Ve psikanaliz dinde açığa vurulan gizli gerçekliğin psikanalizin, yani bilinçaltının ortaya çıkardığı gizli gerçeklikle aynı olduğunu kabul etmelidir: Hem psikanaliz hem de din bastırılanın insan bilincine çıkışı aşamalarını temsil eder. Psikanaliz bas-

tırılanın tümüyle bir dönüşünü temsil ettiğini iddia edebilir ve din yalnızca kısmi ve çarpık bir dönüşü iddia edebilir. Din bastırılanı ancak, Luther'in şeytanı gibi, yansıtmalar biçiminde algılayabilir; bilinçdışı benlik algılanır ama yabancılaşmış bir biçimde, benlik-olmayan olarak. Yansıtmalardan çekilme (Jung'un ifadesi) ya da "*Entzauberung der Welt*"* uzun sürecinin sonunda gelen psikanaliz, bedenin ve bütün simgeselliklerin bedensel temelinin bilincinde olarak, yabancılaşmanın altedilmekte olduğunu ve bastırılanın geri dönüşünün tamamlanmak üzere olduğunu iddia edebilir. Ancak bu üstün akıl psikanalize dini nevrotik olarak gözardı etme hakkı vermez. Freud'un işaret ettiği gibi, "delilikte yalnızca yöntem değil, tarihsel hakikatin bir parçası da" vardır.[103] İnsan tarihinin bir nevroz tarihi olduğu konumunu ciddiye alacak olursak, psikanaliz (Freud'u bize Tanrı göndermediği sürece) nevrozun içindedir ve bizatihi nevroz her zaman, Freud'un hayatının sonunda tedavi umutları için tek dayanak olarak değerlendirdiği, "açıklama ve iyileşme çabalarını" içermelidir.[104] Ama öyleyse Luther Freud'a giden bir süreçte bir aşama olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse, protestanlık insan tarihinde yeni bir aşama, bastırılanın bütünüyle bir geri dönüşü, olarak anlaşılabilir. Temel bastırma olduğu yerde durdukça, bastırılanın dönüşü ancak genel bir inkar ve yoksama koşulunda olabilecektir; bundan dolayı, bastırılanın bütün bir geri dönüşü bilincin daha büyük çarpıtması ve nevrozun genel bir abartılması beraberinde gelir. Ancak, başka bir yerde ortaya koyduğumuz gibi, psikanalizin kendisi genel bastırma koşullarında bu bilincin evrim yasasından kaçamaz. Nevrotik süreç ve tarihsel süreç diyalektiktir.

(4) Lutherci Protestanlığın en derin psikanalitik içgörüsü Batılı insanın geleneksel kurtuluş yolu yüceltmenin maskesini indirmesi ve onu reddetmesidir. İlk günah vurgusunun psikolojik anlamı budur: Anallik ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, insan doğası öz olarak kirli kalır. Burada Luther'in konumu ile Freud'un yüceltme eleştirisi arasında bir benzerlik vardır. Ama psikanaliz Luther'in bedenin dışına çıkma yönündeki tüm çabaları reddetmesinin, en azından, Freud'unkinden daha tutarlı olduğunu kabul etmelidir.

*Alm.: Dünyanın büyüsünü bozmak. (ç.n.)

(5) Protestanlığın yüceltme eleştirisi Eros'un yüceltmelerden ve dolayısıyla bu dünyadaki yaşamdan olduğu gibi çekilmesinin ya sonucu ya da nedenidir, ya da hem sonucu hem de nedenidir. Ancak bu dünyadaki hayat fiilen yaşadığımız hayat olduğundan, sonuç bu hayatı Eros'un uzlaşmaz karşıtı, ölüm içgüdüsünün ellerine teslim etmektir. Protestanlık bundan dolayı sanki uygarlığın psişik tarihinde önemli bir aşamaya işaret ediyor görünmektedir: Ölüm içgüdüsü evin efendisi haline gelir. Bu psişik olgu Luther'in bilincinde kayıtlıdır ve Şeytanın bu dünyanın efendisi olduğu ve kutsal yaşamın kutsal ölme olduğu öğretisinde ifade edilmiştir.

(6) Luther'in hayatta ölümün hakimiyeti görüşü yeryüzünde hayatın dönüşümüne ve insan bedeninin dönüşümüne duyduğu eskatolojik umudu, yani Luther'in ifade ettiği gibi, bedenin ölüm ve kirlilikten arınmış olarak dirilişi umudu ile paralellik taşır.[105] Luther'in eskatolojisi psikanalizi ölüm ve analliğin hakimiyetinin ortadan kaldırılabileceği koşulları formüle etmeye zorlamaktadır. Psikanalize böylece meydan okuyan Hıristiyanlık, umut edilen şeylerin özde ne olduklarını dile getirmede bütün dinlerden beklendiği gibi, görünmeyen şeylerin kanıtı işlevini görecektir. Ve bu meydan okuyuşa yanıt vermekle, psikanaliz bilincin bütün ışığını şimdiye kadar yalnızca karanlık bir aynada yansıyan şey üzerine tutma iddiasını gerçekleştirmiş olacaktır. Mevcut psikanalizin ütopyası yoktur; mevcut yeni-ortodoks Protestanlığın da eskatolojisi yoktur. Bu kusur insan tarihi demek olan ölüm içgüdüsüne karşı savaşta hayat içgüdüsünün müttefikleri olarak ikisinin de elini kolunu bağlar; ikisi de şeytanları yola getirmekten acizdirler. İkisi arasında yirminci yüzyıl için bir eskatoloji üretme rekabeti, yaşam içgüdüsüne hizmet etmenin yoludur ve yolunu şaşırmış insanlığa umut verir.

XV. KİRLİ LUCRE*

Aurum in stercore quaero.**
VIRGIL[1]

A. RASYONELLİK VE İRRASYONELLİK

Psikanalitik bir para anlayışının önündeki en büyük engellerden biri, para ile rasyonellik arasındaki yakın ilişkidir. Psikanalizin irrasyonel ile ilgilenmesini meşru görebiliriz; ama *Homo economicus*'tan daha rasyonel kim vardır? Elbette, insanın asla *Homo economicus* olmadığını biliyoruz ve bu nedenle psikanalizin insanların bu ideal normdan sapmalarını irdelemesine izin verebiliriz. Ama para hakkındaki psikanalitik teoremler, paranın merkez olduğu bu normun kendisini sorgular. Para düşüncesi ile

* Lat.: İncil'de para, günümüzde küçük düşürücü anlamda para. (y.h.n.)
** Lat.: Gübrede altın arıyorum. (ç.n.)

rasyonel düşünce arasındaki bağ pratik yaşamlarımıza öyle derin işlemiştir ki, sanki onu sorgulamak mümkün değildir; pratik yaşantımız, ekonomiyi "insan davranışını alternatif kullanımları olan amaçlar ile kıt araçlar arasında bir ilişki olarak ele alan bilim" diye tanımlayan bütün bir ekonomik teorisyenler okulunda anlatılmıştır. Rakip amaçlar arasında kıt araçların tanzimi; bundan daha rasyonel ne olabilir ki? Daha felsefi bir düzeyde, sosyoloji (bu konuda en titiz anlatım Simmel'e aittir) haklı olarak paranın soyut, kişidışı, nesnel ve nicel bir düşünme tarzı, yani modern bilime özgü bir düşünce tarzı yansıttığını ve geliştirdiğini söyler; ve bundan daha rasyonel ne olabilir ki?[2]

Psikanalizin içgüdüsünün-onun da bastırdığı içgüdüleri vardır-psikanalizi, sonunu düşünerek hesap yapma ve nicel bilim rasyonelliğine saldırtmak istemesi, kuşku duyulmayan ama geniş olarak da sergilenmeyen bir gerçektir. Bu, çok naif ve geleneksel (bu nedenle de psikanalitik olmayan) bir "gerçeklik-ilkesi" ve "gerçeklik-düşüncesi" nosyonunun yararına gizlenir. Bu naif "gerçeklik-düşüncesi" nosyonunun ardında yatan Freud'un bilim karşısındaki sorgulamayan (herşeyi sorgulayamazdı ya!) tutumu-dur; nihayet en sonunda olgunlaşacağı bilimsel sahneye -haz-ilkesini terkedip gerçeklikle uyum sağladığı ve libidosunu dış dünyadaki somut nesnelere yönlendirmeyi öğrendiği sahneye- varıncaya kadar insanı sihir ve din sahnelerinden geçen bir varlık olarak gören Comtecu tutumdur bu.[3] Psikanalizin bu bilimsel duruşunun arkasında bizatihi psikanalizin bastırılmış kendi psikanaliz sorunu yatmaktadır.

Para ile nicelleştiren rasyonellik diye adlandırılabilecek şey arasında bir bağ vardır ve parayla ilgili psikanalitik teoremler, eğer nicelleştirici rasyonelliğin psikanalitik eleştirisi ile ilişkilendirilmezse anlamsızdır. Bu eleştiri, Freud'un bütün yazılarının, kaba ve yersiz dursa da, bütünleyici bir parçasıdır; erken dönem libido teorisi ya da geç dönem ego teorisine göre dile getirilebilir. Freudcu teori karakteri, bastırılmış sapkın cinsel eğilimlerden türetir; sonunu düşünerek hesap yapan karakter (*Homo economicus*'un ideal tipi) bir anal karakterdir.[4] Psikanalitik yazında bu konuda netlik yoktur; ama yakından bakıldığında, Freudcu anal karakter teorisinde -klasik ekonomik teori gibi- yarınını

aşırı bir biçimde düşünerek hesap yapma eğilimi kavrayışına yer yoktur. Genelde yarınını düşünerek hesap yapma anal bir belirtidir; anal karakter teorisi cimri gibi sapkın abartıların değil, Max Weber'in kapitalist ruh dediği şeyin bir teorisidir.

Bundan dolayı, psikanaliz yalnızca dürüst bir biçimde para ekonomisinin bazı garip fazlalıklarının (nakit para istifi gibi, ya da hatta altını herşeyin ölçüsü yapan büyük bir fetiş gibi) bir izahıyla kendini sınırlayamaz. Hem dürüst hem de cesursa şayet, psikanaliz bir bütün olarak kapitalist ruhun bir psikolojisini açık seçik ortaya koymalıdır. Ve ortaya koyduğu kapitalist ruhun psikolojisi Simmel'in kapitalist ruhla bilimsel rasyonellik arasındaki yakınlık nosyonunu içerir. Freud, "o esasında sahiplenme içgüdüsünün, yüceltilmiş ve entelektüel sahaya çıkarılmış, bir uzantısıdır" diyerek, "bilme arzusunu" anal kaynaklardan türetir.[5] Ve psikanalizin *enfant terrible*'si* (ve bundan dolayı zamanında en derinliklisi) Ferenczi, matematik tartışmasında, "Düşünme herşeyden önce sadece eylemde bulunarak bir israfı önlemenin bir yoludur" diyor, öyle ki, düşünce yalnızca "ekonomize etme eğiliminin özel bir ifadesidir" ve genelde "kaynağı anal-erotizmdedir."[6] Freud'un geç dönem ego teorisi, normal olarak akıl ve bilinç alanı içinde kaldığını düşündüğümüz insan davranışı sahasında önemli bir irrasyonel unsur olduğu öğretisine destek verir. Geç dönem ego teorisinin özü, egonun büyük bir parçasının bilinçdışı olduğu ve id tarafından bilinçdışı bağlantılarla yönlendirildiği nosyonudur.[7]

Psikanalizde büyük Bilim ilahına bir saldırı vardır; ama saldırının doğası titiz bir açıklamaya gerek duyar. Araştırılan ve bir anlamda marazi bulunan şey genelde bilgi değil, modern uygarlıkta bilgi arayışını yönlendiren bilinçdışı şemalardır- özellikle de nesneler üzerinde hakimiyet ya da sahiplik amacı (Freud) ve araçları ekonomikleştirme ilkesi (Ferenczi). Ve bu şemalara yakıştırılan marazilik, libido teorisinin bütünü bağlamında yorumlanırsa şayet, şu sonuca varır: Doğa üzerinde sahiplenmeci hakimiyet ve tam tamına ekonomik düşünce, insan varlığının (insan bedeninin), modern uygarlıkta bütün insan hayatının despot dü-

* Fr.: Kötü çocuk. (ç.n.)

zenleyicileri haline gelmiş olan kısmi itkilerdir; beden bütünlüğü gerçeğinden soyutlanma ve bütün gerçeklik yerine soyut itkinin ikamesi *Homo economicus*'un doğasında vardır. Aksine, marazi olmayan bir bilim nasıl bir şeydir? Amaç bakımından, muhtemelen, (anal) sadistik değil erotik olacaktır. Amacı doğa üzerinde hakimiyet değil, doğayla birlik kurmak olacaktır. Ve araçları ekonomikleştirme değil erotik coşkunluk olacaktır. Ve nihayet, sadece bir parça değil, bütün bedene dayalı, yani çokbiçimli sapkın bedene dayalı olacaktır.[8]

Modern rasyonelliğin psikanalitik eleştirisi, böyle konulduğunda, anüs üzerindeki bariz somut psikanalitik vurgu şöyle bir geçiştirilerek, yumuşatılmış olur; ve biz anüs konusuna tekrar döneceğiz. Ama bu karmaşa içinde, bir şeyin zamanı geldi. Bu yumuşatılmış anlatım, büyük dünya psikanalizindeki gerçek sorunların neden bahsettiklerine ilişkin bir ön kavrayış sağlamak için zorunludur. Zira, bu yumuşatılmış anlatım modern rasyonelliğin psikanalitik eleştirisi ile sağduyuyu aslında uzlaştırmaz ama en azından onu psikanalitik olmayan düşüncenin ciddi akımlarıyla ilişkilendirir.

Bilim alanında, bu Whitehead'in organizm felsefesiyle ilişkilidir. Whitehead'in soyutlama eleştirisi soyut, kişidışı, nicel rasyonelliğin bir eleştirisidir; ve soyutlamaya itirazı özellikle soyutlamayla kısmi bir etkinin bütünle eşit hale gelmesi noktasındadır. Whitehead'in organizm felsefesi bir bütün olarak canlı bedenden yana, nicelleştirmeci rasyonelliğe karşı protestodur: "Ama yaşantının canlı organı bir bütün olarak canlı bedendir." Ve "değerden yana" protestoda bulunur; insan bedeninin, insan idrakinin ve idrak edilen olayların gerçek yapısının erotik, yaratıcı "zevk" olduğunda ısrarlıdır.[9]

Hıristiyan mistisizmi ve şiirsel mistisizm aynı şekilde ekonomikleştirme ilkesine Eros'un, yaşam içgüdüsünün ihlali olarak karşı çıktı. "Coşkunluk güzelliktir" der Blake. Ve Rilke, sanatı bir yaşam biçimi olarak savunarak, şunları söyler:

> Sonuçta özgül amaçlar için hiçbir özdenetim ve özsınırlama olmaksızın kendini endişeden uzak koyverme....Dikkat yerine akıllı bir körlük... Sessizce, yavaşça artan miktarda mal mülk edinme yerine

gelip geçici tüm değerleri sürekli israf etme...Bu varlık tarzı bir parça naif ve içgüdüseldir ve en iyi neşeli bir güven ile nitelenebilen döneme, yani çocukluk dönemine benzer.[10]

Ve üçüncü olarak, nicelleştirmeci rasyonelliğin psikanalitik eleştirisi Marx'ın eleştirisiyle bir benzerlik taşır; ancak bu benzerlik modern uygarlığın irrasyonelliğini tanıyan ama bu irrasyonelliği "sisteme" sokan, *Das Kapital*'in Marx'ı ile değil, "yabancılaşmış bilinç" adını vererek, uygar zihniyetin köklü kısırlığını kavramış, "ekonomik-felsefi elyazmaları"nın erken dönem Marx'ı iledir.[11] Yabancılaşmış bilinç bir para ekonomisiyle paralel gider. Kökeni çalışma mecburiyetidir. Bu çalışma mecburiyeti, aynı zamanda maddi şeylerin değerlenmesi (*Verwertung*) ve insan bedeninin değerden düşmesi (*Entwertung*) karışıklığı doğurarak, insanı maddi şeye tabi kılar. İnsanın dürtülerini açgözlülük ve rekabete (anal karakterde olduğu gibi, saldırganlık ve sahiplenmeye) indirger. Para arzusu bütün gerçek insan ihtiyaçlarının yerini alır. Böylelikle, servetin görünürde birikmesi aslında insan doğasının yoksullaşmasıdır ve buna uygun ahlâk insan doğasından ve arzulardan feragattir; yani çilecilik. Sonuç, bir soyutlamayı, *Homo economicus*'u, insan doğasının somut bütünlüğü yerine koymak, böylelikle de insan doğasını insani olmaktan çıkarmaktır. Bu insanlıktan uzak insan doğasıyla insan kendi bedeniyle, özel olarak da duyuları, duyguları ve hazilkesiyle, ilişkisini yitirir. Ve bu insanlıktan uzak insan doğası, tek geçer akçesi somut yaşamdan kopuk soyutlamalar olan insani olmaktan uzak bir bilinç -verimli, soğukkanlı, hesapçı, ekonomik, kuru zihin- üretir. Kapitalizm bizi öylesine aptallaştırır ve tek yanlılaştırır ki, nesneler bizim için ancak onlara sahip olabildiğimiz takdirde ya da ancak faydaları varsa vardırlar.[12]

Marx böylelikle, gerçek anlamda insan olan bir insan ideali ile kıyaslayarak, ekonomik insan ve bilincini kusurlu bulur. Modern ekonomist K.H. Knight ile kıyaslayalım: "Ekonomik ilişkiler *kişidışıdır*... İşlevsel olarak gerçek olan insanlar değil, piyasadır, değiş-tokuş imkanlarıdır; insanlar etkinliğin araçları dahi değildirler. İlişki ne bir işbirliği ne de bir karşılıklı sömürü ilişkisidir, ilişki tamamen ahlâk-dışı ve insan-dışıdır."[13]

Büyük ekonomist von Mises sosyalizmi, değiş-tokuşu ortadan kaldırarak, sosyalizmin ekonomik hesaplamayı ve dolayısıyla ekonomik akıl yürütmeyi imkansız kıldığını göstererek çürütmeye çalıştı. "Tam da hiçbir üretim metası asla değişimin bir nesnesi haline gelmeyeceğinden, onun parasal değerini belirlemek mümkün olmayacaktır... Para, bir sosyalist devlette, rekabete dayalı bir toplumda oynadığı üretim metalarının değerini belirleme rolünü yerine getiremez. Burada, paraya göre hesap mümkün olmayacaktır... Neyin rasyonel olduğunu belirleme aracı olmayacak ve dolayısıyla üretim de asla ekonomik tasavvura göre yönlendirilemiyecektir." Ama eğer von Mises haklıysa, keşfettiği şey, doğası gereği *Homo economicus* psikolojisini aşan bir sistem olarak sosyalizmin çürütülmesi değil, psikanalitik bir doğrulanmasıdır.

Çağdaş entelektüel hayatın üzüntü veren ironilerinden biri, sosyalist ekonomistlerin von Mises'in argümanlarına verdikleri yanıtın sosyalizmin "rasyonel ekonomik hesaplama" ile bağdaşmaz olmadığını, yani insanlıktan uzak ekonomikleştirme ilkesini muhafaza ettiğini göstermeye çalışmak olmasıydı. Daha yakın bir dönemde, bu tartışmaların tamamı üzerinde Maurice Dobb'un yaptığı değerlendirme, sosyalist ekonomistlerin "refah" tasavvurlarında ekonomikleştiren hesaplara boğulduklarını kabul etme işaretleri göstermektedir. Ama Dobb, refahı da içine alan gerçek anlamda insanın ihtiyaçlarını tespit etme ve *Homo economicus*'u irrasyonel olarak bir yana bırakan yeni bir rasyonellik modeli oluşturma sorununun büyüklüğü karşısında çaresizdir. Son tahlilde, Dobb bir uzlaşma alanı bulmaya çalışıyor ve böylelikle sosyalizmini de geçmişin sefil rasyonelliği ile kirletiyor.[14] "Refah ekonomistleri"nin sorunları, kendileri kabul etsinler ya da etmesinler, psikanalitik boyutludur.

B. KUTSAL VE SEKÜLER

Psikanalitik bir para yaklaşımının önündeki ikinci engel basitçe, ama soyut olarak, bir ara terimin yokluğu olarak ifade edilebilir. Paranın nevrozla ne alakası vardır? Kamu alanında, top-

lumsal, tarihsel alanda insanlığın evrensel nevrozu adını verebileceğimiz birşeyin mevcudiyetini kabul etsek bile, parayı bunun bir parçası olarak kabul etmeyiz. Eğer bir evrensel nevroz varsa, onun özünde dinin olduğunu düşünmek akla yakındır. Bundan dolayı, psikanalitik bir din araştırmasına hoşgörüyle bakabiliriz ama hâlâ psikanalitik para araştırması için bir neden yoktur. Para öz olarak seküler değil mi? Yani, sadece din aleminin değil, zıddının da dışında değil mi?

Sağduyumuz sosyologlar tarafından açığa vuruldu; o sosyologlar ki, değişik biçimlerde, her zaman para ve rasyonelliği sekülerin Gestalt'ına ait belirtiler olarak sayarak, kutsal ve seküler olanı kutupsal zıtlar olarak karşı karşıya getirirler. Aslında, öz olarak seküler para nosyonu, bizim paranın öz olarak rasyonel olduğu nosyonumuzla bağlantılıdır. Bundan dolayı, sosyoloji toplumdaki irrasyonel öğeleri arayıp bulmak için kutsal ve seküler antitezinden yararlanmakta, ve hatta (Pareto ve Durkheim'da olduğu gibi) toplumun daima kutsal bir taban üzerinde seküler bir üstyapı olması gerektiği -yani, toplumun hiçbir zaman irrasyonel mirasından kurtulamayacağı- konumunda olsa da, henüz sosyoloji parayı irrasyonel ve kutsal olanla bağlantılandıramamıştır. Para seküler alemde demir atmış kalmıştır. Ve bir bütün olarak modern rasyonalizmin özü yalnızca dini olana karşı özerklik demek olduğundan, seküler para aynı zamanda rasyoneldir de.

Ancak bu karşılıklı birbirini dışlayıcı seküler ve kutsalın statik zıtlaşması yanıltıcıdır, çünkü diyalektik değildir. Seküler kutsalın yoksanmasıdır ve hem Hegel'in hem de Freud'un yoksaması zıddını olumlar. Psikolojik gerçeklikler burada en iyi teolojiye göre kavranır ve zaten Luther tarafından kavranmıştır da. Modern sekülerizm ve onun yandaşı Protestanlık, insan bilincinin insan dışı güçlerden özgürleşmiş olduğu, ya da doğal dünyanın doğa-üstü tezahürlerden özgür olduğu bir çağa buyur etmez bizi; Protestan (ya da kapitalist) çağın özü bu dünya üzerindeki gücün Tanrı'dan Tanrı'nın yoksanmasına, Tanrı'nın taklidine, Şeytan'a geçmiş olmasıdır. Ve Luther daha önceden parada seküler ve dolayısıyla şeytani olanın özünü görmüştü. Para karmaşası şeytanidir ve şeytani olan da Tanrı'nın taklidi; para karmaşası, bundan dolayı, dinsel karmaşanın, maddi şeylerde Tanrı'yı bulma yönünde bir ça-

banın mirasçısı ve ikamesidir.

Psikolojik terimlerle, modern sekülarizmin, Freud'un dinin türediğini söylediği, Oedipus karmaşasından kurtuluşu yoktur; modern sekülarizm Oedipus karmaşasında ruhların dünyasından kaynaklanan yansıtmaların şeylerin dünyasına aktarılmasıdır sadece. Freud, seküler düşüncedeki ana-baba karmaşasının izlerini kastederek, "ana-babayla başlayan dizideki son şey Kader'in o karanlık hakimiyetidir" der.[15] Dinin psikanalizle toplumu bağlayan ara terim olduğu gerçeği hâlâ olduğu gibi yerindedir. Eğer paranın psikanalizi olacaksa, para karmaşasının dinin -ya da, isterseniz, dinin yoksanmasının, şeytani olanın deyin- asli yapısına sahip olduğu hipoteziyle yola çıkmalıdır. Psikanalitik para teorisi, paranın, Shakespeare'in sözleriyle, "görünür tanrı", Luther'in sözleriyle, "bu dünyanın Tanrısı" olduğu önermesini temel alarak yola çıkmalıdır.[16]

Psikanalitik para teorisindeki ilk paradoks irrasyonellik suçlaması; ikinci paradoks da para karmaşasına kutsiyet atfedilmesidir. Bu paradoksun da titizlikle açıklanması gerekir. Zaten Marx (bir kere daha anımsatalım, "ekonomik-felsefi el yazmaları"ndaki) para karmaşasını ve din karmaşasını insanın kendinden yabancılaşmasının iki biçimi olarak kıyaslamıştı. Hatta Marx para karmaşasının dinsel karmaşadan türediği hipotezini, yalnızca onu aşağıdaki gibi kesin bir biçimde reddetmek için bile olsa göz önünde tutmuştu. Bakalım:

> Eğer benim kendi etkinliğim bana ait değilse, eğer zorlama bir yabancı etkinlikse, ya kime aittir? Kendimden başka bir varlığa mı? Kimdir bu varlık? İlahlar mı? Kuşkusuz, görünüyor ki, çok önceleri, Mısır'da, Hindistan'da, Meksika'da tapınak inşaları örneğinde olduğu gibi, asli üretim ilahlara hizmet için yapılırdı, tıpkı ürünlerin de onlara ait olduğu gibi. Ama ilahlar kendi başlarına asla emek gücünün efendileri değildi. Hele doğanın hiç değil. Ve bu nasıl çelişkidir ki, insan emek gücüyle doğayı kendine tabi kıldıkça ve ilahların mucizeleri endüstrinin mucizeleri karşısında işe yaramaz hale geldikçe, insan bu güçler adına üretimin verdiği hazdan ve ürünlerin zevkinden mahrum edilsin. Emek gücünün ve emeğin ürününün ait olduğu, emeğin ve emeğin ürününün ona hizmet etmek ve onun zevki için hazır tutulduğu bu yabancı varlık olsa olsa insanın kendisidir

ancak. Eğer çalışma sonucunda çıkan ürün çalışana ait değil de, ona bir yabancı bir güç gibi duruyorsa, bu ancak o ürünün işçi dışında başka bir insana ait olması halinde mümkündür.[17]

Marx, yabancılaşmış (zoraki) çalışmayı içsel bir psikolojik zorunluluk olarak tanımayacaktır neredeyse. Sanki Marx, onun içsel bir psikolojik zorunluluk olduğunu söylemenin ilahlar için de bir zorunluluk olduğunu kabul etmek anlamına geldiğini kabul eder; en erken para-sermaye biçimlerinin yabancılaşmış (zoraki) çalışmanın dini doğası hipotezi ile uyum içinde olduğunun farkındadır. Ancak bu düşünce çizgisinin psikolojik içerimleri çok şaşırtıcıdır ("ve bu nasıl çelişkidir ki" der); ve Marx asıl başlangıç noktasının insanın insan üzerindeki tahakkümü olduğu konumuna çekilir. Bunu yaparken, genelde bütün emek gücünün yabancılaşmış (zoraki) karakteri konusundaki formülasyonuyla olduğu kadar, özel mülkiyetin yabancılaşmış (zoraki) emekten türemelidir, tersi değil, doğrultusundaki kendi formülasyonuyla da çelişmektedir.[18] Ve kuşkusuz, özellikle onu ortadan kaldırmak isteyen biri tarafından, bizatihi kendisi açıklanmak zorunda olan, insanın insan üzerindeki tahakkümü son nokta olarak bırakılmıştır. Nihai kategori muhtemelen güçtür, başka insanın emeğine el koyan güç.

Burada, sosyal teoride yolların bir noktada mutlaka kesişmesi gerçeğiyle karşılaşıyoruz. Başka bir yerde, Hegel (Efendi ile) ve Nietzsche (Efendi Irk ile) gibi, Freud'un bu pasajdaki Marx'a ne kadar benzediğini, son tahlilde bastırmayı açıklamak için dışsal tahakküm ve onun zorla dayatılması varsayımına nasıl başvurmak zorunda kaldığını görmüştük. Ve bu çizgiyi tutturmanın psikolojik açıklamadan vazgeçmek (psikolojinin yerine "güç" geçmiştir) ve muammanın bütün anlamını kaçırmak olduğunu tartışmıştık: Kendini bastıran bir hayvan olabilir mi?[19] Ve insan hastalığının doğasını kaçırmak aynı zamanda iyileşmenin de doğasını kaçırmaktır. Eğer sorunun nedeni güçse, "mülksüzleştirenlerin mülksüzleştirilmesi" yeterlidir. Ama eğer güç efendinin tahakkümünü kurmamışsa, o zaman belki de köle bir biçimde zincirlerine aşıktır. Eğer böylesine ağır bir psikolojik hastalık varsa, o kadar derin bir psikolojik yenilenmeye ihtiyaç vardır.

Psikolojik açıklamanın yolundan gitmek para karmaşasının dinsel karmaşadan türediğini kabul etmek anlamına gelir. O halde, sorun böylesi bir önermenin nasıl kurulacağıdır. Yanıt, sanırım, önermenin ancak tarihsel olarak geçerlilik kazanabileceği noktasındadır; "türemiştir" sözcüğünün tarihsel olarak türemiştir anlamına gelmedikçe geçerliliği ispat edilebilir bir anlamı yoktur. Seküleri anlamak, onun kutsalla ilişkisini anlamaktır; uygarı anlamak onun ilkelle, ya da isterseniz, arkaikle ilişkisini anlamaktır; modern ekonomiyi (ve parayı) anlamak, onun arkaik ekonomi (ve para) ile ilişkisini anlamaktır. Ancak, tarihsel aynı zamanda felsefi olduğundan, böylesi bir tarihsel para anlayışı tam da modern ekonomi teorisinin bütün ufkunu aşan birşeydir.

Ekonomik etkinliğin temel rasyonelliğini veri kabul eden klasik ekonomi teorisyenleri aynı şekilde, aksi halde kaba ve önyargılarla dolu bir çevrede kalacak olan arkaik ekonomik etkinliğin de seküler rasyonelliğin bir çekirdeği olduğunu varsaydılar. Ekonomik etkinliğin her zaman ve her yerde öz olarak aynı temel güdülenim olduğunu varsaydılar; ekonomik etkinlikler ekonomik güdüler, -ekonomikleştirmeci hesap- tarafından yönlendiriliyordu. Ekonomikleştirici hesabın psikolojisinden kalkan bu teorisyenler doğrudan onun sosyolojik uzantısını, sahiplik (mülkiyet) kurumunu ortaya attılar. Yine ekonomileştirmeci hesap psikolojisinden, işbölümünü ve onun kurumsal uzantısını, piyasada değiş-tokuşu, türettiler. Böylelikle, Adam Smith şunları yazmıştır:[20]

> Bir avcılar ya da çobanlar kabilesinde, belli bir kişi herkesten daha fazla şevkle ve maharetle, diyelim, ok ve yay yapsın. O sık sık bunları arkadaşlarının sığırı ya da geyikle değiş-tokuş eder ve en sonunda bu şekilde kendisi avlanmaya çıksa elde edebileceği sığır ve geyikten daha fazlasını elde ettiğini anlar. Bundan dolayı, kendi çıkarını düşünerek, ok ve yay yapmak onun asıl işi haline gelir.

Ve böylece en sonunda para kurumu, değişimin aracı ya da değerin ölçütü olarak, piyasa kurumundan türetilmiştir.

Kültürel rölativistlerin genelleştirme (yani, önemli herhangi bir sonuca ulaşma) yönündeki tüm çabalara karşı açmış oldukları

savaşa rağmen, klasik ekonomik teorinin önermelerinin antropolojik olgularla, her neyse onlar, ilişkisiz olduklarını söylemek iyi bir genellemedir. Arkaik ekonomiler ekonomikleştirmeci hesabın psikolojisi tarafından yönlendirilmezler. Bu ekonomilerin getirdiği sorunları ve olguları göğüsleyen tek ekonomist olan Karl Polanyi'nin şu tespitlerine katılmamak elde değil: "Modern etnografların üzerinde fikir birliğine vardıkları olumsuz bir nokta şudur: Kazanma dürtüsünün yokluğu; bir karşılık elde etmek için çalışma ilkesinin yokluğu; ve özellikle ekonomik dürtüler üzerine temellenen ayrı ve farklı bir kurumun yokluğu."[21] (Kültürel rölativist Herskovits bile aynı doğrultuda genellemelere gitmekten kendini alamamıştır; Polanyi'nin önermesini destekleyen o kadar çok veri sunarken, karşısında hiçbir şey söylememiştir.)[22] Ve öte yanda arkaik ekonomide çok incelikli mülkiyet sistemleri, işbölümü ve değiş-tokuş da vardır.

İdeal arkaik ekonomi tipinde para var mıdır? Arkaik ve modern psikoloji, ve dolayısıyla terminoloji, arasındaki radikal uyuşmazlık olsa olsa bu konudaki yazında fazlasıyla göze batan güçlükler yaratır. Malinovski bir anlamda haklıdır; ona göre, parayı modern ekonomik teorideki gibi, yani bir değiş-tokuş aracı, değerin bir ölçütü ve servetin biriktirilmiş hali olmak üzere üç işlevi yerine getiren bir nesne olarak tanımlarsak arkaik ekonomide para yoktur.[23] Klasik tanım değişimin-aracı olma işlevini esas alır; arkaik ekonomide paraya gerçekten denk düşen bir şeyin olmaması orada değiş-tokuşun sınırlı olduğunu değil, daha çok (genelde gayet incelikli) arkaik değiş-tokuşun psikolojisinin modern tanımın var kabul ettiği özçıkar ve ekonomikleştirmeci hesap psikolojisi olmadığını gösterir. Ama bir ekonomi felsefesi, bir rasyonellik felsefesinin kutsal ile seküler arasında düz bir ayrımla yetinemiyeceği gibi, arkaik paranın paradan ayrı olduğunu söyleyip işin içinden çıkamaz. Daha diyalektik düşünmemiz gerekir. Malinovski ve konuyla ilgili yazanların genel olarak kabul ettikleri gibi, arkaik ekonomi, modern paraya atfedilen üç işlevden birini, servetin yoğunlaştırılmış ve biriktirilmiş hali olma hizmeti gören özel bir kısım nesneyi ayrı bir yere koyar.[24] Eğer arkaik ekonomi çalışmaları, en azından tarihsel anlamda, paranın asli işlevinin serveti yoğunlaştırmak ve biriktirmek olduğunu gös-

teriyorsa, bu modern ekonomik teoriyi paranın değişim-aracı olma işlevi üzerindeki geleneksel vurguyu yeniden düşünmeye davet eder. Para ve faiz oranları teorisinde çözümsüz kalmış sorunlarıyla birlikte, modern ekonomi teorisi bu daveti kabul etse iyi olacaktır.

Nedir bu, yoğunlaştırılabilen ve biriktirilebilen servet? Arkaik ekonomilerde karakteristik olarak servetin biriktirilmiş hali olarak hizmet vermeleri için seçilen ve bundan dolayı "ilkel para" olarak adlandırılan nesnelerin, modern kafalar için, son derece garip olmaları -kabuklar, köpek dişleri, tüyden kurdeleler, Yap adasının meşhur taş parası- iyi bilinir.[25] Yani, arkaik ekonomilerin yoğunlaşmış serveti pratik anlamda yararsızdır ve bu anlamda irrasyoneldir. Burada sağduyumuzu kullanmak ve etik rölativizm ya da "amaçların keyfiliği"[26] varsayımıyla modern faydacı ekonomi kadar, akıl yürütme kuralı Roma'da Romalılar gibi yapmak olan antropologların kültürel rölativizminden sakınmak zorundayız. Ama Herskovits gibi resmi kültürel rölativistler bile sağduyu sahibi olduğundan şunları yazabilmektedir: "Onları gösterenlere prestij getirmekten başka bir kullanım değeri olan, okuma yazma bilmeyen halkların para olarak kullandığı az sayıda nesne vardır."[27]

Hangi irrasyonel tasavvurlar kabuklara, köpek dişlerine ve tüy kurdelelere değer verir? Herskovits'in prestij kavramı elbette yanlış değil, ayrıca ekonominin hâlâ yazılmayı bekleyen psikolojisinin görmezden gelemeyeceği Veblen'in kavramsal çerçevesiyle bağlantı kurma avantajına da sahip. Ama, sanırım, biz daha ileri gidip şunu söylemek durumundayız: Yararsız nesnelere biçilen değer ve sahibine getirdiği prestij sihirli, mistik, dinseldir ve kutsal alemden gelir. Tıpkı Trobriand adaları örneğinde olduğu gibi, "servet göstergeleri" "elde edilmeleri güç ve az bulunan" bir maddeden yapılma ve "yapılması için uzun zaman ve emek harcanan", ama "neredeyse hiçbir kullanım değeri olmayan" "büyük tören baltaları"dır.[28] Bizatihi Herskovits yazı-öncesi kültürlerde toplumsal prestij ile doğaüstü güç arasında yakın bağlantıyı gösterir.[29] Tek alternatif açıklama bu arkaik paraları süslemeler olarak görmek ve değerlerini bunların süsleme amaçlarından türetmektir;[30] ama Laum, Yunan parasının kutsal kökenleri üzerine

yazdığı makalede, haklı olarak süslemenin temel bir psikolojik kategori olarak pek kabul edilemeyeceğini ve süslemelerin aslında temel olarak sihirli muskalar ve nişanlar olduklarını öne sürer.[31] Yine de, arkaik paranın kutsal karakterinde ısrar etmenin belirleyici nedeni dolaşımının bağlamı olarak nesnenin kendisi değildir.[32] Bütün otoriteler, arkaik ekonominin "ekonomik-olmayan" ilişkilerle içiçe olduğunda ısrar ederler ve yine hepsi ekonomik olmayan ilişkilerin törensel (ritüel) karakteri üstünde dururlar.[33] Modern ekonomik teorinin ortaya attığına göre, mal ve hizmetleri değiş-tokuş süreci tarafından değerin bir ölçütüne dönüştürülmüş pratik bakımdan yararlı parçalar olarak alınmakta olan bazı arkaik paraların bu yolla para haline gelmedikleri açıktır. Neyin faydalı olduğu belli değildir; arkaik kültürlerde çok sayıda yararlı parçanın aynı zamanda, yarara bakılmaksızın, kutsal bir değeri de vardır. Bu özellikle yiyecekler için geçerlidir; yiyecekler, açlığı gidermek gibi faydalı bir amaca hizmet etme yanında, birlik olmanın sihirli bir maddesi ya da dinsel kefaretleri ödemenin (kurbanda olduğu gibi) bir yolu da olabilir. Laum, Homeros'taki meşhur sığır paranın faydalı bir mal olarak sığırların oynadığı rolden değil, kurbanda ve törensel (birlikçi) yemekte sığırın kutsal anlamından türetilmesi gerektiğine işaret etmiştir.[34] Doğu Afrikalı Nuer'ler arasında sığır servetini anlatan Herskovits'le karşılaştıralım:[35]

> Ekonomik-olmayan unsurların sığırların mülk edinilmesinin her boyutuna nasıl nüfuz ettiğini görmek çarpıcıdır... Sığır akrabalık ilişkileri belirlemede önemli bir rol oynar... Bunun gibi olgular ve çeşitli ritüellerdeki yerleri ile birlikte dinsel yaşama girme tarzı hep birlikte, bu insanlar arasında sığırların diğer mülkiyet türleri dışındaki yerlerini belirler.

İlk pazar yerlerinin kutsal yerler olduğu ve ilk bankaların tapınaklar olduğu uzun zamandır bilinir. Ama bu ekonomik kurumlar, orijinal olarak kutsal himaye görseler de, kendileri seküler-rasyonel olarak yorumlanmaktadırlar. Laum'un argümanının can alıcı noktası, kurumların kendilerinin kutsal olmasıdır. Laum eşitlik (eşit değer) fikrini törensel kefaret tarifelerinden, değerin

bir simgesi fikrini simgesel ikame törenlerinden ve fiyat fikrini kutsal yiyeceklerin törensi dağıtılmasından türetir. Başka bir ifadeyle, arkaik ya da modern, para karmaşası simgesellikten ayrılamaz; simgesellik, Simmel'in düşündüğü gibi, rasyonelliğin göstergesi değil, kutsalın göstergesidir.

Şayet arkaik paranın öz olarak kutsal karakterini kabul edersek, modern paranın -kesinlikle altın ölçütünün ve neredeyse kesinlikle faiz oranının- belli özgül vasıflarının da öz olarak kutsal karakterini kabul edecek bir konumda olacağız. Altın ve gümüş söz konusu olduğunda, sağduyuyla bakan göz için, dikkat çekici özelliklerinin tüm pratik amaçlar açısından mutlak anlamda yararsızlıkları olduğu açıktır. John Locke, "insanoğlu altın ve gümüşe hayali bir değer vermek üzerinde anlaşmıştır" diyerek, tam da en önemli noktayı işaret etmiştir.[36]

Rasyonel fayda ve gerçek insan ihtiyaçlarıyla ölçüldüğünde, modern ekonominin altını ve gümüşüyle arkaik ekonominin deniz kabukları ya da köpek dişleri arasında mutlak bir fark yoktur. Fort Knox'ta yerin altındaki altınla "deniz altında bile değeri simgelemeyi sürdüren" Yap adasındaki o büyük taş sikkelerin hiçbir farkı yoktur.[37] Ve modern ekonomide altın ve gümüşe verilen hayali değerin kutsal alemden türemesi Keynes tarafından *Para Üzerine Tez*'de neredeyse tartışmasız kabul edilen bir noktadır. "*Auri sacra fames*"* başlığı taşıyan bölümde Keynes (bence, doğru olarak) uygar paranın tarihini uygarlığı başlatan kentsel devrimden beri süren birşey olarak görür: "Eskiden Mısırlı din adamlarının sarı metale bulaştırdıkları sihirli vasıflarını para hiçbir zaman tamamen yitirmemiştir."[38]

Keynes aynı şekilde altın ve gümüşün özel çekim gücünün genelde rasyonel açıklamalarda sergilendiğinin aksine, Güneş ve Ay'a simgesel özdeşliklerden ve en erken dönem uygarlıklarının keşfettiği astrolojik teolojide Güneş ve Ay'ın kutsal anlamından geldiğini de kabul eder. Eski çağlardaki ekonomiler üzerine otorite olan, Heichelheim, eski Yakın Doğu'da altın ve gümüşe verilen değerin özünde büyüsel-dinsel olan doğasından emindir.[39] Laum, altının gümüşe değer oranının bütün klasik antik çağ ve

* Lat.: İğrenç altın açlığı. (ç.n.)

Orta Çağlarda ve hatta modern zamanlarda 1:13,5 olarak sabit kaldığını belirtir. Oranın böylesine sabit kalması rasyonel arz ve talebe göre açıklanamaz. Açıklama, Laum'a göre, ilahi karşılıklarının, Güneş ve Ay'ın çizdiği dairelerin astrolojik oranlarında yatar.[40]

Paranın bu bakış açısından tarihi yazılmayı bekliyor. Modern paraya, para basma kurumunu hediye eden Yunan parası, Simmel'e göre, öz olarak kutsaldır ve pazardan değil tapınaktan kaynaklanmıştır.[41] Laum bu tezi genişletmiş ve yerleştirmiştir. Ama Simmel ve Laum modern paranın seküler olduğu yanılsamasına kapılmıştır ve bundan dolayı "sekülerleşme" olarak anlattığı geçmişi, kutsal olanın değişime uğrama süreci ile karıştırır. Keynes bile belki bu yanılsamayı paylaşır ama öte yandan da paranın gerçek sekülerleşmesini hâlâ gelecekte görür. Tarihçinin kapitalizmin şu ya da bu biçimde altın fetişizmi olmadan da mümkün olabileceğinden kuşku duyması gerekir. Herhalükarda, tarihçi modern ekonominin ideal tipinin, en derinlerde, arkaik kutsal yapısını koruduğu sonucunu çıkarmalıdır.Ve bir kere daha, kutsal ve sekülerin diyalektik olmayan ayrımı yetersiz görünür.

Faiz oranı, Keynes'e göre, "son derece psikolojik bir fenomendir". Bana göre, ekonomide hâlâ çözümsüz sorunları ortaya çıkarır: Profesör Robertson'un deyişiyle, "Garip bir canavar".[42] Faiz oranının paranın fiyatı olduğu nosyonuna rağmen, bana göre, faiz oranı ile para arasında yakın ilişki olduğu tartışmasız bir konu değildir. Burada ben ekonomistleri şaşkına çeviren tek bir özellik, faiz oranının uzun erimli garip istikrarı, üzerinde yorum yapmak istiyorum. Ekonomistler arasında, olası açıklamalar için ekonominin dışına çıkıldığı çok olmuştur; ekonomiyi hayvanların ve bitkilerin ortalama büyüme oranları ve insan yaşamının uzunluğu ile bağlantılandıran teoriler vardır. F.H. Knight'a göre, sorun ancak tarih teorisi ya da felsefesi olarak tartışılabilir.[43] Keynes, belli "sabit psikolojik karakterler"in işinden bahseder.[44]

Faiz oranlarının modern ekonominin seküler dünyasında ikinci bir kutsal miras olması mümkündür çünkü, Malinovski'nin söylediği gibi, fiyatlar arz ve talep tarafından değil, sıkı bir biçimde gelenek tarafından düzenlenir.[45] Faiz oranında, arz ve talep tarafından değil, gelenek tarafından belirlenimin asli bir unsuru yok

mudur? Ama eğer bu veri alınırsa, geleneği neyin belirlediğini irdelemek üzere sorunu derinleştirmek gerekir. Sosyoloji teorisinde, gelenek öz olarak kutsaldır ve faiz oranında gelenek belirlenimi neden bir istisna olsun ki? Altın ve gümüş arasındaki oranın istikrarına benzer bir muammaya Laum'un getirdiği çözümü hatırlayalım. Altın ve gümüşe dayalı para kurumu gibi, faiz kurumu da kentsel uygarlıkla yaşıttır. Aslında, Heichelheim faiz getirisi olan sermaye yatırımı kurumunun kentsel devrim denen ekonomik gelişmede stratejik anahtar unsur olarak alınmasını önerir. Sonra Heichelheim yeni ekonomik kurumun kaynağını arar; verdiği tek yanıt, kaynağın kentsel devrime eşlik eden dinsel değerlerin başka değerlere dönüşebilmesinde aranması gerektiğidir.[46]

Derine inildiğinde, para ile bütün kutsal alemi bağlayan gizli ara terimin güç (toplumsal güç) olduğu ortaya çıkar. Klasik ekonomik teori, tam rekabet modeliyle birlikte, güç unsurunu gözardı eder. Ruskin aldanmamıştır. Mumford tarafından haklı olarak "biyoteknik düzenin vazgeçilmez ekonomisti" olarak diriltilen Ruskin:[47] "Merkantil ekonomi...bireylerin elinde, başkalarının emeği üzerinde yasal ve ahlaki iddianın, ya da gücün, birikmesi anlamına gelir"; "Zenginlik adı altında, gerçekte arzu edilen, öz olarak, insanlar üzerinde güçtür"diye yazmaktadır.[48] Karl Marx'ın bu konudaki muğlaklığı Marksizmin temel ikilemlerinden bazılarını açığa vurur. *Kapital*'in birinci cildinde Marx ekonomikleştirmeci hesap ilkesi tarafından yönlendirilen kendine yeterli bir sistem olarak bir kapitalizm modeli kurmaya koyulur; bundan dolayı bu sistemin içine (bana göre hatalı olarak) paranın asıl olarak ekonomikleştirmeci hesapçıların karşılaştıkları bir pazardan kaynaklanan bir değiş-tokuş aracı olduğu klasik ekonomik teori nosyonunu dahil etmesi mantıklıdır. Yine de, bu ilk sisteminde bile, temel psikolojik varsayımlarıyla uyuşmayan psikolojik gerçekler keskin gözlerinden kaçmaz.

Marx bir "istif arzusu"nun para biçimine bürünmesinden ve bunun bir "altın hırsı" olduğundan ve kapitalizm öncesinden miras kalmış, kapitalizmin içkin bir unsuru olduğundan bahseder: "Metaların ilk defa dolaşıma girmesiyle birlikte, dönüşüme uğramış ilk ürüne...onun altın-krizalitine sıkı sıkıya sarılmak için zo-

runluluk ve tutkulu arzu gelişmiştir."[49]

Marx, aynı zamanda, paranın değişim aracı teorisiyle açıklanamayan bir olguya da işaret eder; yani, kullanımsız nesnelerde yoğunlaştırılmış olmak paranın doğasında vardır ve bu aynı zamanda kapitalizmin kapitalizm öncesinden miras alınmış içkin bir özelliğidir: "Meta dolaşımının ilk aşamalarında, paraya çevrilen ancak artık kullanım değeridir. Altın ve gümüş böylelikle servetin aşırı bollaşmasının toplumsal ifadeleri haline gelirler." Bu garip "artık kullanım değeri" kavramını, bildiğim kadarıyla, Marx hiçbir yerde işlememiştir. Bunun anlamı, bir para psikolojisinin faydasız (irrasyonel) taleplerle gerçek insan ihtiyaçları arasında ayrım yapabilecek bir psikoloji olması gerektiğidir; ancak, gördüğümüz gibi, başka bir bağlantıda, gerçek insan ihtiyaçlarının bir psikolojisinin olması gereken yerde, Marksizmde büyük bir boşluk vardır. *Kapital*'in ilk cildinde bu diğer düşünce hattının nihai doğrultusu paranın asli değerine prestij kazandırmaktır; yani, paranın özü onun değiş-tokuş işlevi değil, güçtür. Ve Marx şöyle söyler: Kapitalizm koşullarında "toplumsal güç özel kişilerin özel gücü haline gelir."[50]

Marx'ın bu diğer düşünce çizgisi *Kapital*'in üçüncü cildinde derinlemesine işlenmiştir. Bu ciltte açıkça gösterildiği gibi, Marx, birinci ciltte, özellikle istif (ve kapitalizm öncesi birikim), para ve faiz oranı konularında, çözülmemiş sorunların olduğunu gayet iyi bilmektedir. Burada faiz ve paranın özü açıkça güç olarak belirir: "Onlar bu haliyle başkalarının emeği üzerinde bir hükmü temsil ederler"; "Faiz, bundan dolayı, genelde değerin... yaşayan emek gücünü bağımsız bir güç olarak tanıması gerçeğinin ifadesidir yalnızca."[51]

Ancak güç üzerine yapılan bu vurgu beraberinde, bu ciltte benimsenen emek değer teorisinin ve paranın değişim değeri teorisinin otomatik sonucu olan, paranın emek teorisinin yanlış olduğunun açıkça kabulünü getirir. Paranın alınır ve verilirken fiyatının bahsi geçen tüm metalar için geçerli temel yasaya, yani fiyatın kullanım değeri değil değişim değeri (emek değer teorisine göre, nesnede içerili emek miktarı) tarafından belirlendiği yasasına itaat etmediğinin kabulü vardır. Dolayısıyla, faiz olayında irrasyonel birşeylerin olduğu kabul edilmektedir: "Eğer faize

para-sermayenin fiyatı diyeceksek, metaların fiyatı kavramıyla çok alakasız duran irrasyonel bir fiyat biçimi olacaktır bu." Faiz - yine emek değer teorisiyle çelişkili- "üretim sürecinin dışından", "sırf mülkiyetin meyvesi" olarak ortaya çıkmaktadır.[52] Böylelikle, paranın asli doğası emek değer teorisiyle değil bir mülkiyet teorisiyle, yani güçle, açıklanır. "Ama altın ve gümüş diğer servet biçimlerinden nasıl ayrılır? Elbette, değerlerinin büyütülmesiyle değil, zira bu onlarda maddeleşmiş emeğin miktarıyla belirlenmiştir; ama servetin toplumsal karakterinin ifadesi, bağımsız tecelliler olmalarıyla."[53] Paranın değeri emek-değer teorisiyle ilgili bir değer değildir. Ve aksine, can alıcı bir nokta olarak, emek-değer teorisi güç sorununa cevap veremez.

Ekonominin asli kategorisi güçtür; ama güç ekonomik bir kategori değildir. Marx teorisinde kendini gösteren bu boşluğu güç (şiddet) kavramıyla, yani, gücü maddi bir gerçeklik olarak kavrayarak doldurur. Başka bir yerde, bunun vahim bir hata olduğundan söz ettik; güç özünde psikolojik bir kategoridir. Ve gücün izini sürmek için, kutsal aleme girmek ve onun hatlarını belirlemek zorundayız: Güç dediğimiz şey öz olarak kutsal güçtür. Bir kere daha, burada can alıcı nokta arkaik insanı ve arkaik ekonomiyi anlamaktır. Gücün ekonomiden türediği varsayımı ve buradan kalkarak ekonominin psikolojisinin evrensel olarak edinme psikolojisi olduğu varsayımı ile Markçı antropoloji arkaik toplumda gücün mevcudiyetini ya inkar eder ya da azımsar; "ilkel komünizm" ilke olarak eşitlikçi olarak görülür. Ama gerçek bu değildir; Herskovits'in belirttiğine göre:[54]

> Afrika ve Endonezya'daki büyük politik gruplarda, bu ve başka yerlerdeki daha az karmaşık toplumlar da dahil olmak üzere, Okyanus ve Amerika kültürlerinde işleyen aynı mekanizmalar vardır ve aynı zamanda etkindirler. Az sayıda istisnaları da olsa, ekonomik sistem, teknolojik üretim seviyesi ve doğal ortam izin verdiği oranda, bir kısım insanların diğerlerinden daha elverişli konumlarda bulunduklarını görmekteyiz.

İlk medeniyetlerin gelişme çizgileri en basit toplumlardan büyük teokratik yapılara doğru bir süreklilik taşırlar. Eğer top-

lumsal ayrıcalığın ortaya çıkışı Adem'in dünyaya Düşmesi anlamına geliyorsa, Düşme "ilkel komünizm"den "özel mülkiyet"e geçilmesiyle değil, maymundan insana geçilmesiyle gerçekleşmiştir. Ve ikinci olarak, antropolojik veriler -yine Herskovits'i izleyebiliriz- arkaik toplumda, genişleyen ayrıcalık sektörü ile genişleyen kutsallık sektörü arasındaki içkin bağlantıyı gösterirler.[55] Ayrıcalık prestijdir ve prestij, sözcüğün etimolojisinde görüldüğü gibi, temel doğası gereği, aldatma ve gözünü boyama demektir. Gelişme çizgisi, yine, aslında Frazer'in elli yıl önce gösterdiği gibi, basit toplumların büyücü-liderinden ilk uygarlıkların rahip-kral ya da tanrı-krala doğru süreklilik taşır.[56]

Güç orijinal olarak kutsaldır ve modern dünyada da öyle kalmıştır. Bir kere daha, düz mantıkla kutsal ve seküler zıtlığı kurmaktan ve kutsalın yalnızca dönüşüme uğramış bir hali olan şeyi "sekülerleşme" olarak yorumlamaktan vazgeçmeliyiz. Eğer zincirlerinden başka kaybedecek birşeyi olmayan bir sınıf varsa, onu bağlayan zincirler nevrotik bir sanrının bütün gücüyle nesnel gerçekler olarak görünen kendi kendine dayatılmış, kutsal yükümlülüklerdir. Sorel'in klasik eseri *Şiddet Üzerine*'nin temel düşüncesi sınıf savaşının mitlerle ayakta tutulduğudur.[57] Ve öte yanda, kapitalizmin özünün girişimcinin bir çekim alanı yaratan liderliği olduğu kavrayışı Schumpeter tarafından sistematik olarak bir ekonomik teoriye dönüştürülmüştür. Mill'in elindeki kopyasının bir sayfasına Ruskin şu vecizeyi not etmişti: "Endüstri Sermayeye değil İradeye bakar".[58] Bana göre, modern uygarlığın derin anatomik yapısı, psikolojik anatomisi bu çizgilere bakarak izlenebilir. Ve temelde yatan liderlik fenomeni Freud'un kitle psikolojisi üzerine kitabını yayımlamasıyla psikanaliz alanına sokulmuş oldu. Psikanaliz, insan bedeninin bastırılmasında toplumsal gücü ve güç mücadelelerini ayakta tutan mitlerin kökenlerini göstermekte son adımları atar.

C. FAYDA VE FAYDASIZLIK

Paranın doğası açısından içinde servetin ve değerin yoğunlaştırıldığı nesnelerin pratik olarak faydasız olmalarının esas ol-

duğunu ve bu teoremin modern para (altın) için olduğu kadar arkaik para (köpek dişi) için de doğru olduğunu söylemiştik. Ama önermeyi desteklemek için yalnızca sağduyuya dayandık. Sağduyuya dayanmak zorundaydık çünkü bu sağduyu gözlemine kanıt sağlayabilecek kabul edilmiş mevcut bir teorik yapı ortada yok. O normatif bir önermedir ve bu haliyle etik tarafsızlık şeklindeki ihtiyat kuralını çiğner; ki o kuralla ekonomistler ve antropologlar bilimlerinin eleştiriye açık içerimlerinin olabileceği yolundaki rahatsız edici ihtimali kapının önüne koymaktadırlar. Bu konu hakkındaki sağduyu bizim daha derinlerdeki insani kaygılarımızı yansıtır; paranın faydasızlığı üzerine sağduyu ise bütün bir dinsel ve şiirsel düşünce geleneği tarafından desteklenmektedir. Toplum bilimcilerin, fizik bilimcilerinden bile önce, Whitehead'in tavsiyesine kulak vermesi ve bilimlerini şiirden aldıkları somut esinlemeler doğrultusunda düzenlemeleri gerekir.

Ama yine de bir sağduyu şiirine değil, bir bilime ihtiyaç vardır; ve mevcut hareket noktamızdan, paranın öncelikle faydasız olduğu önermesine kanıt sağlayabilecek bir ekonomi biliminin formel doğasını türetebiliriz. Markçı terminolojide, bir artık kullanım değeri olarak parayı kavramak için, bir kullanım değerleri bilimine ihtiyacımız vardır, bir değişim değerleri bilimine değil. Ya da, daha doğrusu, değişim değerleri bilimine bir kullanım değerleri biliminin geniş çerçevesinden bakılmalıdır. O durumda, ekonomi bilimi, Aristo'nun para-yapmadan (*chrematistike*) ya da edinim sanatından kullanma sanatı olarak ayırdığı ekonomi biliminin yapısına kavuşacaktır.[59] Ve Aristo'nun ekonomi bilimi gibi, kullanım değerleri bilimi, gerçek insan ihtiyaçlarını (nevrotik) tüketici taleplerinden ayırabilecek, bir insan doğası bilimini temel almak zorunda kalacaktır. Aristo'nun para-yapmanın doğal olmayan bir sapkınlık olduğu normatif önermesini ortaya atmasına imkan veren yine kendi insan doğası nosyonudur. Ve nihayet, bir kullanım değerleri biliminde, kesin belirleyici sorun üretim değil tüketim, ekonomikleştirme değil tatmin olacaktır: Kasvetli bilim neşeli bilim haline gelecektir. Ruskin'e göre, "Nasıl büyücülük tıptan, astroloji astronomiden ayrıldıysa, aynı şekilde sahte bilimden ayrılmayı bekleyen gerçek politik ekonomi bilimi, halklara hayata yön veren şeyleri arzu etmeyi ve onlar için emek

harcamayı öğreten bilimdir."[60]

Psikolojiyle ekonomi arasındaki gerçek bağlantıyı seçmeye başlıyoruz. Aristo gibi, psikanaliz de ekonomiyle temel insan doğası nosyonunu ilişkilendirme peşindedir; Aristo'dan farklı olarak, onun temel insan doğası nosyonu bir bilimin yapısına bürünerek yola çıkar. Ve onun bilimsel insan doğası teorisi para-yapmayı Aristo'nun kavradığı şekilde, yani doğal olmayan bir sapkınlık (bir nevroz) olarak kavramaya çalışır. Bundan başka, psikanaliz para sapkınlığını teşhis eder, çünkü o neşenin (haz-ilkesinin) bilimidir. Freud şöyle yazar: "Mutluluk tarih öncesi bir isteğin gecikmeli yerine getirilmesidir. Bu nedenle servet bu kadar az mutluluk getirir; para bebeksi bir istek değildir."[61] Ve nihayet, meşhur paradoksu parayla dışkının eşitlenmesiyle, psikanaliz sağduyunun ve şairlerin çoktan beri bildikleri şeyi, yani para denen şeyin özünün mutlak değersizliğinde yattığını dile getiren ilk bilimdir.

Böylece, psikanalitik para teorisindeki üçüncü paradoksa geldik; ve bu paradoksun da titiz bir açıklamaya ihtiyacı var. Ve yine, psikanalitik öğretiyi açıklamak için, onu modern düşüncedeki paralel bir akımla ilişkilendirmeye çalışacağız. Bu örnekte, önemli şahsiyet Veblen'dir. Veblen'in en kavrayışlı modern yorumcusu John Gambs'ın da belittiği gibi, bir Veblen sistemi yoktur; bu, para teorisinin, Gambs'ın ifadesiyle, Veblenci kurumlaşmaya acil olarak ihtiyaç duyduğuna ilişkin sorunumuzla bağlantılıdır. Veblen'in olağanüstü bir psikolojik içgörüsü vardır, ama psikoloji teorisi bir doğaçlamadır. Bizzat Gambs'in belirttiği gibi, en derinlikli içgörüleriyle birlikte Veblen'in psikolojisi şaşırtıcı bir biçimde Freudcu teoriye benzer; Veblen'i psikanaliz içine alacaksak, Gambs'in önerilerine kulak asacağız.[62] Ekonomik sorunun çekirdeğinin üretim değil tüketim, toplumsal sorunun çekirdeğinin irrasyonel insan taleplerinin içinden çıkılmaz karmaşası olduğu bir zamanda, Veblen öncüdür. Ve memnuniyetle görüyoruz ki, Veblen'in fikirleri daha şimdiden Herskovits tarafından arkaik ekonomi konusunda antropolojik verilere uygulanmıştır.

Veblen'in şaheseri, bana göre, gelecek kuşağın karşısına dikilecek ana sorun haline gelecek konu, tüketim konusu üzerinde odaklanmıştır. Psikolojik sorunların olmadığını, üretici güçler ve

artan üretim üzerindeki toplumsal denetimin otomatik olarak mutluluk getireceğini düşünen devlet adamları onu mutlaka okumalıdır. Dobb'un "Sosyalist bir Toplumda Ekonomik Hesaplama" makalesinde gerçeklik-düşüncesi yönündeki adımlarından biri, irrasyonel tüketimin Veblenci kalıplarının kapitalist ekonomilerle sınırlı olmadıklarını, hâlâ bir biçimde abartılı olsa da, kabul etmesidir.[63]

Ekonomik teori ile Veblenci içgörüler arasındaki bir birleşme noktasını ekonomik davranışa ilişkin psikolojik gerçeklere uygulamak için, bir kayıp halkanın tespiti lazımdır; o da bir ekonomik artık kavramıdır. Veblen'in sosyolojik aylak sınıf kavramının ekonomik uzantısı, asgari geçim zorunluluğu çizgisinin üstünde ve üzerinde bir ekonomik artığın varolmasıdır. Bir kere daha, Marx'ın açıklamadığı, Marx'ın "paraya çevrilen sadece artık kullanım-değerleridir" ifadesine dönüyoruz. Paranın keşfinin bir sonucu olarak, Locke'a göre, "İnsanların ihtiyaçlarından fazlasına sahip olma arzuları, şeylerin yalnızca insan hayatı için faydalarına bağlı olan içkin değerlerinde değişikliğe yol açtı." Platon'un en temel ("en zorunlu") şehir ve lüks şehir ayrımını hatırlayalım; Thoreau'nun zorunlu ile gereksiz ayrımındaki inanılmaz ısrarını hatırlayalım. Thoreau, Platon ve Veblen, (psikolojik terminolojiyi kullanırsak) insan nevrozunun ekonomik artıkla ilişkili olduğunda hemfikirdir. Thoreau, lüksün yoksulluk getirdiğini söyler: "Maden parçalarını biriktiren ama onu nasıl kullanacağını ve ondan nasıl kurtulacağını bilmeyen ve böylece kendi altın ve gümüşten kendi prangalarını döken kişi, görünüşte zengin ama tüm sınıflar içinde en sefilce yoksul olanıdır."[64] Platon'un ikinci şehri, lüks içindeki şehir, otomatik olarak şişkin şehir, filozof kralların idaresiyle temizlenmek zorunda olan şehir haline gelir. Ve Veblen için, aylaklığın mantığı "israf ve ziyan kabul edilen"in mantığıdır.[65] "İhtiyaçtan özgür olma" yı savunma onuruna mazhar olan liberal hümanistlere, Platon'un yoksulluğun az mülkten değil büyük arzulardan oluştuğu fikrine ne diyeceklerini sorma zamanı geldi.[66]

Bir ekonomik artık ya da lüksün, mevcudiyeti elbette kentsel devrim öncesine raslar ve arkaik ekonominin ideal tipinde düzenli bir özelliktir. Bu konudaki antropolojik yazında, Herskovits hariç, büyük bir karışıklık vardır. Veblen bile lüksü bir yanda

aylak sınıf, öte yanda "hayattaki yağma alışkanlığı" ile eşitleyerek konuyu karıştırır. "Hayattaki yağma alışkanlığı" ve aylak sınıf onun için asli unsurlar olmadıklarından, bunlar ve lüksün olmadığı bir "arkaik yapı" ortaya atar. Ekonomik determinizm literatüründe, Marx gibi, kullanım-değerlerinin psikolojisine vakıf olmayan ve dolayısıyla artık kullanım-değeri kavramı da olmayan Marx'ın izleyicileri, "ekonomik zorunluluklar" kavramı çerçevesinde, hayatta kalmak için ekonomik olarak zorunlu olanla öteki, bir anlamda gereksiz, ekonomik talepler arasındaki tüm ayrımları karıştırırlar. Ekonomik artıkla standart Marksçı anlamdaki artık-değeri (artık değişim-değerini) karıştırmak suretiyle, Veblen gibi, onlar da lüksle aylak sınıfı eşitlerler ve bundan dolayı (Marksçı sınıf yaklaşımıyla) ilkel komünizm dedikleri arkaik ekonomide bir ekonomik artığın mevcudiyetini görmezler.

Ama insan hayvanın baştan beri bir tür olarak bir artık üretme dürtüsüyle farklı nitelendirildiği bir gerçektir; bu dürtünün sadece bir yönetici sınıf tarafından zor yoluyla dayatıldığında ortaya çıktığı doğru değildir. Bu hata kısmen Veblen'in aylak sınıf nosyonunda vardır. Fiili olarak, tarihte hiçbir zaman bir aylak sınıf olmamıştır. Bizatihi Veblen büyük bir başarıyla aylak sınıfının yapı olarak eğlence değil, törensel hizmete uygun biçim aldığını, "törelerde yerine getirilmesi güç ve masraflı işleri yerine getirdiğini" gösteriyor.[67] İnsan psişesinde insanı eğlence-olmayana, çalışmaya (*negotium*, aylak olmayan) iten birşeyler vardır. Böylelikle, buradaki konu da aynı yabancılaşmış (zoraki) emek sorunudur. Çalışma yönünde, dıştan dayatılmış değil, içten zorlama önermesi ortaya atmak, bir artık üretme yönündeki içsel ihtiyaç önermesi yapmaktır. Fiilen, Marksistlerin ilkel komünizm aşamalarına atfetmeleri gereken teknolojik ilerleme fenomenini açıklayacak başka bir varsayım yoktur. Engels'in ona göre türlerin özünü oluşturan emeğin yapısına atfettiği "dur durak bilmez keşif temayülü" bir artık yaratma dürtüsüdür.[68]

İnsan hayvanın yapısında onu gereğinden fazla üretmeye zorlayan birşeyler vardır ama açık ki bu zorlama ancak insan hayvan, zorunlu ile gereksiz arasında ayrım yapmadığı sürece geçerli olacaktır. Para karmaşasının ve çalışma zorlamasının ayrılmaz bir parçası gereksiz ve zorunlunun karıştırılmasıdır; karışıklık "eko-

nomik zorunluluk" hakkındaki tüm anlaşılmaz konuşmalarda hâlâ mevcuttur. Ama zorunluluğun çekirdeği yiyecek ihtiyacıdır. Dolayısıyla, yiyecek olmayana yiyeceğe ait erdemleri yakıştırmak para karmaşasına içkindir diyebiliriz. Freud'un kısa ve özlü ifadesiyle, dışkı gıda halini alır;[69] ama Midas'ın, *auri sacra fames* ile, aç kaldığında farkettiği gibi, dışkı dışkı olarak kalır. Ruskin, "tüm esas üretim Ağız içindir; ve nihayet Ağız ile ölçülür" diye yazar; "bu gerçeği tüm çıplaklığıyla anlama yoksunluğu büyük hatadır ki, politik ekonomistler arasında bu hatanın gelirini ve yüksek faizini paylaşanlar çoktur. Onların kafaları sürekli para-kazanca çalışır, ağız-kazancına değil." Ve Ruskin para-kazancını yüceltilmiş anallik rüyasının peşine takılmak olarak kavrar; bu "tanrı için pislik temizlemek, sahiplenme hayali, hayatın prangalı rüyasıdır."[70] İnkaların bile ağaçlar ve bitkilerin "yaprakları, çiçekleri ve meyvalarıyla hepsi altın ve gümüş" taklidi olan bahçeleri vardı; bazıları daha yeni filizlenmiş, bazıları yarı olgunlaşmış, ötekiler tam olgunlaşmış. Yaprakları, koçanları, sapları, kökleri ve çiçekleri ile mısır tarlaları olduğu gibi taklit edilmiştir. Mısır koçanının iplikleri altından, ve geri kalan herşey gümüştendi, hepsi birbirine lehimlenmişti."[71]

Fazlalık karmaşası böylelikle insan tüketimi alanını istila eder ve bozar; teknik psikanalitik terimlerle, anal karmaşa oral karmaşayla yer değiştirmiş ve onunla kaynaşmıştır. "Ekmeğe değilse parayı nereye harcarsın? Karın doyurmayan şey için neden emek harcarsın?"(Isaiah); "Aptallar! Yarımın bütünden ne kadar büyük olduğunu bilmedikleri gibi, çirişotu ve ebegümecinde ne kadar büyük zevkin olduğunu da bilmiyorlar."(Hesiod)[72] Ortaya çıkan karışıklık karın doyurmayan malların sonu gelmez tüketici talebinde değil, bizatihi yiyeceğin lüks -gereksiz- biçimler aldığı talepte de sergilenmiştir. Bu nevrotik ihtiyaçlar sapkınlığı uygarlığın ya da sınıf hakimiyetinin bir çocuğu değildir, arkaik insanla birlikte başlar. Malinovski ve Herskovits'in gösterdiği gibi,[73] Arkaik gıda üretimi, dağıtımı ve tüketim kalıpları Veblen'in göze batan tüketim dediği şeyin mantığını, yani, irrasyonel gereksizin mantığını sergiler. Pazarda ("sonuçların raslantısallığı") ortaya çıkan talepleri verili ve sorgulanamaz olarak kabul eden modern ekonomi teorisi insan talebinin ve tüketim kalıplarının ir-

rasyonelliğini verili ve sorgulanamaz olarak kabul ediyor. Bir kere daha modern "rasyonelliğin" düzmece niteliğini görüyoruz. Arz ve talebin incelikli yasalarının gerçekte anlattığı şey dışkıyla gıdayı karıştıran ve bundan haberi olmayan ve bebeksi cinsellik gibi, "somut amaç" gütmeyen bir hayvanın tuhaflıklarıdır.[74] Somut bir amacı olmayan edinimcilik, Aristo'nun gayet haklı olarak belirttiği gibi, sınır tanımaz. Bundan dolayı, bir pazar ekonomisinin psikolojik dayanağı, klasik değiş-tokuş teorisinde olduğu gibi, ne istediklerini bilen bireyler değil, ne istediklerini bilmeyen bireylerdir. İleri kapitalist ülkelerde, reklamcılık irrasyonel talepler yaratmak ve tüketiciyi kararsız bırakmak için vardır; reklamın kalıcılaştırdığı tüketici kararsızlığı olmazsa, ekonomi çöker. Böylelikle, yine Ruskin'in gördüğü gibi, politik ekonomi bilimi karanlığı ve cehaleti ebedileştirmelidir:[75]

> Şimdiye kadar, değiş-tokuş bilimi sadece değiş-tokuş yapan kişilerden birinin çıkarıyla ilişkili olduğundan, karşı taraftaki kişinin bilgisizliği ya da acizliği üzerine kurulmuştur... Dolayısıyla, cehalet üzerine kurulmuştur... *Bu* bilim, bilimler içinde yalnızca o, elverişli tüm araçları kullanarak, karşı tarafın cehaletini ilan etmeli ve sürdürmelidir...Bundan dolayı, yalnızca o özel olarak karanlığın bilimidir.

Değersiz olanın paha biçilmez olana ve yenmez olanın yiyeceğe dönüştürülmesi ile, insan bir ruh kazanır; tek ekmekle yaşayamayan hayvan, yücelten hayvan haline gelir. Böylelikle, altın insanın yüceltme çabasının özlü simgesidir -"dünyanın ruhu" (Jonson). Adi maddenin altına yüceltilmesi simyanın ahmaklığı ve simyanın güya seküler mirasçısı modern kapitalizmin ahmaklığıdır. *Kapital*'deki en derinlikli şeyler Marx'ın paranın simyasal gizi ve metaların "mistik", "fetişistik" karakteri hakkındaki hayal meyal şairane önsezileridir. "[Altın ve gümüşte temsil edilen] bu toplumsal varoluş, toplumsal servetin somut öğelerinin yanında ve dışında, bir öte dünya özelliği, bir şey, madde, meta özelliği gösterir." "Faiz getiren sermaye örneğinde, sermayenin kendini-üreten karakteri, değerin kendinden-artması, artık-değer, kendini büyü nitelikleriyle kuşatır." Metalar, "tekrar para şeklinde

ortaya çıkmak" için "simyasal dolaşım imbiğinden geçirilirler." "Dolaşım, içine atılan herşeyi tekrar bir altın-zerresi olarak geri veren büyük toplumsal imbiktir." "Dolaşımın her gözeneğinden para damlar."[76] Freud'un yüceltme eleştirisi insan hayalinin bu uçuşunun sona erişini, simyasal sanrının sonunu, şeylerin gerçekten neye layık olduklarının keşfini ve paha biçilmezin değersize dönüşünü önceden müjdeler. Fliess'e yazdığı bir mektupta Freud, "(yeni bir Midas olarak) ne kadar çok şeyi dışkıya çevirdiğimi anlatamam" demektedir.[77]

Yüceltme dürtüsü bir ekonomik artık yaratma dürtüsü ile aynıdır. O halde, bir artık üretme dürtüsünün altında yatan nedir? Marx, insanın tarihsiliğini (onun için, teknolojik ilerleme idi) açıklamak için, insana bir psikolojik-fizyolojik yapı atfeder; öyle ki, bir ihtiyacın karşılanması eylemi ve bir ihtiyacı karşılamak için bir araç yapmak yeni bir ihtiyaç doğurur. Böylesi bir varsayım insanı ebediyen Faustçu ve huzursuz bir varlık görür ve dolayısıyla mutluluğun önüne geçer; bu aynı zamanda "bolluk ekonomisi"ni de imkansızlaştırır.[78] Bu kara bulutlar *Kapital*'in üçüncü cildi üzerinde uçuşur. Marx şöyle yazar:[79]

> Özgürlük alanı, zorunluluğun ve dışsal fayda zorlamasının gerekli kıldığı çalışma koşulları geride bırakılmadan gündeme gelmez... Tıpkı, ihtiyaçlarını karşılamak, hayatını idame ettirmek ve onu yeniden üretmek için, vahşi nasıl doğayla boğuşuyorsa, uygar insanda aynı şekilde bütün toplum biçimlerinde ve bütün olası üretim tarzlarında aynı şeyleri yapmak zorundadır. İnsanın gelişimiyle, doğal zorunluluk alanı genişler, çünkü ihtiyaçları artar; ama aynı zamanda bu ihtiyaçların karşılanmasına yarayan üretici güçler fazlalaşır.

Kapital'in ikinci cildinde Marx, "eğer onun ileriye zorlayan güdüsünün servetin biriktirilmesi değil de zevk almak olduğunu varsaydığımızda, kapitalizm en temelinden yıkılır."[80] Ama Marx'ın psikolojisi hiçbir biçimde sosyalizmi ya da başka bir ekonomiyi biriktirme dürtüsünden kurtaramaz ve dolayısıyla insanoğluna zevk alma yönünde rehberlik yapamaz. Teknolojik ilerleme ve insan ihtiyaçlarının bu sonu gelmez genişlemesi karabasanından bizi ancak bir zevk alma bilimi kurtarabilir. Ama nasıl?

Sorunumuz aynı zamanda işbölümü sorunudur. Uygarlaşmış işbölümünün insanlıktan çıkarıcı sonuçlarını hiç kimse Marx'tan daha samimi bir biçimde ortaya sermemiştir.[81] Bu işbölümü özgürlük için ölümcüldür; bir insanda diğer tüm vasıfları pahasına tek bir vasfın gelişmesi sonucunu doğurur ve insanın vasıflarını alt birimlere bölmek onu öldürmektir; elden ayaktan düşüren bir ucube, endüstriyel patoloji yaratır; tek tek uzmanlar aptallaşıp cahilleşirken, zeka bir bütün olarak sürece yabancılaşır. Durkheim, daha soğuk bir biçimde, işbölümünün bireyin mutluluk arayışının bir sonucu olmadığını ve bireyin mutluluğunu artırmadığını göstermiştir; işbölümünün eseri ilerlemenin insan mutluluğuyla bir alakası yoktur.[82] Durkheim'ın argümanı insan mutluluğu ve ihtiyaçlarının belirlenimli doğası ile ilerlemenin belirlenimsiz hedefi arasındaki, mutluluktaki ahenk ilkesi ile işbölümündeki ahenksiz etkileri arasındaki ve hepsinin temelinde yatan, mutlulukla çalışma arasındaki zıtlığı vurgular. Ama Marx işbölümünün "ekonomik oluşumları son derece farklı toplumların ortak özelliği" olduğunu ve "kendiliğinden" ve doğal olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Buradan da, "bedenlerin ve zihinlerin dumura uğramaları bir anlamda bir bütün olarak işbölümünden ayrılamaz" içkarartıcı sonucu çıkar. Böylelikle, Marx ancak çağdaş endüstriyel patolojinin aşırılıklarını törpülemeyi umut edebilir ve onları düzene koymak ise Durkheim'ın işidir.[83]

İşbölümü kesin anlamda ekonomik zorunluluk alanından değil, ekonomik artık alanından doğar. Ev ekonomileri ancak çok ileri bir örgütlenme düzeyinde ekonomik zorunluluklar için yaptıkları kendi üretimlerinden başka bir şeye dayanmaya cüret edebilirler. Marx, eski Hindistan topluluklarını anlatırken, "Ürünün ana bölümü bizzat topluluğun doğrudan kullanımına ayrılır...Bir meta haline gelen ancak artıktır" diye yazmaktadır.[84] Böylelikle, nesnelerin gereksiz karakteri hangi ilkel ticaret -paleolitik amber, eski oryantal altın- ağırlık kazanmışsa onun etrafında döner; buradan, ilk uzmanın, büyücünün, gereksiz karakteri çıkar. Burada, yine kutsal paraya arka çıkıyoruz. Durkheim ekonomik artıkla işbölümünü bağlantılandırmakta başarısız kaldı ve onu toplumsal

dayanışmanın soyut bir ilkesi olarak kavramak hatasına düştü; ve işbölümünün bireyin mutluluğuyla bağlantısı olmadığı ile yetinen Durkheim, birey psikolojisine dayanmak yerine, soyut toplumsal dayanışma ilkesini bireyin karşısında ve üzerinde gerçek bir güç olarak aldı. Başka bir düşünce çizgisi ise Veblen'i izleyen Herskovits ile geliştirildi.[85] Herskovits işbölümünü ekonomik artık ile bağlantılandırdı, ve ekonomik artığı prestij ve imtiyaz ile ve gördüğümüz gibi, prestij ve imtiyazı kutsal alemle bağlantılandırdı. Ve işbölümünün sürekli gelişmesini, ilk uygarlıkların rahip-krallarının özenle tayin ettiği ilahi ev ekonomisi örgütlenmelerinde zirveye ulaşan, kutsal-gereksizin genişleyen sektörünün bütünleyici bir parçası olarak göstermek kolaydır.[86]

"İnsan sadece ekmekle yaşayamaz." Bu arkaik insan için zaten doğruydu. İçgüdüsel olarak bir ekonomik artık üretme peşindeki arkaik insan, aynı şekilde, içgüdüsel olarak zevk vermeyen, kendini bastırmaya dayanan ve zorlama olan çalışma peşindeydi. Ekonomik artığı mümkün kılan psikolojik karmaşa, aynı biçimde, ekonomik artığı irrasyonel -yani, kutsal- sonuçlara götürmüştür. Bu kutsal karmaşa işbölümünün atasıdır. İşbölümünü rasyonel olarak kabul etmemiz sekületi rasyonel gören genel yanılsamamızın parçasıdır: Halbuki, sekülerlik aslında bir şeytana tapınmadır. Artık fazlayı Tanrı'ya armağan etmiyoruz; sürekli genişleyen artık üretme süreci artık bizatihi Tanrımızdır. Ve Tanrı uygarlıktan daha insan olduğundan, ekonomik sürecin Tanrı kontrolünden çıkarılması insanın insanlıktan uzaklaştırılmasını tamamlar. Schumpeter'e göre, "Kapitalist rasyonelite alt ya da üst rasyonel itkileri ortadan kaldırmaz. Yaptığı tek şey onları, kutsal ya da yarı-kutsal geleneğin yaptırımlarını ortadan kaldırmak suretiyle, denetlenemez hale getirir."[87] İşbölümünden ve zoraki çalışmadan sahici bir kurtuluş -ve bir zevk ekonomisinin gündeme gelmesi- , bundan dolayı, kutsal-gereksize bağlılıktan kurtulmaya bağlıdır. Ama nasıl? Bu bağlılığın doğasına daha yakından bakmamız gerekiyor.

D. BORÇ VE YÜKÜMLÜLÜK

İdeal tip arkaik ekonomimizde, zevkli-olmayanın bir psikolojik ilkesini önermiştik -Freudcu terminolojide, bastırma; Marksçı terminolojide, yabancılaşmış (zoraki) çalışma. Zevkli-olmayanın psikolojik ilkesini ekonomik artık ya da gereksiz kurumundan türetmiştik. Modern ekonominin bu iki belasının, güç ve işbölümünün, arkaik ekonomide zaten içkin olduğunu, çünkü bunların gereksiz sektörüne has olduğunu görmüştük. Nihayet, gereksiz sektörünün öz olarak kutsalın sektörü olduğunu görmüştük.

Ancak psikolojik bir zevk-almama ilkesini önermek yeterli değildir; amacımız onu anlamaktır. Değişmez mi? Biyolojik olarak verili midir? Ya da, insanoğlu birgün zevk almak için yaşayabilir mi? Zevk-almama ilkesiyle kutsal olana düşkünlük arasındaki bağlantıda sanki bir ipucu vardır. Psikanalitik teori kadar, konuyla ilgili biraz daha düşündüğümüzde de, bu ikisinin aynı olduğunu görürüz; bir sorun vardır; gereksiz-kutsal sorunu. Ve gereksiz-kutsal sorunu zaten arkaik ekonomide vardır.

Polanyi'yi izleyerek, arkaik ekonominin ekonomikleştirmeci hesap psikolojisi tarafından yönlendirilmediğini görmüştük. Öyleyse, hangi ilkeye göre işler? Polanyi'ye göre asıl mesele şudur:[88]

> İnsan ekonomisi, bir kural olarak, toplumsal ilişkileriyle içiçedir. Maddi mallara sahip olurken kişisel çıkarlarını güven altına almak amacıyla hareket etmez; toplumsal yerini, toplumsal haklarını, toplumsal mülklerini güven altına almak amacıyla hareket eder. Ekonomik sistem ekonomik olmayan dürtülerle işler.

Ve yine Herskovits bu genellemeyi destekler. Antropologlar arasındaki genel düşünce çizgisini tam olarak yansıtmakla birlikte, Polanyi'nin formülasyonu arkaik ekonomilerin psikolojisi sorununa yanıt getirmez. "Toplumsal ilişkiler", "toplumsal mülkler" gibi sosyolojik kavramlar da muğlaktır ama, en azından, bir kültürün bütün öteki özellikleriyle bağlantılı olan birşey olarak işlevsel bir ekonomi görüşü akla getirir. Arkaik ekonomi alanının tamamına bütün halde uygulanamıyacağı kabul edilmekle birlikte, modern ekonomik teorideki *Homo economicus*, ideal tip-

lerin ideal oldukları ve somut güncellikte yalnızca bireysel karmaşaların olduğunu tamamen aklımızda tutarak, bizi ideal bir arkaik *Homo economicus* tipi arayışına iter. Polanyi bu ihtiyacı farkeder, ve onu, karşılıklılık (simetri), yeniden dağıtım (merkezilik) ve ev ekonomisi (otarşi) olarak sıraladığı, toplumsal örgütlenmenin stratejik ilkelerine işaret ederek karşılamaya çalışır. Ancak bu psikoloji değil, hâlâ sosyolojidir, ve amaçlarımız açısından yeterli değildir.

Antropoloji, bildiğim kadarıyla, felsefi anlamda, ilkel ekonomilerin psikolojik özünü tanımlamak için tek bir kavram ortaya attı; o da armağandı. Trobriand adalarında, çalışma ve işbölümünü teşvik eden şeyin armağan verip alma yükümlülüğü getiren nasıl da incelikli bir sisteme dayandığını ilk gören gözler Malinovski'nin filozof gözleriydi.[89] Kavramı genelleştiren ve bir bütün olarak ilkel ekonomilerin temel kategorisi haline getirense Marcel Mauss'un filozof kafasıydı.[90] Armağan kategorisi, aslında, daha somut ve daha köklü olarak Polanyi'nin muğlak bir biçimde karşılıklılık ve yeniden dağıtım olarak anlattığı şeyi anlatır. Armağana dayalı bir ekonominin nasıl işleyeceğini ve etki yapacağını, kendi Christmas'ımızı incelersek şayet, gözlerimiz önüne getirebiliriz. Arkaik kan bağı sistemini armağan temelinde açıklamaya girişen Levi-Strauss'un belirttiği gibi, Christmas'ta verme kapitalist Amerika'da olduğu kadar hiçbir yerde bu kadar özenli yapılmaz; sanki bütün yılın alma psikolojisi iptal edilmekte ve yıllık bir arkaik verme psikolojisine geri dönme ritüeliyle telafi edilmektedir.[91]

Böylelikle, bütün mitler gibi, ilkel bir komünizm mitinin de psikolojik bir hakikati barındırdığı sonucuna çıkarız. Arkaik ekonomi verme ve paylaşma kuralına göre işler. Ama bu kural psikolojik bir ilkedir, ve karakteri, ekonomik bir ortak mülkiyete dayalı birşey olarak yorumlanırsa, gayet çarpılmış olacaktır. Böylesi bir kavrayış arkaik dünyaya bizim modern mülkiyet ve sahiplenme psikolojimizi sokmak olur. Kolektifi büyük bir sahip olarak görür. İnsan, verme yönünde içkin bir eğilimi olduğundan değil, kolektif bir işletmenin ancak kısmi bir sahibi olduğundan paylaşan, bencil *Homo economicus* olarak kalır. Sonuçta, arkaik ekonominin kolektivist (ortak mülkiyet anlamında) olup olmadığı

üzerine yürütülen bütün tartışmada kimse kımıldayamaz ve her şey anlaşılmaz hale gelir.[92] Asıl mesele, modern sahiplenme psikolojisi daha derindeki bir verme psikolojisi üzerine binmiş, ve inkar süreciyle, arkaik zıddından bina edilmiştir.

Arkaik armağan kurumu bütün bir kutsal-gereksiz sektörünün psikolojisini anlamada ipucudur. Arkaik ekonomide işbölümünü armağan ve karşı armağan düzenler; prestij ve güç verme yetisiyle ölçülür; armağanlar kutsaldır ve tanrılar armağan almak için vardırlar (*do ut des*).[93] Böylelikle, zevk-almama ilkesi, zoraki çalışma ve ekonomik artık üretme, verme ihtiyacından gelir. Bir ekonomik artık verilecek birşeylere sahip olma gereği yüzünden yaratılır; arkaik insan zevk almaz çünkü vermesi gerekir.

Homo economicus'un, ekonomik etkinliğin "rasyonel" faydacı egoizm psikolojisine dayandığı önyargısından kurtulmalıyız. Marx'ın emek ve teknolojik ilerlemeyi dayandırdığı psikolojik önerme -insanda ihtiyaç-tatmin ikilisi her zaman yeni ihtiyaçların babasıdır- faydacı egoizmi varsayar. Durkheim'ın tüm işbölümü sosyolojisi, "Daha mutlu olma arzusu ilerlemeyi sağlayan tek bireysel kaynaktır" noktasına gelmiştir.[94] Durkheim, bireysel psikoloji alanının mutluluk arayışı, yani egoizm, olarak kavranabileceğini varsayar. O halde, işbölümünün mutluluk arayışından çıkartılamayacağını, doğru bir biçimde, gösterilmiş olduğundan, işbölümünün bireyin psikolojisinden çıkarılamayacağından emindir, ve bundan dolayı gerçek bir güç olarak toplumu ve birey üstü bir dayanışma ilkesini eklemekte özgürdür. Mauss bile, çok şeyler borçlu olduğumuz bir makalesinde, sorun hakkında yanılgıya düşer, çünkü egoist hatadan kurtulmamıştır. Mauss'a göre, temel sorun armağanı alanı armağan vermeye neyin yükümlü kıldığıdır.[95] Ona göre, ilk armağan veren vermeden önce bu işte bir kaybı olmayacağından emin olması gerekir; burada bir egoizm psikolojisinin varsayımını görüyoruz. Ama egoizm psikolojisi armağan alış-verişi kurumunu açıklamakta yetersizdir. Zira, arkaik ekonomide armağan alış-verişi genelde karşılıklılık ilkesine göre yürütülür; öyle ki veren kaybetmeyebilir ama kazanmaz da. Egoizm psikolojisi kazanç getirmeyen, ama kayıp da getirmeyen, faaliyetleri açıklayamaz. Sorun armağan alanın neden kendisini armağan verme yükümlülüğünde hissedeceği değildir; önce, neden

vermek ister insan? Sonuçta, Mauss da Durkheim'ın işbölümü konusundaki tutumunu armağan konusunda alır: Armağan alış-verişi toplumsal dayanışmanın asal bir eylemidir.[96]

Somut armağan kurumunun toplumsal dayanışma yarattığı ve dolayısıyla insanın toplumsal örgütlenmesinin temel psikolojisinin verme psikolojisinde içerilmiş olabileceği tespitinde bulunmak büyük bir ileri hamledir. Ama şayet armağanı bir tek daha ileri bir analize uygun olmayan bir toplumsal dayanışma ilkesinden türetirsek, ne armağanı ne de toplumsal örgütlenmeyi anlayabileceğiz.

Öyleyse, nedir bu verme ihtiyacının psikolojisi? Zaten verme ihtiyacı ile zevk-almama ilkesi arasında bir bağlantıyı ortaya atmıştık; yani, verme psikolojisi bizi egoizmin, bireysel mutluluk arzusunun ötesine, Freud'un ifadesiyle, haz-ilkesi ötesine taşır. Arkaik armağan-verme (meşhur potlaç yalnızca aşırı bir örnektir) ekonomik hayatın psikolojik güdüsünün faydacı egoizm olduğu nosyonunun bir çürütülmesidir. Arkaik insan verir çünkü bırakmak ister; psikolojik egoist değil, kendini feda etme, dolayısıyla kutsal olanla içkin bağlantı psikolojisidir. Tanrılar armağanlar almak, yani kurbanlar kabul etmek için vardırlar; tanrılar insanın kendini feda ihtiyacını düzenlemek üzere vardırlar.[97]

Haz İlkesi Ötesi'nde Freud, haz-ilkesinden bağımsız bir zihinsel aygıtın bir işlevinin varlığını duyurur; bu aygıt haz-ilkesinden daha ilkeldir, ve görüldüğü kadarıyla, insan organizmasına "daha haz-ilkesi devreye girmeden bile önce hakimiyetini kurmuş olması gereken, başka bir görev" dayatır.[98] *Haz İlkesi Ötesi*, Freud'un düşüncesinde son safhayı başlatır; hayatının geri kalan kısmı bu öteki ilkenin araştırılmasına ayrılmıştır. Bu araştırmanın ortaya çıkardığı şeyler arasında, bunaltı, yineleme, zorlama, sadizm ve mazoşizm, suç ve ölüm içgüdüsü sayılabilir. Freud'un zihninde, bütün bu özellikler birbirleriyle bağlantılıdır, ve son tahlilde hepsi ölüm içgüdüsünün tezahürleri olarak kavranabilirler. Bizim söylediğimiz de şudur: Bu alan, yani ölüm içgüdüsü sektörü, ekonomi psikolojisinin yattığı yerdir.

Ölüm içgüdüsü teorisinin bütün karmaşık yapısıyla birden karşı karşıya kalmaktan sakınmak için, çok daha sınırlı bir hi-

potezle, ekonomi psikolojisinin suçluluk psikolojisi olduğu hipoteziyle işe başlayalım. Vermek kendini feda etmektir; kendini feda etmek kendini cezalandırmaktır. Durkheim, "Çalışma çoğu insan için hâlâ bir ceza ve bir musibettir" diye yazar.[99] Çalışmanın Adem'in günahından türetilmesi psikolojik hakikati anlatır. Arkaik armağan kurumunda, verenin kaybetmek istediği şey suçluluktur. Buradan paranın anal karakteri ile ilgili psikanalitik paradoksun anlamını biraz daha öteye taşımış oluyoruz. Para yoğunlaşmış servettir; yoğunlaşmış servet ise yoğunlaşmış suçtur. Ama suçluluk öz olarak temiz olmayan birşeydir. "Keşişler dünyanın dışkısını, yani günahlarını, yerler" diye yazar Rabelais. Abraham da, "Hastalarımdan birinde, dışkı yeme fikri büyük bir günah yüzünden cezalandırılmakla bağlantılıydı" der.[100] Para, insanın, kendini cezalandırmanın yalın bir kristaline erişinceye kadar arılaştırılan maden cürufuyla işlediği günahtır; ama kirli olarak kalır çünkü suç olarak kalmıştır.

Freud Dostoyevski hakkında şöyle yazar: "Suçunun ağırlığı borç ağırlığı olarak elle tutulur bir şekil almıştır."[101] Freud'un gözleminin içerimlerini gözden geçirelim. Para ve anal karakter üzerine klasik psikanalitik denemeler (Freud, Abraham, Ferenczi, Jones) suçluluk faktörüne yeterli dikkati vermemişlerdir. Antropolojik verilere yakınlığı yüzünden, bir tek Roheim, maalesef genellikle anlaşılmaz bir üslupla da olsa, bu konunun hakkını vermiştir.[102] Suçluluk olarak psikanalitik para teorisinin temel noktaları, fiilen, *Ahlakın Soykütüğü*'nde suçluluk üzerine makalesiyle Nietzsche tarafından tespit edilmiştir.

Nietzsche insanı "vaatte bulunabilen hayvan" olarak tanımlayarak işe başlar, ve böylesi bir hayvanın nasıl ortaya çıktığını açıklamak için bunu insanın ana sorunu olarak alır. Vaatte bulunma yetisi, şimdide sağlıklı yaşamanın önkoşulu olan, geçmişi unutma konusundaki doğal hayvani özelliğin kaybıyla ilgilidir. İnsanın vaatte bulunma yetisi geçmişi sağlıksız (nevrotik) bir biçimde kabzetme (anal karakter!) ile ilgilidir; o hiçbir şeyi "defedemez". Böylelikle, vaat etme yetisi aracılığıyla, gelecek geçmişe mecbur bırakılır. Bundan dolayı insana hesap etme ve hesap edilebilme iradesini veren şey, borçlu olma ve ödeme iradesidir. Bu insanı sorumlu kılan şeydir; onun vicdanıdır.

Nietzsche, böylece ortaya attığı ekonomi ahlak bağlantısını, yapısal borç ve suç ("yükümlülük" ve "suçluluk"), sözleşme ve görev, fiyat ve misilleme özdeşliğini göstererek geliştirir. (Nietzsche'nin vicdanın ticaretten türediği önermesini dikkate almayarak, ters yönde ilerleyeceğim; yine onun "vicdan" ve "kötü vicdan" ayrımını dikkate almıyorum.) Nietzsche, hem ekonomik sektörün (alacaklı-borçlu ilişkisi) hem de ahlak sektörünün (kategorik mecburiyet) kötülük (sadizm) kokusu yaydığını kaydeder. Ahlak sektöründe, temel neden olarak içe dönük saldırganlığa dönüşen ve kendini inkar ve feda etme (mazoşizm) sonucu doğuran içgüdüsel bir bastırmayı varsayar. Bütün karmaşayı bir sadizm ve mazoşizm diniyle bağlantılandırır. Dinsel sektörde, esas nosyon şimdiki kültürün atalarımıza borçlu olduğumuz bir şey olduğudur. Nietzsche'ye göre, kültürün birikimiyle (uygarlaşma) birlikte atalarımıza borçluluk duygusu (suçluluk) artar, ve bir ödenemez borç teolojisi olan Hıristiyanlıkta zirvesine ulaşır. Ve, ilk başlangıç noktasına (vaat edebilen hayvanın sağlıksızlığı) dönerek, Nietzsche kendini feda dinini içgüdüsel bastırma ve hastalıkla (nevroz) bağlantılandırır.[103]

Bütün bu fikirler dizisinin ekonomik teori açısından önemi Nietzsche ile bu fikirlere uzak olan büyük bir ekonomik psikoloğu karşılaştırdığımızda görülebilir ancak. Veblen'in yağma içgüdüsü (sadizm) ekonomik kurumları Nietzsche'nin sadizm ve mazoşizmin dönüşebilirliği nosyonu olmaksızın, suçluluk olmaksızın, bastırma olmaksızın, açıklamaya çalışır. Veblen'in boş zaman nosyonun sınırlılığı da buradan gelir.

Nietzsche'nin içgörülerini psikanalitik bir sisteme oturtmak için, son fikriyle, atalarımıza borçluluk duygusuyla işe başlamalıyız. Psikanaliz, atalarımıza borçluluk duygusunun dinsel kendini fedanın yönlendirici fikri olduğu fikrini benimseyebilir. Psikanaliz, dinsel kendini fedanın içgüdüsel bastırmanın ve feragatin (zevk-almama) hayatının (ve ekonomisinin) nedeni olduğunu, ve kendini feda dininin sonuçları itibariyle birikimsel olduğunu da kabul edebilir. Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabında, bu süreci, sadizm ve mazoşizmin dönüşümü ve bütün karmaşanın şimdiki zamanda hayattan tam zevk almanın bastırılmasından türetilmesi gibi, Nietzsche'nin diğer fikirlerinin yar-

dımıyla, Nietzsche'den daha iyi açıklıyor. Kendilerine duyulan sevginin neden olduğu bastırma sevilen atalara karşı saldırganlık yaratır.. Aynı zamanda sevilene karşı duyulan bu saldırganlık suçluluktur. Ve geçmişe duyulan borç ne kadar eksiksiz ödenirse, şimdiki zamanda hayattan zevk almaya giden yollar o kadar açık olacaktır; ama o zaman taze saldırganlık duyguları, taze suçluluk duyguları getirerek, ortaya çıkacaktır.

Suçluluğun nihai açıklaması ne olursa olsun, biz bütün para karmaşasının suçluluk psikolojisinde temellendiği hipotezini ortaya atıyoruz. Ruskin, "Para denen şey borcun kabullenilmesidir" diye yazar. Yine Ruskin, suç ve intikam tanrıçası, Tisiphone'nin "yüksek matematik alanında tecrübeli ve dakik alışkanlıkları olan bir kişi" (yani, Freudcu terminolojiye göre, anal karakter) olduğunu kaydeder.[104] Kuşkusuz, Hint-Avrupa dilleri Nietzsche'nin borç ve ödeme (owe) semantiğinin suçluluk (ought) semantiği olduğu gözlemini olumlar. Saydığımız nedenlerle, ticaretin doğuştan gelen bir insan kurumu olduğu yolundaki Nietzsche'nin nosyonunu (eski Adam Smith nosyonu) terketmemiz gerektiği için, onun semantik olgular açıklamasını tersine çevirmemiz ve ticareti suçtan türetmemiz gerekir. Aslında, para karmaşasının kutsal karakterini temel öncül alıyor ve kutsal alemin suçluluk alemiyle eşitlenmesine rıza da gösteriyorsanız, ticaretin suçtan türemesi otomatik bir sonuçtur.

Durkheim, işbölümü ve bütün sonuçlarının haz-ilkesinden ("bireysel mutluluk arzusu") türemediğini söylerken haklıdır; birey psikolojisinin haz-ilkesiyle özetlenebileceğini düşünmekle hata yapar. Arkaik insan suçluluk yükünden kurtulmak için verir. Ama, *ex hypothesi*, alanın da kendi suçluluk yükü vardır; ve ideal arkaik ekonomi modelimizde, armağan alış-verişinin toplam sonucu bir karşılıklılık, simetri ve denge yapısıdır.

Nasıl oluyor da karşılıklı verme suç yükünden kurtulmada yardımcı oluyor? Kuşkusuz, bütün arkaik ve modern insan tarihinin gösterdiği gibi, o suçluluktan kurtarmıyor. O insanın bir çözüm bulma yönündeki ilk çabasını temsil ediyor. Suçluluk paylaşılarak yatıştırılır; insan toplumsal örgütlere suçu paylaşmak için girmiştir. Toplumsal örgütlenme (işbölümü de dahil) paylaşılan suçluluğun bir yapılanmasıdır. Toplumsal örgütlenme bastırılmış bi-

linçdışı suçluluğu bilince (elbette, çarpıtılmış olarak) çıkarır; Freud'un, bilinçdışı fikirlerin ancak dışsal algılara dönüştürüldüklerinde, yani somut dünyaya yansıtıldıklarında, bilince çıkabileceği önermesini hatırlayalım.[105] Toplumsal örgütlenme suçluluğun sembolik iki taraflı itirafıdır.

Böylelikle, toplumsal örgütlenmenin bir birincil günahla suç ortaklığı (totemik kardeşlik) içinde biçimlendiği yolundaki Freudcu nosyona geliyoruz.[106] Armağan verme mantığı totemik birlik-yemeği mantığıyla aynıdır; bu konuda Freud, ancak bütün katılanların dayanışmasıyla suçluluk duygusunun azalacağı yorumunu yapmıştır.[107] Bütün yiyecek bölüşümü seramonileri birlik-yemeği doğasından birşeyler taşır. Mauss'un yaptığı gibi, paylaşılan ve değiş-tokuş edilen nesnelerin onlara toplumsallık bahşeden sihirli nitelikleri olduğu yolundaki, arkaik insan açıklamalarını kabul etmek yeterli değildir.[108] Totemik yiyeceğin olduğu gibi, onların da sihirli niteliği bilinçdışı suçluluk duygusu ile simgesel ilişkilerinden türemiştir ve bilinçdışı suçluluk duygusunun ilk talebi paylaşılmadır. Benzer bir biçimde, armağan verme kurumuyla çok yakından bağlantılı arkaik kanbağı sistemleri soyut toplumsal örgütlenme ihtiyacı ile değil suçluluk psikolojisi ile açıklanabilir. Levi-Strauss'un yaptığı gibi,[109] ensest tabusunun aile örgütlenmesinin temelini oluşturduğunu söylemek yetmez; Freud'a dönmek ve ensest suçluluğunun aile örgütlenmesini yarattığını söylemek zorundayız.

Ama hemen kendimizi Freud'dan ayırmamız gerekir. Freud'a göre, birincil suç tarihsel bir olgudur. Ve birincil suç, Freud'a göre, sonuçları kuşaktan kuşağa yeniden üretilen tarihsel bir olgu olduğundan, aynı zamanda da biyolojik bir olgudur. Freud'un konumu, ne "arkaik miras geçmiş kuşakların deneyimlerinin bellekizleri" olduğu konumdan,[110] ne de bebeksi cinsel örgütlenmelerin (temel insan travmasının bedensel taşıyıcılarıdır onlar) biyolojik olarak verili olduğu[111] konumundan ayrılır. Buradan çıkan sonuca göre, suçluluk sorunu çözümsüzdür. Çok sayıda yanılsamayı geride bırakan Freud, Adem'in gerçekten dünyaya düştüğü yanılsamasından kurtulamamış ve böylece, ilk günahın sonucu olan yüceltme ve uygarlığa sadakatini bu asıl meseleye dayandırmıştır. Freud'un uygarlığın suçluluktan örüldüğü anlayışı ve suçluluk

mantığı bilgisi dikkate alındığında, sonuç olsa olsa tam bir karamsarlık olur.

Biz ise Adem'in asla dünyaya düşmediği, çocukların gerçekte babaların günahlarını miras almadıklarını; birincil suçun kendi ele avuca sığmaz canlılığını (id) bastırmayla denetlemek için bebeksi egonun hiç yoktan yarattığı bebeksi bir fantezi olduğunu; cinsel örgütlenmelerin bedensel canlılığını bastırmak için bebeksi ego tarafından oluşturulduğunu; yetişkin egosu bu temel bastırmayı etkisiz hale getirebilecek ve zevk alemine girecek güce ulaşıncaya kadar, yetişkin yaşamının bu bebeksi fantezi dünyasına bağlı kalacağına inanmaktayız. "Ateizm ve bir tür ikinci masumiyet birbirinin tamamlayıcısı ve eklentisidir" der Nietzsche.[112] Ancak ikinci masumiyet bütün borç ve suçluluk karmaşasını fantezi olarak, karabasan olarak kabul edebilir; ancak ikinci masumiyet ateist olabilir. Bir kere daha güya seküler "rasyonalizm"in sınırlılıklarını görüyoruz. Nihai sorun suçluluk değil, yaşamaktan acizliktir. Suçluluk yanılsaması, zevk-almama temelinde bir hayatı örgütlemek için, hayattan zevk alamayan bir hayvan için zorunludur.

Şayet para karmaşası bilinçdışı bir suçluluk duygusundan oluşuyorsa, bu bir nevrozdur. Dolayısıyla simgeleri para karmaşasından ayrılamaz. Laum, para karmaşasının simgelerinin simgeselliğin yuvasından, kutsallık aleminden türetilmesi gerektiğine işaret eder. Ancak kutsalın simgeselliği bizatihi bir sırdır. Simgeselliğin nihai mantığı bilinçdışına uzanır. Freud'un gösterdiği gibi, yoğunlaştırma, yerinden etme ve simgesel ikame zorunlu planlardır ; bu planlar aracılığıyla bilinçdışı bilince çıkmaya çalışırken çeşitli biçimlere girer. "Yoğunlaşmış değer", "değerin simgesi", "evrensel temsili eşitlik" olarak para bu planlardan geçer ve bilinçdışından çıkar. Ve para karmaşasının simgesellik olmaksızın yapamamasının asıl nedeni gerçekliğin inkarından (fanteziden) kaynaklanmış olması ve Freud'un bebeksi cinselliğin fantezileri hakkında söylediği gibi, somut bir hedefinin olmamasıdır. Para simgeseldir çünkü bilinçdışı suçluluktan türemiştir ve çünkü gerçeklikte ona karşılık düşen birşey yoktur. Bundan dolayı, Freud'un bilinçdışı fantezilerin ürettiği semp-

tomlar (simgeler) hakkında söylediklerini para hakkında da söyleyebiliriz:[113]

> Kişi, yine de, zihnin bu bastırılmış yaratılarını gerçekliğin ölçütlerine vurma hatasına asla düşmemelidir; bu, onların fiili şeyler olmadıklarına dayanarak semptom oluşumunda fantezilerin önemini azımsama ya da bir suçun fiilen işlendiğine dair kanıt olmadığından nevrotik bir suçluluk duygusunu başka bir kaynaktan türetme sonucu doğurabilir. Kişi keşfetmekte olduğu ülkede geçerli olan akçeyi kullanmaya mecburdur; bizim örneğimizde bu nevrotik akçedir.

Bu anlamda bütün geçer akçeler nevrotik akçelerdir.

Ama bütün geçer akçeler eşit oranda nevrotik değildir ya da, en azından, aynı anlamda nevrotik değildir. Nevrozun diyalektiği, bastırılmış bilinçdışının dur durak bilmez basıncıyla ateşlenen ve temel bastırma (inkar) mevcudiyetini koruduğu ve nevroz hüküm sürdüğü sürece, artan bir biçimde çarpıtılmış bir halde olsa da, bastırılmışın bilince çıkışı sonucu doğuran, bizzat kendi "açıklama ve iyileşme çabası"nı içerir.[114] Modern ekonomi, aynı zamanda nevrozun doğasının eksiksiz bir tasviri, bastırılmışın tam bir geri dönüşü olan şiddetli bir nevroz karakteri taşır. Arkaik bilinçte, borçluluk duyusu borcun ödenebileceği yanılsaması ile birlikte mevcuttur; tanrılar borcun ödenmesini sağlamak üzere vardırlar. Dolayısıyla, arkaik ekonomi dinin içinde yer bulmuş, dinsel çerçeveyle sınırlanmış ve dinin -her şeyden önce borçluluğun ve suçluluğun ortadan kaldırılmasının- verdiği teselli ile yatışmıştır. Modern bilinç, artan bir suçluluk duygusu, daha özelde de cezanın ödenemez olduğu hakikatinin bilinçdışı bir kurtulma hamlesini temsil eder. Bu, son bölümde gördüğümüz gibi, Luther'in temsil ettiği tarihsel kavşaktır. O noktada tanrılar görünmeze çekilirler (*Deus absonditus*); insan tükenmiştir.

Böylelikle, artan suçluluk duygusu ekonomik sürecin ilahi kontrolden ve ilahi amaçlardan kurtulmasını getirir. Ekonominin sekülerleşmesi çalışmanın kurtuluş getireceği rahatlatıcı yanılsamasının terkedilmesi anlamına gelir; Luther'in söylediği gibi, insan çalışmayla haklı çıkarılmaz. Bu arada da, çalışma mecburiyeti korunmuş ve pekiştirilmiştir. Sonuç, hiçbir kurtuluş duy-

gusuyla teskin edilmemiş, yalın bir suçluluk duygusuyla yürüyen bir ekonomidir; Luther'in belirttiği gibi, Şeytan (para) bu dünyanın efendisidir. Klasik politik ekonomi (yine çarpık bir biçimde) durumun ayırdında değildir; emek-değer teorisi sadece mecburi emeğe dayanan, herhangi bir zevk almayla hafifletilmemiş bir ekonomiye denk düşer. Ancak zevk almadan çalışma katıksız bir kendini cezalandırma ve dolayısıyla yalın bir suçluluk kültürüdür. İsa'nın kurtulduğu yanılsaması terkedilmiş ama Adem'in cennetten kovulduğu yanılsaması korunmuştur; bu yüzden de insan kendini çalışmayla cezalandırmalıdır. Ekonomi bilinçdışında suçluluk mantığına boyun eğer.

Çalışma kurtarır yanılsamasının terkedilmesi bebeksi narsizmin rüyalarından bir uyanma, acı gerçeklere dayanma kapasitesinde bir artış ve bu ikisi ışığında, egonun genelde bir güçlenmesidir. Ama nevroz sürer ve acı gerçek onu inkar (yoksama) durumunda ancak fiilileşir. Luther'in Şeytan işi olarak kapitalizm nosyonu, çarpık bir biçimde bile olsa, suçluluk sorununu bilince çıkarır. Seküler "rasyonalizm" ve liberal Protestanizm Şeytan'ın (suçluluk) mevcudiyetini inkar eder. Onların inkarı, suçluluk duygusuyla yönlendirilmeyi sürdüren ekonomi için fark yaratmaz; ya da daha doğrusu, şöyle bir fark yaratır: Ekonomi suçluluk duygusu tarafından daha kontrollü yönlendirilir çünkü suçluluk sorunu bilinçdışına atılarak bastırılır.

E. VAKİT NAKİTTİR

Atasözü "vakit nakittir" der. Emek-değer teorisinde, değer emek-zamanı birimlerinden oluşur. Sonuç, Marx'a göre, "vakit herşeydir, insan hiçbirşey; o artık zamanın leşidir." Fromm şöyle açıklar: "Sermaye, ölü geçmiş, emeği, yaşayan canlıyı ve şimdinin gücünü, kullanır."[115] Bu açıdan bakıldığında, faiz geçmişte yaratılanın bugünkü faaliyetten topladığı bir vergidir. Başka bir açıdan ise, kapitalizmin dinamiği zevk almanın sürekli ertelenen geleceğe ertelenmesidir; Keynes'in ifadesiyle, "yarın yalanacak bal, asla bugün değil"; Ruskin'in ifadesiyle, "soğan veren, asla lale vermeyen, soğan".[116] Faiz oranına "pazarda billurlaşmış sa-

bırsızlık" denmiştir; Schumpeter, faiz fenomeninde "zamanın bir anlamda maliyet unsuru haline geldiğini" söyler.[117] Sorun dolayısıyla profesör Hicks'in formülüyle özetlenmiştir: "Faiz oranı zamanın fiyatıdır."[118]

Ekonomistler, zaman kavramının başına gelenleri bastırmaktan vazgeçmedikleri sürece, "o acayip canavarı, faiz oranını" inine kadar izlemeyeceklerdir. Felsefi düşünen fizikçiler, biyologlar ve antropologlar açısından Kant'ın zamanın orada kendinde birşey değil, insan zihninin bir tasarımı olduğunu söylerken doğru ama insan zihninin değişmez bir biçimde bu tasarımla donanmış olduğunu söylerken yanlış olduğu giderek açıklık kazanıyor. Bu tartışma konusunda yapılan yakın dönem değerlendirmeler, bir zaman-tasarımı tercihinin biyolojik ve kültürel ihtiyaçlara bağlı olduğu doğru sonucu çıkarmaktadır.[119] Kant'ın zaman tasarımının evrenselliği varsayımı onun insanın evrensel rasyonelliği varsayımıyla uyumludur; ve *Homo rationalis*'in evrenselliğine ilişkin epistemolojik varsayımın şimdi gerçekte *Homo economicus*'un evrenselliğine ilişkin psikolojik bir varsayım olduğu görülebilir. Rasyonalist zaman nosyonunun çökmesi mevcut zaman teorisini kültürel bakımdan irrasyonel olarak rölativist hale getirir; ve zamanın irrasyonel rölativizmi insan ihtiyaçlarının irrasyonel rölativizmi ile bağlantılıdır. Bundan dolayı, zaman anlayışımızda daha yüksek düzeyde bir rasyonellik yönünde ilerleme genelde irrasyoneli ve özelde insan ihtiyaçlarındandaki irrasyoneli irdeleyen bir psikolojiye bağlıdır. Böylesi bir psikoloji psikanalizdir.

Psikanaliz ve para arasında olduğu gibi, psikanaliz ile zaman arasındaki aracı terim de dindir. Ekonomistler ve bilim adamları artık zamanla ilgilenmenin, dinle ilgilenmek olduğu gerçeğiyle yüzleşmelidir. Amerikan antropologlarının gözünü zaman duyusunun kültürel rölativizmine açan Whorf'un keskin gözünden, örneğin, Hopi zaman anlayışının dinsel bir muhakemeye dayandığı kaçmamıştı.[120] Ama asıl mesele, klasik batılı zaman anlayışı Newtoncu zamanın, bütün dinler gibi, yandaşları (ister fizikçi isterse ekonomist olsunlar) tarafından mutlak nesnel hakikat olarak alınan bir din olduğunu görmektir. Bir kere daha, "seküler rasyonalizm"in bir din olduğunu görüyoruz; yeni rölativist zaman

nosyonu gerçekte bir dinin parçalanmasıdır.

Zamanın dinsel doğası zaten Spengler'ın Apollocu ve Faustçu zaman karşıtlığında ima edilmişti;[121] ama bizim için en uygun başlangıç noktası Mircea Eliade'ın arkaik ve modern zaman karşıtlığı konusundaki parlak (ama, göreceğimiz gibi, psikolojik bakımdan karışık) keşfidir.[122] Eliade'a göre, arkaik zaman dönemselliği bir dönemsel kurtuluş dinine dayanırken, modern ilerlemeci zaman, kökende Musevi olan ve klasik formülleşmesini Hıristiyanlıkta bulan, zamanın sonunda nihai kurtuluşçu bir dine dayanır. Bir kere daha, görülüyor ki, bu örnekte zamanın klasik rasyonalist teorisi "seküler rasyonalizm" aslında Hıristiyanlığın temel öncellerinin uzantısı, ama Kurtuluş (can alıcı nokta) fikri olmayan haliyle bir uzantısıdır.

Eğer zaman dinsel bir nosyonsa, psikanalitik inceleme için uygun bir nesnedir. Freud 1920 yılında, "Belli psikanalitik keşiflerin bir sonucu olarak, bugün zaman ve uzayın 'zorunlu düşünce biçimleri' olduklarına dair Kantçı teoremin bir tartışmasını yürütecek bir konumdayız" diye yazmıştır.[123] Fiili olarak, zaman hakkındaki temel psikanalitik keşif bilinçdışının keşfiyle olmuştur: Bilinçdışında zaman yoktur. "Bilinçdışı ruhsal süreçler kendi hallerinde zaman-dışıdır"; "İd'de zaman fikrine denk düşen birşey yoktur".[124] Bu teoremden bir önceki bölümde, ego ve id'in birleşmiş olduğu sağlıklı bir insanın zaman içinde yaşamadığı sonucunu çıkarmıştık. Başka bir ifadeyle, ister arkaik isterse modern olsun, zaman, para gibi, nevrotiktir ve içgüdüsel bastırmaya paralel işler.[125]

Genel bastırma koşullarında, bilinç zamanın perdesini kaldıramaz ve ancak mistik bilinç o perdenin ardında yatanı kestirebilir. Psikanaliz bilinçdışını bilince çıkarmada yeni ve bilimsel bir yol olmak iddiasındadır; ama karşılaştığı güçlükler Freud'un zaman sorunuyla başedememesinde görülebilir. Hayatının son dönemlerinde, Freud şunları yazmıştır: "Aklıma durmadan bastırılmışın zaman tünelinde değişmeden kaldığı kuşku götürmez olgusuna dair teorimizden çok az yararlandığımız düşüncesi takılmaktadır. Bu, göründüğü kadarıyla, bazı çok derin hakikatlere bir yaklaşım getirebilirdi. Ama ben kendim bu noktayı daha ileri taşımadım."[126] Freud, 1920'de, zaman bilinçdışında ol-

madığından, bilinç sisteminden çıkarılması gerektiği hatasına düştü. Bundan dolayı Freud, "Soyut zaman fikrimiz tamamıyla Algı-Bilinç sisteminin çalışma yönteminden çıkmış görünüyor" diye yazmış ve zamanı algı sisteminin işleyişinde içkin belli bir ritmik dönemsellikten türetme önerisinde bulunmuştur.[127] Ve sonunda da yolu ölü bir uca çıkmıştır. Ama insanın psikanalitik haritasında bilinçdışı ve bilinç alanı dışında daha başka alanlar da vardır. Zaman aslında egoya, ama egonun bilinçdışı sektörüne aittir; yani bastırmayı sağlamak ve sürdürmek için zorunlu olan temel gerçeklik çarpıtmaları yapılarına aittir zaman. Kant'ın rasyonelliğin zorunlu tasarımları olarak aldığı şeyler aslında bastırmanın zorunlu tasarımlarıdır. Zamanın kültürel rölativizmi kavramlarının işaret ettiği şey -ve bu umut verici bir işarettir- temel bastırmanın yapısının değişmez olduğudur. Eliade'ın gerçekte bulduğu şey, bastırmanın yapısı bakımından arkaik ve modern insan arasında görülen önemli farklılıktır.

Eğer zaman egonun bilinçdışı sektörüne aitse, psikanalizin bu sektörde keşfettiği bileşenlere de -süperego (vicdan, suçluluk), savunma mekanizmaları ve karakter yapısı- aittir. Aslında, zaman ile egonun bu bilinçdışı sektörü arasındaki ilişki, bir teoriyle bağlantılandırılmamış da olsa, Freud tarafından kaydedilmiştir. Daha 1914 gibi erken bir tarihte, Freud vicdanın gözleyiciliği ile zaman duygusu arasında bir bağlantı ortaya atmıştı.[128] En gelişkin haliyle teorisinde, süper-ego (özdeşleştirme suretiyle) kişiliğe kattığı kayıp geçmişin bir gölgesidir. O "kültürel geçmişten başka birşey değildir"; "kendi içinde geçmişin ve şimdinin etkilerini birleştirir"; o "şimdinin geçmişe dönüş yolunun bir örneğidir."[129] Nietzscheci anlamda, suçluluk vicdanı olan ve insanı geçmişiyle tıkamış ve vaat etmeye muktedir kılan atalara borçluluk, anababanın içe atılması ve kendinin babası olma arzusu tarafından çocuklukta oluşturulur.

Freud aynı zamanda "yapıp-bozma" (undoing) dediği savunma mekanizmasında zaman faktörünü -bir "yanar döner" yapı- ayırt etmiştir; Fenichel "yapıp-bozma"yı şöyle tanımlar: "Gerçekten ya da büyülü bir biçimde, yine gerçek ya da hayali olarak, önceden yapılmış birşeyin zıddı olan olumlu bir şey".[130] Fenichel doğru bir biçimde şunları ekler: "Kefaret fikri sihirli bir yapıp-bozma im-

kanına duyulan inancın bir ifadesinden başka birşey değildir." Bundan dolayı, zaman suçluluk duyan ve kefaretini ödemeye can atan bir hayvan tarafından kurulmak zorundadır.

Ve zaman aynı zamanda yalıtma olarak adlandırılan savunma mekanizmasının bir faktörüdür. Yalıtma egoyu kendi içgüdüsel kışkırtmalarının eline geçmekten korumanın bir tekniğidir ve deneyimi ayrı parçalara ayırmaktan ibarettir; zaman aralıkları kutuplara ayrılır ve sonuç içgüdülerin talepleri karşısında bir korunma olarak rutin olana duyulan bir güven takıntısıdır.[131] Lucile Dooley'in işaret ettiği gibi,[132] egoyu içgüdüler karşısında korumanın bu yöntemi özel olarak modern batılı insanda gelişmiştir; Whiteheadci terminolojiye göre, zamanı şeyleştirme ve putlaştırma modern batılı hayatın soyut karakterini sağlar ve onu içgüdüsel somutluktan korur. Ama, yalıtma yoluyla, zamanın parçalara ayrılması onu, tıpkı mal ve para gibi, "sayılabilen", "değerlendirilebilen" ve "biriktirilebilen" birimlere ayırır; Adam Smith'e göre, işbölümünün amacı zamandan tasarruftur. Bundan dolayı, yalıtım savunma mekanizması anal karakter için değerli olan tikel id doyumuna yolu açar.

Aslında, para ile zaman arasındaki ilişki benzerlikten öte, yakındır. Lucile Dooley, nesnelerin mülk olarak sahiplenilmek için billurlaşmış zaman olarak görülmek zorunda olduklarını göstermiştir; bu noktada, değerin emek-zamanı teorisi psikanalize çok yakın bir noktaya gelir. Ve başka bir bakış açısından, Spengler Apollocu zaman ile Apollocu para ve Faustçu zaman ile Faustçu para arasındaki bağlantıyı göstermiştir.[133] Böylelikle, Freud yapmamış olsa bile, Abraham ve Jones standart psikanalitik öğretiye yalnızca paranın değil aynı şekilde zamanın da dışkı olduğu paradoksunu getirmişler ve bunu kanıtlamak için tarihten örnekler göstermişlerdir.[134]

Nihayet, zamana ilişkin psikanalitik araştırma gezimizi tamamlamak üzere, ölüm içgüdüsü ile zaman arasında bir bağlantı kurmamız gerekir. Eğer ölüm içgüdüsü adına layık olacaksa, zamanla ilişkili olmalıdır. Freud özel olarak ölüm içgüdüsü ile tekrar zorlantısı arasındaki özel bağlantıların varlığını ortaya atmıştır;[135] tekrar zorlantısı, yapıp-bozma yoluyla savunma me-

kanizması gibi, Freud'un varsaydığı algıdaki ritmik dönemsellik gibi, zamana bağlı bir yapıdır. Yalıtım yoluyla savunma mekanizmasında belirleyici adım olan, ayırma da ölüm içgüdüsünün bir tezahürüdür.[136] Zaman ile ölüm içgüdüsü arasındaki bağlantı psikanalitik literatürdeki ölüm içgüdüsünün genel ihmalinden muztariptir.[137] Önceki bölümde, ölüm içgüdüsü ile yoksama, ve yoksama ile zaman duyusu arasındaki bağlantıyı geliştirmeye çalıştık.

Psikanalitik zaman teorisinin iç tutarlılığı yoktur; zaten psikanalizde büyük ustanın toparladıkları dışında tutarlı birşey yoktur ve usta bu soruna dokunmamıştır. Ancak faydalı olabildikleri yerlerde ayrı içgörüler geliştirilmiştir. Biz zaman ve "yapıp-bozma" arasındaki bağlantıyı işleyebilecek bir konumdayız: Zaman suçluluğun kefareti için zorunlu olan bir tasarımdır. Batı felsefesi Anaximander'in cümlesiyle başlar: "Yokoluşlarıyla, borçlarına göre [ya da "kader", ya da "zorunluluk"; Yunanca sözcük oldukça belirsiz], doğduklarına dönerler; zira onlar zamanın düzenine göre haksızlıkları için birbirlerine hak verirler ve ödeme yaparlar." Bu ifade ekonomiye gebedir, ama ana-babası da zaman tasarımına kaynaklık eden suçluluk dinidir. Sorun, Eliade'nın varoluşçu formülasyonlarında hatalı konmuştur. Sorun cismani varoluşun anlamsızlığı, ya da saçmalığı, ya da tarihsel varoluşun günahkarlığı, ya da tarihin terörü değildir. Gerçek sorun, tarihin karabasanına ve döngüsel yenilenme ve mesihçi kurtuluşun telafi edici ritüellerine neden olan, insan türündeki suçluluk duygusudur.

Arkaik insanı, ona zamanı iptal etme ve "sürekli bir şimdide yaşama" gücü atfederek, idealleştirmek yanlış olur;[138] dindeki kefaret değil, ancak suçluluğun ortadan kaldırılması zamanı iptal edebilir. Arkaik insan suçluluğu yaşar ve dolayısıyla zamanı da; bu yüzden de, senede bir defa, onu inkar etmek için böylesi incelikli çabalar yürütür. "Bastırılmış bir imgenin ya da düşüncenin konusu inkar edilme koşuluyla bilince işleyebilir."[139] Aslında, yapıp-bozma yoluyla savunma mekanizması inkar yoluyla savunma mekanizmasının özel bir örneğidir. Freud'un gösterdiği gibi, inkar her zaman inkar edilenin olumlanması ile birlikte yürür ve bundan dolayı egoda bir yarılma sonucu doğurur.[140] Arkaik in-

sanda (ve arkaik zamanda), egodaki yarılma, Durkheim'ın kanıtladığı gibi, kutsal ile cismani arasındaki kapsamlı diyalektikte kurumsallık kazanmıştır.[141] Arkaik ve modern zaman arasında Eliade'ın yaptığı ayrım hâlâ geçerlidir ama farklı suçluluk yapılarını temsil eden birşey olarak anlaşılmalıdır. Modern insan açısından, suç öyle bir noktaya erişmiştir ki, bu noktada artık yıllık yeniden doğma seramonileriyle kefaretin ödenmesi imkansızdır. Suçluluk bu yüzden birikimseldir ve zaman bu yüzden birikimseldir. Eliade'ın gösterdiği gibi, suçun yıllık kefaretinin ödenmesi arkaik toplumun tarihsizliğini sağlamaktadır. Birikimsel günah modern toplumlara tarihsel bir kader dayatır; babaların günahları üçüncü ve dördüncü kuşaklarda bile çocuklarını ziyaret ederler. Ve tüm birikimsel suçluluk ve birikimsel zaman tasarımları bileşik faiz ekonomilerini mümkün kılar. Spengler'in metaforunu kullanırsak, Faustçu zaman ve Faustçu para kurtulamayacak kadar lanetlenmişin zamanı ve parasıdır.

F. VERME VE ALMA

Birikimsel suçluluk arkaik armağan verme ekonomisini tahrip eder. Birikimsel zamanda hesaplar açık verirken, karşılıklılık ilkesi, döngüsel zamandan ayrılamaz. Suçluluk sorununa, onu paylaşmaya (totemik kardeşlik) ilk çözüm artık yeterli değildir. Suçluluk sorununa eski çözümü geçersiz kılan birikimsel zaman, telafi edici şeyleri, ekonomik artığı biriktirmek olan yeni bir çözüm örgütler. Her zaman kefaret sanatlarında hünerle ilişkili olan prestij ve güç artık vermeye değil, almaya, sahip olmaya bahşedilir. Suçluluğu paylaşma ihtiyacı bir anlamda aşılmıştır; sahip olduğu şeyleri biriktirerek, birey kendi suçluluk yükünü omuzlar ve böylece ilk çözümü geçersiz kılar. Modern alma psikolojisi, bir inkar süreciyle, arkaik zıddı olan vermeden oluşturulmuştur. Böylelikle, birey (ve ekonomik artık) bir dereceye kadar arkaik toplumsal grup içinde kalmaktan kurtulmuş olur. Yeni ve eşit oranda suçluluk yüklü tasarım Veblen'in anlattığı yağma biçimini gündeme getirir ve arkaik mazoşizmi modern sadizme çevirir.

Bu yeni tasarım aynı zamanda insana ikinci dereceden bir insanlıktan uzaklaşma dayatır. Arkaik insan suçluluğunu yatıştırmak için özgürlüğünü, toplum kurmak için de artığını kullandı ve kendini grup içinde sakladı. Sahiplenmeci birey kendini bir dereceye kadar gruptan kurtarmıştır ama hâlâ kendinden kaçış halindedir; özü şimdi şeylere, mülklerine geçmiştir. (İngilizcede "Mülk" karşılığı olan property'nin etimolojisini düşünün.)* Çalışma mecburiyeti olduğu gibi durmaktadır; hayat ağırlığını hissettiren suçluluk içinde yaşamaktır. Mülk biriktirmeler içsel ve manevi bir lütfun dışsal ve görünür işaretleridir; aynı zamanda da insanın hayatıdırlar. Ve insanın hayatı olmalarıyla, şeyler canlanırlar ve insanın yapmak istediği şeyi yaparlar. Şeyler, insanın olmak istediği gibi, tanrı (kendinin babası) haline gelirler: Para *yavrular*. Faiz kurumu yalnızca birikimsel zamanı değil, ana-baba karmaşasının totemik gruptan totemik mala, paraya geçmesini önvarsayar. Uygarlaşmış ekonomideki para, böylelikle, arkaik ekonomide hiçbir zaman kazanmadığı psişik bir değer kazanır.

Şimdi parayla dışkının eşitlenmesinin daha derindeki bir anlamına ulaşmış olduk. Para, bebeksi cinselliğin dışkısal ürüne atfettiği sihirli gücü miras alarak hayat verilen inorganik ölü maddedir. Freud, bokun penisle eşitlenmesinin anal simgesel karmaşanın bütünleyici bir parçası olduğuna işaret etmişti.[142] Kendinin babası olmak bebeksi fantezisi, kendi bedeninin hem parçası olan hem de olmayan o nesneyle, bokla, ilişkiye girdiğinde önce kendi bedeni yerine nesnelerin sihirli gücüne başvurur. Para dışkının bebeksi büyüsünü miras alır; artık yavrulamaya ve çocuklara sahip olmaya muktedirdir: Faiz içedilendir.** (Yunancada *tokos*, Latincede *faenus*).[143]

Ortaya çıkan bu bireyciliğin başka karmaşık ve karanlık psikolojik boyutları vardır.[144] Psikolojik terimlerle, bu birey suçluluk karmaşasının özünün (Oedipus karmaşası ve kastrasyon karmaşası) yeniden yapılanması ile ilgili görünmektedir.[145] Verme psikolojisi içkin olarak kadınsıdır; sahiplenme ve alma psikolojisi erkeksidir.[146] Ve gelişmelere bakarak, yeni suçluluk karmaşasının

* Property, bireysel ve biricik anlamına gelen propietarius'tan türemiştir. (y.h.n.)

** Yazar dışkı (excrement) ile içedilen (increment) arasındaki karşıtlıktan yararlanıyor. (y.h.n.)

tarihsel bakımdan babaerkil dinlerin doğuşuyla bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz (Batılı anlamda gelişme için İbraniler önemlidir).[147] Psikolojik terimlerle, sahiplenme karmaşası baba ile özdeşleşme yoluyla suçluluğu çözerken, armağan karmaşası anneyle özdeşleşerek suçluluğu çözer. Ve görüldüğü kadarıyla, babayla özdeşleşme suçluluğun saldırganlığa dönüştürülmesini getirir. Armağan karmaşasında anneye bağlılık tanınır, ve sonra başkalarına annelik yaparak aşılır. Babayla özdeşleşme anneye bağlılığın bir inkar yoludur. (Ve bütün kalıcı inkarlar gibi, aynı zamanda onu olumlar; klasik Oedipus karmaşası "Oedipal öncesi" anneyle ilişkilere dayanan bir üstyapıdır.) "Alma" bağımlılığın bir inkarıdır, ve böylelikle borçlu olmaktan duyulan suçluluk saldırganlığa dönüştürülür; ve kadınsılığın takıntılı inkarı erkeksilik karmaşası içkin olarak saldırgandır. Bundan dolayı Bettelheim'la aynı düşünceyi paylaşıyoruz: "Ancak fallik psikolojiyle doğanın teknolojik yeniliklerle saldırganca manipülasyonu mümkün olmuştur."[148] Başka bir ifadeyle, yeni bireyciliği Apollocu erkeksilik ve Apollocu yüceltme ile özdeştir. Ama psikanalitik Oedipus öncesi anne teorisi geliştirilmediği sürece, ve psikanaliz bu kavramı Bachofen'in Ulu Anne dini keşfini sömürsünler diye Jungcuların eline bıraktığı sürece,[149] tarihteki bu dönüm noktası psikolojik bakımdan karanlıkta kalacaktır.

Hangi mekanizmalar söz konusu olursa olsun, nevroz tarihi (tarihin nevrozu) uzun erimde, insan egosunun suçluluk sorunuyla başetme kapasitesine göre ölçülen belirgin bir güçlenmesi sonucu doğurur.[150] Veren insan suçundan onu paylaşarak kurtulmaya çabalar. Alan insan kendi suçunun yükünü sırtlayacak kadar kuvvetlidir. Hıristiyan insan, borcun ancak Tanrı'nın ödeyebileceği kadar büyük olduğunu kabul edecek kadar güçlüdür. Modern seküler Faustçu insan ise ebedi bir lanetlenmişlik içinde yaşayacak kadar güçlüdür.

G. YÜCE ŞEHİR

Ana-baba karmaşası dramı için sannenin totemik gruptan sihirli nesneye taşınması yüceltmeye kapıyı açar. Arkaik insan için,

en önemli savunma mekanizması yapıp-bozma (kefaret) iken, uygar insan için yüceltmedir. Yüceltmenin ana özelliği yeni nesnelere yöneltmek suretiyle cinsel enerjinin cinsel olmaktan çıkarılmasıdır. Ama, daha önce gördüğümüz gibi, cinsellikten arındırma bedenden arındırma demektir. Yeni nesneler insan bedeninin ikameleri olmalıdır ve insan bedeninin şeylere yansıtılması olmaksızın yüceltme imkansızdır; insanın insanlıktan çıkarılması onun kendi bedenine yabancılaşmasıdır. Böylelikle insan bir ruh kazanır (yüceltmenin yüksek maneviyatı) ancak bu ruh şeylerde yerleşiktir. Para "dünyanın ruhudur". Ve altın, hem bedenin ölümü hem de artık bedenin hayatı olmayan bir "yüksek" hayat arayışı olarak, yüceltme için uygun simgedir. Spengler'in belirttiği gibi:[151]

> Altın bir renk değildir; renkler... doğaldır. Ancak, pratik olarak doğal koşullarda asla raslanmayan, metalik ışıltı dünyevi değildir... Işıldayan altın hayatın ve bedenin temel varlıklarını sahneden uzaklaştırır... Ve böylelikle sahneye hakim olan altın, Batılı Kilise ikonografisinde, bariz bir dogmatik öneme sahiptir. O ilahi tinin mevcudiyeti ve etkinliğinin doğrudan bir ilanıdır.

Para yeni birikim karmaşasının orta yerinde durmaktadır; paranın faiz getirme kapasitesi onun enerjisidir; bedeni uygar insanın asli kurumu olan şehirdir. Arkeologlar, ilk şehirlerin kuruluşlarına damgasını vuran eski hayat tarzından tam bir kopuşa işaret ederler. Heichelheim, faiz-getiren sermaye kurumunun bu bölük pörçük örgütlenmedeki anahtar rolünü göstermiş ve bu yeni ekonomik kurumun kaynağını dinsel değerlerin başka bir alana taşınmasında aramıştır.[152] Bir Mezopotamya arkeolojik alanında kentsel katmana ulaştığımızda, Gordon Childe'ın belirttiği gibi, "Yeşil bir köyde değil, bir tapınak şehrinin meydanında bulursunuz kendinizi."[153]

O halde, nedir şehir? Bir şehir kadınsı bağımlılık ve doğa ilkeleri karşısında isyanın yeni erkeksi saldırgan psikolojisidir. Frankfort ilk şehirler hakkında şunları yazar: "Tarih-öncesi köylünün mütevazı hayatı doğal çevreye oldukça uygundu, ama şehir sorunlu bir kurumdur, doğal düzeni korumak yerine onunla ça-

tışma halindedir."[154] Ortega y Gasset, klasik polis konusunda şöyle yazar: "Greko-Romen kendisini kırlardan, Doğadan ayırmaya karar verir" ve "yeni tür uzamını" belirginleştirmek için duvarlar örer.[155] Spengler'e göre, büyük şehir "siluetinin hatlarıyla Doğaya terstir, Doğayı tümden inkar eder"ken, "dev megalopolis, dünya-şehrinin... kendinden başka derdi yoktur ve kırsal görüntüyü ortadan kaldırmaya koyulmuştur."[156]

Her zaman kutsal bir uzam olan şehrin yeni uzamında, insan ilk defa bütünüyle gereksiz ve bütünüyle kutsal yeni bir hayatı başarıyla kurmuştur. Bir şehir, tanımı gereği, birincil gıda üretiminden kopuktur ve bundan dolayı, tanımı gereği, gereksizdir; bütün ekonomisi ekonomik artığa dayanır. "Ekonomik anlamda şehir nedir?" diye soran Sombart, "Bir şehir hayatta kalmak için kendilerinin olmayan tarımsal emek ürünlerine bağlı olan insanların bir yerleşim alanıdır" yanıtını verir[157] ve Adam Smith'den onayladığı bir alıntı yapar: "Bir şehrin yaşamasını sağlayan şey yalnızca kırsal kesimin artık üretimidir, bundan dolayı şehir ancak bu artık üretimin artmasıyla büyüyebilir." Ama artık sektörü her zaman kutsal sektörüdür. Dolayısıyla, ilk şehir bir "tapınak şehir"dir ve bütün ekonomisi kutsal amaçlara, "ilahi bir haneye" adanmıştır.[158] Tunnard'ın cümlesinde modern sekülerleşme çehresi ardında gizlenmiş doğruyu görebiliriz: "En erken zamandan beri, şehir insanlar için öylesine çekici ve etkileyicidir ki, insan ona simgesel bir anlam vermiş, onu tanrılaştırmıştır."[159]

Ekonomik artığın kutsal amaçlara adanması hiç de yeni birşey değildir. Yeni olan şey kutsalın alanında yüceltmenin öne çıkmasıdır. "Gel bir şehir ve bir kule kuralım, tepesi göğe ersin."[160] Buradan kentsel bilincin Apollocu niteliğine geldik: "Akıl, *Geist*, *esprit* anlağın özel kentsel biçimidir" diye yazar Spengler. "Sersemletici dünyalarında bizatihi yurttaşın insanlığını içeolan ve kendisi gibi, göz ve akıldan ibaret bu taş çehreler -nasıl da farklı bir dilde konuşurlar; dilleri kırsal kesimin kelimeleri uzatan köylü konuşmasından ne kadar farklıdır!"[161]

Gelgelelim, yüceltmenin özü gereksiz-kutsalı anıtsal, kalıcı biçimlerde şeyleştirmedir. Bundan dolayı, paranın en sonunda en sağlam değerli metallerde karar kılması şehirde meydana gelir. Gordon Childe'ın teorisinde, şehir metalurjiyi önvarsayar; ama ön-

gördüğü metalurji "doğa üzerinde rasyonel hakimiyetin" hizmetinde, hatta savaşın hizmetinde bir metalurji değil, aşikar (ve kutsal) fazlanın hizmetinde bir metalurjidir. Stuart Piggott'un belirttiği gibi, "Merkez ve Güney Amerika'da, taş kullanan topluluklar altın süslemeler dışında metalurjiyle herhangi bir ilişkileri olmaksızın önemli sayılabilecek kentsel gelişmeler yaratmışlardır."[162] Şehir biriktirilmiş yüceltmenin, aynı anlamda, biriktirilmiş suçluluğun toplandığı mekandır. İlk şehirlere hakim olan tapınak binaları biriktirilmiş suç ve kefaretin anıtlarıdır. Artık kişilerin totemik birlikleri olmayan, kefaret ödeme süreci maddileşmiş ve birçok öteki şeyler yanında yığınla taş ve altına dönüşmüştür. Bundan dolayı, kendi başına bir şehir, para gibi, billurlaşmış suçtur. Frank Lloyd Wright, "Büyük bir şehrin planına bakmak tıpkı fibröz bir tümörün detaylarına bakmak gibidir" diye yazar.[163] Ama suç zamandır: "Şehirde, zaman görünür hale gelir" diye yazar Mumford.[164] Para olarak ya da şehir olarak, anıtsal biçimde, her bir kuşak atalarının çileci başarılarını miras alır; Joan Robinson'ın altın fonu için söylediği gibi,[165] "tarihin verdiği bir armağan" olarak değil, anıtların daha fazla biriktirilmesi ile ödenebilecek bir borç olarak. Şehir yoluyla, babaların günahları çocuklarının kapısını çalar; her şehrin bir tarihi ve bir faiz oranı vardır.

H. ÖLÜMSÜZLÜK

Her şehir ebedi bir şehirdir: Uygarlaşmış para ilelebet vardır. Eski Babil'de Yaratılış mitinin yıllık yeniden-canlandırılmasını anlatırken, Eliade ilk şehirlerin hâlâ arkaik zamanda devindiğine inanır gibidir; gelgelelim onları, kendi tanımına göre, arkaik zamanla bağdaşmayan bir nosyon olan "tarih"i ilk kuranlar olarak kabul eder.[166] Ama aynı dün, bugün ve ilelebet zamana dayanmalı, zamanı dönemsel olarak ortadan kaldırmak ve dönemsel olarak ilkel bolluğa dönüşle aynı değildir. Eski Yakın Doğu şehri henüz İbrani-Hıristiyan şehrinin söylediği gibi, son günlerinin ilk günlerinden daha büyük olacağını söyleyemese bile, bu yönde belirleyici adımı atmıştır. Dayanır; zaman ve şehir biriktirir. Ama dayanmak ölümü zaptetmektir. Uygarlık ölümü altetmek için yü-

rütülen bir çabadır; ve böylelikle Freud'un cehenneminin en dibine, ölüm içgüdüsüne geliriz.

Ölüm içgüdüsü insan nevrozunun çekirdeğidir. İnsan yavrusunun anneden ayrılmayı kabul etmekte yetersiz kalmasıyla başlar; ki bu bütün organizmaları bireysel yaşamaya mahkum eden ve aynı zamanda bütün canlı organizmaları ölüme götüren ayrılıktır.[167] Böylelikle, insan türünün ölüm karşısındaki, dolayısıyla hayat karşısında acizliği psikanalizin doğum travması dediği şeyin yaşandığı doğumla başlar. Böylece, Platoncu ölümsüzlük argümanı gerçekte doğmuş olmayı bile inkara varır.[168] İnsanlık ölemeyen hayvan türüdür. İnsan hayvandaki bu tayin edici tutum insan biyolojisinden gelir; fiziksel antropologların söylediğine göre, insan bedeninin ayırt edici özelliği olan cenin haline gelişten kaynaklanır;[169] bu uzun süreli bebeklik dönemi biyolojisinden kaynaklanır; bu uzun süreli bebekliğin toplumsal karşılığı, insan ailesinden kaynaklanır.

Ölüm karşısındaki bu acizlik, ironik ama kaçınılmaz olarak, insanları bütün normal hayvanlar için aynı zamanda ölmek de olan, yaşamayı gerçekleştirmekten uzaklaştırır; sonuç hayatın inkarıdır (bastırma). Ölümü kabullenmekteki acizlik ölüm içgüdüsünü ayırt edici bir biçimde insani ve ayırt edici bir biçimde marazi biçime dönüştürür. İnsan hayatının ölüm karşısında savaşa çevrilmesi, aynı kaçınılmaz ironi yüzünden, ölümün hayat üzerindeki hakimiyetiyle sonuçlanır. Ölüme karşı verilen savaş gelecekle ve geçmişle uğraşma biçimini alır ve şimdiki zaman, hayat zamanı kayıptır; Whitehead'in söylediği gibi, "şimdi, sonsuzluk demek olan, zamanın bütün halleri, ileri ve geri, tüm varoluş toplamını kendinde barındırır."[170] Ve insanoğlu her zaman şimdide olan yaşama -ve- ölme hakikatinden kaçma noktasına, geçmiş fantezisinin canlandırılması ve nihai anlamda yaşamın geldiği rahime kadar, geçmiş fantezisine gerileyerek ulaşır. Ve yine ölümü kabul etmede acze düşmek etkin ölüm isteminin maraziliğiyle sonuçlanır. Böylelikle, insanın marazi ölüm içgüdüsü, en derin düzeyde, insanın zaman duyusunun gerisinde yatar.

Ölümle savaş halindeki insanın hayata karşı bu tutumu, bebeklikte doğan ama bütün insan tarihine enerjisini veren, kendisinin babası olma isteği şeklindeki fanteziyle özetlenir.[171] Hayat

ve hayattan zevk almak bu tutkuya feda edilmiştir. Bu arkaik armağan verme ekonomisinin arkasındaki ve uygar birikim ekonomisinin arkasındaki itici güçtür. Arkaik ya da uygar, ekonomiler nihai anlamda hayatı hayat-içinde-ölüm haline getiren ölümden kaçış tarafından yönlendirilirler. Aslında, Ruskin'in de gördüğü gibi, zevk veren çabadan ayrı olarak çalışmayı bir tek ölümle savaşmakta harcanan çaba olarak tanımlayabiliriz:[172]

> Emeği insanın hayatının bir zıddı ile kavgası olarak zaten tanımlamıştım... Bu sık sık çabanın kendisiyle ya da gücün uygulanması (*opera*) ile karıştırılmıştır; ama sadece bir eğlence ya da zevk alma biçimi olan çabalar vardır. İnsan bedeninin en güzel eylemleri ve insan aklının en yüce sonuçları hiç emek harcanmayan - yok, eğlence olsun diye harcanan- çabanın sonuçları ve koşullarıdır. Ama emek çaba sarfederken *acı çekmeyi* gerektirir. Olumsuz miktardır o. Kısaca, "uğruna öleceğimiz emeklerimizin miktarıdır" o.

Arkaik insan ölü atalarının hayatlarını yaşayarak ölümü fetheder. Eliade'ın çarpıcı bir biçimde gösterdiği gibi,[173] dünyevi (fiili) yaşam atalardan kalan ilkörneklerin özümlenmesi ile içiçe geçmiştir: Şimdi yaptığımız şey yalnızca onların o zaman yaptıklarının bir tekrarıdır. Bu ebedi dönüş yapısıdır. Bundan dolayı, arkaik toplumun gerçek bir tarihi yoktur; ve arkaik toplumda bireysellik yoktur. Tarih yoktur çünkü bireysellik yoktur; bireysellik atalardan kalan ilkörneklerin terkedilmesi ve böylelikle tarihin yapılması ile öne çıkmıştır. Ölümsüzlüğe -kendinin babası olma isteğine- nesillerin ondan türediği ve ona döndüğü atalara ait ruhlar alemine özümsenerek ulaşılır. Yine ebedi dönüş yapısı karşımıza çıkıyor. Murnginsler arasında, "klan ideolojisinin tamamındaki en birleştirici kavram içinde klan hayatının manevi birliği yatan kutsal yalak kavramıdır. O klan dayanışmasının temel simgesidir. Tüm ebedi nitelikler ondan gelir, ve yaşanmaları ve klan üyeleri tarafından kullanılmalarıyla yine ona dönerler."[174]

Uygar insan bireysellik iddiasında bulunur ve tarih yapar. Ama iddia ettiği bireysellik hayat-olumlayan ya da hayattan zevk alan değil, (Faustçu) hoşnutsuz ve suçlunun hayat-yoksayan (çileci) bi-

reyselliğidir. Uygar bireysellik, Nietzsche'nin imgesinde, kendini değil, çocuklar, mirasçılar ister, bir mülk ister.[175] Hayat ölüm karşısında bir savaş olarak kalır -uygar insan, arkaik insandan daha çok olmamak üzere, ölebilecek kadar güçlü değildir- ve ölüm zamana kafa tutan anıtların biriktirilmesi ile altedilir. Bu altın ve taş birikimleri ölümsüz ruhun keşfini mümkün kılar. En kapsamlı ekonomik davranış değerlendirmesinde, Keynes "ölümsüzlük vaadini dinlerimizin baş köşesine ve özüne yerleştirmek için elinden geleni yapan ırkın aynı zamanda bileşik faiz ilkesi için de en fazla şey yapan ırk olması belki de tesadüf değildir" diye yazmaktadır.[176]

Uygar insanın tutkusu ilk modern bireylerin yaratımı olan piramitlerde ortaya serilmiştir.[177] Piramitlerde hem ölümsüzlük umudu hem de bileşik faizin meyvası yatar. Heichelheim'ın gösterdiği gibi, sonunu yaşadığımız Maden Devri, Bronz Çağı'nın yaratımlarını (şehirler, metaller, para ve yazı) demokratikleştirmiş ve kralların uğraşlarını (para ve ölümsüzlük) sıradan yurttaşlara açmıştır.[178] Ancak kaçınılmaz ironi dengeyi ölümden yana yeniden kurar. Hayatta somut yaşananların bu ölümsüz ve ölü şeyler haline gelmeleri koşuluyla ölüm altedilir; para insandır; bir mülkün ya da bir şirketin ölümsüzlüğü dayanıklı tek şey olan ölü şeyler olmalarında yatar. Bastırılanın yavaşça geri dönmesi yasası uyarınca, tarihin son aşaması, Luther'in söylediği gibi, hayat üzerinde ölümün hakimiyetidir; polisin son aşaması, Mumford'ın söylediği gibi, Nekropolistir. Spengler, son dönemin şehrinde "ölüme doğru metafiziksel bir dönüş" görmüştür. Mumford şöyle yazmıştı:[179]

> Metropolis *olumsuz canlılık* biçimlerine göre sıraya dizilirler. Bu çevre koşullarında niteliği kaybolmuş doğa ve insan doğası tahripkar biçimlerde geri gelirler... Bu örselenmiş haliyle, yaşama dürtüsü sağlıklı kişilikleri terkeder, yerini ölüm güdüsü alır... Artık Sigmund Freud'un insan faaliyeti yerinde bir ölüm arzusunun yatmakta olduğunu bulmuş olmasının bir anlamı kaldı mı?

Uygarlaşmış ekonomik faaliyet bu ölüme kafa tutar ve ölümcül yapıyı alır çünkü ekonomik faaliyet yüceltme biçimine bü-

rünmüş fiziksel enerjiyle ayakta durmaktadır. Yalnızca para peşinde olmak değil, bütün uygar yüceltmeler bu yapıya sahiptir. Böylelikle, ilk kasidelerinde Horace şiir yazmayı temel olarak kendini feda etme ve içgüdüsel feragat demek olan, bütün meslekler gibi (tüccar, asker, atlet vs.) bir meslek dalı olarak görmüştür; eğer başarı "başının yıldızlara değmesini" sağlayacaksa herşeye değer. Ve üçüncü kitabının sonunda kendi başarısını kutlar: "Bronzdan daha sağlam, piramitlerin muhteşem birikimlerinden daha azametli bir anıtı ellerimle yaptım. Ne aşındıran rüzgar ne de tepesinde patlayan rüzgar, ne ardı ardına gelen yıllar ne de zamanın uçar gibi geçmesi ona zarar veremez. Herşeyimle ölmeyeceğim artık."[180] Herşeyimle ölmeyeceğim artık - yaşamamış, hayatı ölümü zaptetmekte harcanmış, hayatı bu ölümsüz sayfalara geçmiş insanın umudu.

I. İNSAN BEDENİ

Şimdi artık psikanalitik para teorisinin sinir merkezi -para karmaşası ile insan bedeni arasındaki ilişki- üzerinde durabilecek bir konumdayız.

Ferenczi, "Paraya İlginin Ontogenesisi" adlı meşhur bir makalesinde, parayı bebeklikteki dışkıyla oynama dürtüsünden türetmiştir. Ve para, bu oyun dürtüsü üzerine, ayağa dikilme ile bağlantılı olan dışkıdan feragatın darbesiyle yüceltilir. Ferenczi'ye göre, para "ne söylenirse söylensin, parlatılan, suyu alınmış kokusuz pislikten başka birşey olmayan" bir son ürün, "*Pecunia non olet*"tir.[181] Bir önceki bölümde tartıştığımız gibi, bedenden uzaklaşmamız nedeniyle, şimdi o aşamaya gelmedik daha. Biz şimdi paranın anal erotizmden türediğine dair merkezi önermeyle ilgiliyiz. Bu önermenin arkasında "Karakter ve Anal Erotizm" (1908) adlı makalesiyle Freud'un otoritesi yatmaktadır;[182] Ferenczi'nin yaptığı ise fiilen Freud'un makalesindeki merkezi fikri tahmin etmek olmuştur. Ve ortodoks psikanaliz büyük oranda bu anal karmaşa yorumunun arkasında durmuştur.

---

* Lat.: Para koku salmaz. (ç.n.)

Gelgelelim bu yorum hem yetersiz hem de yanıltıcı olduğundan reddedilmesi gereken bir yorumdur. Parayı anal erotizmden türetmek onu (kısmen) oyun içgüdüsünden türetmektir. Bu da para karmaşasının bir oyun öğesi taşıdığı anlamına gelir; yani, Ferenczi'nin koyduğu gibi, gerçeklik-ilkesine hizmet etmenin yanı sıra, haz-ilkesine de hizmet eder. Bir önceki bölümde, oyun kavramında ister arkaik ister uygar olsun, para karmaşasının, Veblen'in "sahip olma oyunu" dediği, yakın dönemde *Oyun Teorisi ve Ekonomik Davranış*'ta matematik biçiminde kavranmaya çalışılan bir öğe içerdiğini kabul etmiştik.[183] Ama bütün yaptığımız araştırmaların gösterdiği gibi, para karmaşası yüceltilmiş oyundan çok daha öte birşeydir.

Öncelikle, para karmaşası bedende sadece anal bölge ile değil, daha başka bölgelerle de ilişkilidir. Dışkının gıda halini almasıyla, oral bölge işin içine girer; para yavruladığından, genital bölge söz konusudur. Başka bir ifadeyle, anal erotizm yalıtılamaz ve para karmaşası bütün cinsel örgütlenmeler ve onların kendi aralarındaki ilişkilerle, yani bütün insan bedeni sorunuyla, ilgilidir. Psikanalitik literatür açısından, uygun kalkış noktası Freud'un 1908'deki makalesi değil, 1916'daki "Anal Erotizme Özel Başvuruyla İçgüdülerin Dönüşümü Üzerine" makalesidir.[184] Bu makalede Freud, ona göre, anal erotizm eğilimini ateşleyen bilinçdışı fantezilerin sağladığı, karmaşık bir dizi simgesel eşitlik kurmuştur. Freud dışkıyı "şey"le (*Lumpf*), "armağan"la, "çocuk"la, "penis"le ilişkilendirir ve ayrım yapar. Bizim tüm makalemiz boyunca söylediğimiz, para karmaşasının dışkıdan değil de dışkıya ilişkin fantezilerden türediğidir. İnsan psişesindeki patojenik malzemenin fantezilerden ibaret olduğu yolundaki önceki argümanımız hâlâ geçerlidir. Ve aynı şekilde anal karakteri tuvalet terbiyesinden türeten kaba psikanaliz çürütülmüştür.

Freud'un açığa çıkardığı dışkısal fanteziler öz olarak dışkıya başka diğer bedensel işlevlerin değerini atfetmekten ibarettir. Ferenczi, geç dönemde kaleme aldığı ve psikanalize en büyük katkısı olarak görebileceğimiz makalede, insan bedeninin cinsel örgütlenmesinin, "erotizmlerin döllenmesi" adını verdiği bir süreçle, bir organın işlevi ve değerinin bir başkasına ikameci yerdeğiştirmesi ile kurulduğunu göstermiştir.[185] "Erotizmlerin döl-

lenmesi" insan bedenindeki Freud'un gösterdiği fantezideki simgesel eşitlemelere denk düşen şeydir. Bu "erotizmlerin döllenmesi" cinsel örgütlenmelerdir. Bedenin anal cinsel örgütlenmesi kendi başına, bedenin öteki parçalarının işlevi ve değerinin anal bölgeye kaymasının bir sonucu olarak, bedenin diğer parçalarıyla ilişkilidir. Yüceltme, önceki bir bölümde söylediğimiz gibi, dış dünyada çocuklukta kaybettiğimiz bedeni aramaktır; ama kayıp beden aynı zamanda, kendinin babası olma (ve bu yüzden de, örneğin, dışkıya "penis" ya da "çocuk" değeri atfetme) fantezisinin neden olduğu karışıklıkla sersemlemiş bir bedendir. Böylelikle, şayet para karmaşası bir anal karmaşadan türüyorsa, anal karmaşa, Whiteheadcı terminolojiyi kullanırsak, belli bir bölgede, insan bedenindeki düzensizlik toplamının kavrayıcı bir birleşmesidir -öteki bölgelerle (oral, genital) ilişkileri içsel ilişki olan bir kavrayıcı birleşmedir.

Ve ikinci olarak, anal karmaşa, Ferenczi'nin para konusundaki makalesinde formüle edildiği gibi, Oedipus karmaşası ve kastrasyon karmaşasına, daha az teknik bir ifadeyle, bütün suçluluk sorununa başvurmadan açıklanamaz. Para konusundaki makalemizde, suçluluk kavramı merkezi bir yer tutar; ve Freud'un anal karmaşa üzerine ikinci makalesinde, kastrasyon karmaşasına başvurması kadar, dışkıyı "çocuk" ve "penis" ile eşitlemesi de ancak Oedipus boyutları diyebileceğimiz şeyi anal karmaşaya katmıştır. Toplumsal türevleriyle birlikte anal karmaşa gerçekte kendine has bir anal-ve-Oedipal karmaşadır.[186] Psikanalitik literatürde, Oedipal faktöre ancak Roheim'in ilkel para makalesinde ve Harnik'in zaman üzerine makalesinde yeterli ağırlık verilmiştir.[187] Roheim ve Harnik Freud'un ikinci makalesini uygun hareket noktası seçmişler ve ilerlemişlerdir; gelgelelim, çalışmalarına doğru yönde atılmış ürkek adımlar diyebiliriz ancak.

Burada, psikanalitik cephedeki zorluk, daha önce tartıştığımız, "Oedipus-öncesi" anne teorisindeki gerilik ve karışıklıktan gelir. Psikanalitik anal aşama bir Oedipus-öncesi aşamadır, ama tehditkar babanın ortaya çıkışına dair klasik teori ile birlikte gelen kara bulutlara karışmış bir erotik fenomen olarak yorumlanmamalıdır. Şayet anneyle olan içkin ikideğerli ilişki tarafından değil de tehditkar babaya bir tepki olarak yorumlanırsa,

suçluluk sorunu yanlış yorumlanmış olur; aynı şekilde, kastrasyon karmaşası ve insan soyunun genitale ve erkeksiliğe bağladığı simgesel anlamın yükü, daha önce gördüğümüz gibi, çocuğun "Oedipus-öncesi" anneyle ilişkisinde gelişir.[188]

Üçüncüsü, ki bu ortodoks psikanalitik yorumdaki en önemli hatadır, bebeksi anal karmaşa ve onun toplumsal türevi para karmaşası asıl olarak Eros'un tezahürü değil, anal erotizm değil, ölüm içgüdüsünün bir tezahürüdür. (Burada yine, sorunun çoğu somut zorluklarına takılarak, açıklamaktan çok karışıklığa neden olsalar da Roheim ve Harnik hariç tutulmalıdır.) Elbette insan bedeninde her zaman Eros vardır; ve Freud'un tekrar tekrar belirttiği gibi, ölüm içgüdüsü kendisini ancak Eros'la incelikli bir biçimde kaynaşarak açığa vurabilir. Bebeksi anallikte, ve para karmaşasında bir oyun öğesi vardır; ama bizim bütün amacımız karmaşanın asıl mimarlarının suçluluk, kendinin babası olma yönündeki saldırgan fantezi ve ölüm bunaltısı ya da ayrılık bunaltısı olduğunu göstermektir.

Suçluluk, saldırganlık, bunaltı egoyla, insan doğasının zihinsel tarafı ile ilişkilidir. İnsan doğasının beden tarafında bunlara denk düşen şey, bebeksi bunaltının bedensel kalıntısı, insan bedeninin cinsel örgütlenmeleri, insan bedeninin bütün cinsel örgütlenmeleridir (oral, anal ve genital). Onlar da ölüm içgüdüsünün yaratımları olarak kabul edilmelidirler. Bu noktada, tayin edici bir teorik hamle şaheseri *Thalassa* ile Ferenczi'den gelmiştir; bu eserde, Ferenczi cinsel örgütlenmelerin "erotizmlerin döllenmesi" dediği işlevsel çarpılmalar tarafından kurulduğunu ortaya atmakla kalmamış, aynı zamanda onları kuran gücün "thalassal (yani, umman büyüklüğünde) geri-dönmeci eğilim" dediği şey olduğunu da -rahime geri dönme arzusu, hayatın bireyselliğini kabul etmekteki acizlik, marazi ölüm içgüdüsü- ileri sürdü.[189]

Buradan çıkan sonuç, insan bedeni cinsel örgütlenmeyi barındırdığı sürece, hem genital-öncesi hem de genital, onu örgütsüz bırakan bebeksi travmaya ve marazi ölüm içgüdüsüne tabidir (saplanmıştır). Ve insan bedeni bebeksi yapısına saplanıp kaldıkça, insan zihninin psişik yanı da, karakter yapıları biçiminde egonun bilinçdışı sektöründe barındırılan ve yüceltmeler biçiminde dış dünyaya yansıtılan, bebeklik fantezilerine saplanıp

kalır. Hiç ayrılmadan Ferenczi'nin izindeyiz: "Karakter-işaretleri, adeta, gizli psikozlardır."[190] Ama yine bedenle zihnin birliğini vurgulamamız gerekecek. "Karakter" dediğimiz şey aslında bedenin örgütsüzleştirilmesi ya da yanlış işlevler üstlenmesidir. Ferenczi'ye göre, karakter oluşumu cinsel örgütlenmeleri kuran erotizmlerin döllenmesinin "psişik üstyapısı ve psişik sureti", organların işlevsel çarpıklıklarıdır.[191]) Wilhelm Reich (hangisi olursa olsun bir kaynaktan gelecek akıl dolu sözlere kulaklarımızı tıkayacak konumda değiliz), insan bedeninin kendisini erotik taşma, nevrotik olmayan canlı türlerinin sergilediği hayatın coşması yönündeki doğal eğilimden kurtarmasına yarayan kas tutulmalarını betimlemek için "karakter-zırhı" terimini önermiştir.[192] Ferenczi ile karşılaştırırsak, "Karakter, psikanalistin bakış açısından, bir çeşit anormallik, tikel bir tepki yolunun bir tür mekanize hale gelmesidir".[193] İnsan bedeninin bir etkinliği olarak görülen yüceltme, Freud'un belirttiği gibi, Ferenczi'nin varsaydığı aşağıya dönük bir orijinal yer değiştirmeyle, anal ve genital bölgelerde yoğunlaşan patojenik libidonun yukarıya dönük olarak öteki organlara (öncelikle el ve göz) bir yerdeğiştirmesi, yapısal bakımdan bir histeridir.[194]

Şayet bastırmaya maruz kalmamış bir insan tahayyül edebilirsek -yaşayabilecek kadar güçlü ve bundan dolayı ölebilecek kadar güçlü ve bundan dolayı hiçbir insanın o zamana kadar olamadığını olan, yani bir birey olan bir insanı - suçluluğu ve bunaltıyı alteden böylesi bir insanda para karmaşası olamaz. Ama aynı zamanda böyle bir insan bütün cinsel örgütlenmelerden özgür bir bedene, bilinçdışı oral, anal ve anne rahmine dönme üzerine genital fantezilerden özgür bir bedene sahip olacaktır. Böylesi bir insan Freud'un uygarlığın başına bela olduğunu gösterdiği karabasanlardan özgür olacaktır; ama bu fantezilerden özgür olma aynı zamanda Freud'un acımasızca ortaya serdiği insan bedenindeki düzensizliklerden de özgür olma anlamına gelecektir. Böylesi bir insan yeryüzünde, Luther'in belirttiği gibi, ölüm ve pislikten özgür biçimde, Hıristiyanlığın mistik umudu, bedenin dirilişi ile gerçeklik kazanacaktır. Pislikten özgür olma libidoyu dışkısal işlevde yoğunlaştıran ve insani bir Yahoo yapan bebeksi fantezilerden özgür olmayı getirecektir. Ölümden özgür

olmak, Luther'in Şeytan'ın hakimiyeti olarak kavradığı hayat-içinde-ölümün hakimiyetinden özgür olmayı getirecektir; ama ölümden özgür oluş yaşama-ve-ölme gücü de verecektir. "Mükemmelliğe erişen herşey olgundur, ölmek ister."[195]

Böylesi değişime uğramış bir bedenle, insan ruhu huzura erebilir ve insan egosu bir kere daha öncelikle olması gereken şey, bedenle hayat olan beden arasındaki iletişimi duyan, bir beden egosu ve bir bedenin yüzeyi haline gelir. Ancak ego ile bedenin bu nihai yeniden birleşmelerine giden yol insan egosunun çözülmesi değil güçlenmesi demektir. İnsan egosu ölebilecek kadar güçlü hale gelecektir; ve suçluluğu bir kenara bırakabilecek kadar güçlü. Arkaik bilinç suçluluğun getirdiği yükü kabul edecek kadar güçlüydü; Hıristiyan bilinç suçun ancak Tanrı'nın ödeyebileceği kadar ağır olduğunu kabul edebilecek kadar güçlüydü; modern seküler Faustçu insan kurtulamayacağı bir lanetlenmişlik ile yaşayacak kadar güçlüdür; tam psikanalitik bilinç onu bebeksi fanteziden türeterek borcu iptal edecek kadar güçlüdür.

K. DIŞKI

Bütün insan bedeni sorunu, bütün ölme ve yaşama sorunu gibi, yüceltme ile ilgilidir; bununla birlikte, psikanaliz hiçbir şeye kulak asmaksızın yüceltme ile anallik arasında özel bir ilişkinin varlığında ısrar etmektedir. Psikanalitik öğreti insan gururuna - yüceliğimiz dışında gurur duyduğumuz şeye- karşı acımasız bir saldırıdır ve eğer psikanaliz eşzamanlı olarak daha iyi şeylere dair bir umut vermezse tahammül edilemez ve faydasız bir saldırı olacaktır. Daha iyi bir yolun olduğunu savunmuştuk; tek başına bu umut psikanalitik teorinin yenilir yutulur olmayan kırıntılarını keşfetme imkanı verir.

Psikanalitik paradoksun iddia ettiği şey, sahip olunan ve biriktirilen "şeyler"in, mülk ve mülkün evrensel yoğun tortusu paranın asli doğaları bakımından dışkısal olduklarıdır. Psikanaliz yalnızca para karmaşasının kökenine göre değil aynı zamanda onun nihai geçerliliğine göre de bir tutum almalıdır. Kaba psikanalitik yorum kendini mülkiyet kategorisinin dışkısal ürünün

bebeksi manipülasyonundan kaynaklandığı argümanıyla sınırlar. Ama asıl önemli olan mülkiyetin dışkısal olduğu ve yüreklerimizin derininde, bilinçdışında, dışkısal olarak bilindiğidir. Şakalar ve folklör ve şiirsel metafor, deliliğin verdiği bilgelik bu gizli gerçeği anlatır. Deliliğin bilgeliği çocukluğun bilgeliğidir. Çocuğun bilinçli olarak, yetişkinin de bilinçdışı olarak bildiği şey, bedenden başka birşey olmadığımızdır. Bastırılmış ve yüceltilmiş yetişkin bunu bilinçli olarak ne kadar inkar ederse etsin, hayatın bedenin hayatı olduğu ve ancak hayatın değerleri yarattığı, bütün değerlerin bedensel değerler olduğu gerçeği olduğu gibi kalır. Bundan dolayı, paranın dışkıda özümlenmesi parayı değersiz kılmaz; aksine, bu dıştan gelen şeylerin insan bedeni için önem, ve dolayısıyla değer, kazanmasını sağlamasının yoludur. Eğer para dışkı değilse, değersiz olurdu.

Ama para neden özellikle dışkı olsun? Sahiplenme, psikanalize göre, anal bölgede yoğunlaşmış bedensel Eros'u tatmin eder. Ama libidonun anal bölgede yoğunlaşması kendinin babası olmaya dair bebeksi narsistik projeyle bağlantıyı yansıtır.[196] Kendinin babası olma projesi ve bu yüzden ölüm karşısında zafer kazanma, eğer ancak bedenin ürettiği şeyler aynı zamanda onu besliyorsa, bir yandan bedensel anlamını korurken diğer yandan da nesnelerle başarılabilir. Sahiplenilen nesneler, onların dışkı olduğu kadar gıda oldukları fantezisi tarafından canlandırılmadıkça, beden için değersizdirler. Freud'a göre, servet çok az mutluluk verir, çünkü para bebeksi bir arzu değildir;[197] para karmaşasını getiren bebeksi arzu narsistik bir biçimde kendine-yeterli ve kendini-üreten ölümsüz bir bedene duyulan arzudur. Bundan dolayı, ancak dışkının gıda olması halinde, para karmaşasını getiren bebeksi arzu yerine getirilebilecektir.

Ancak, gördüğümüz gibi, kendinin babası olma yönündeki narsistik proje, en derinde, aynı zamanda yaşama acizliği de demek olan ölümü kabul etme acizliğinin sonucudur. Genelde bütün yüceltme dediğimiz şey bedenin inkarını (yoksanmasını) öngerektirir. Bedenin inkarı, bedendeki hayatın sahip olduğumuz herşey olduğu gerçeğini değiştirmez ve değiştiremez, ve bilinçdışı bu gerçeğe sıkıca bağlıdır ve hiçbir zaman bedeni reddetmez; Freud'a göre, id'de yoksama eylemine denk düşen hiçbir

şey yoktur.[198] Bundan dolayı, egonun bedensel hayatı reddetmesinin toplam etkisi ancak bedensel Eros'un bedenin hayatını sağlama doğal görevinden beden için hayat-içinde-ölüm oluşturma doğal olmayan görevine saptırılması olabilir.

Böylelikle, bedenden kurtulma yönündeki marazi çabanın sonucu ancak bedenin ölümüne duyulan marazi ilgidir (erotik kateksis). Bedensel olduğu için, basit ve doğru bilinçdışı dilinde, Eros bedenin hayatından ancak dışkısal işleve saptırılarak çıkartılabilir. Bedenin gerçek hayatında (aynı zamanda id'in de hayatıdır), değer bedenden ancak değer bedenin bedensel olmayan, aynı zamanda bedenin ürettiği ölü madde olan ve bedenin hergünkü ölümünü içeren, dışkısına bağlandığında koparılabilir. Daha teknik terimlerle, yüceltilmiş anallik kastrasyon karmaşasını, Freud'a göre, cinsellikten uzaklaştıran ve penisi işlevsiz kılan bedenin tayin edici ölümünü önvarsayar.[199] Penisin ölümüyle, erotik ilginin merkezi ölü bedene, par excellence [en üst düzeyde], dışkıya aktarılır:[200]

> Çocuk istemeden penisi, onun gözünde bedenden ayrılabilir bir organı, olmayan insanların da olduğu bilgisine eriştiğinde, bununla vazgeçilmesi gerekli ilk bedensel özlü şey olan dışkı arasında şaşmaz bir benzerlik kurar.

Coleridge anal karmaşanın gerçek doğasını psikanalizden daha iyi görür:[201]

> Bebeklerdeki beden ile zihnin görünen özdeşliğine ve bedene verilen büyük önceliğe bakın; yeni yetmelikte ayrılık gelir çatar ve gençlikte denge mücadelesi başlar; ondan sonra artık beden ilk kez umursanmayan bir şey olur; sonra umursamazlıktan daha kötü olmamak üzere zihnin yarı şeffaflığı talep edilir; ve nihayet bedenin beden olarak sunduğu herşey neredeyse dışkısal bir doğaya kavuşurlar.

Swift'in diliyle, "bütün diğer Hayvanlarda doğal bir Temizlik Aşkı varmış gibi görünmekle birlikte, Çirkinlik ve Pislik yönündeki garip eğilimle birlikte" insanı bir Yahoo yapan şey, ironik olarak, bedeni yoksama ve onun üzerine çıkma eğilimidir.[202] Swift, yükseklerde süzülen yüceltme ruhunun nasıl "kendi uzun-

luğunda bir Daireye çevrilen düz bir çizgi gibi, Şeylerin en Dibindeki eriğin" yere düşmesi ile son bulacağı görüşüyle,[203] ironiyi Freud'dan daha iyi anlar. Yüceltmeye bağlı kalan Freud son tahlilde ayağa dikilmeyle bağlantılı gördüğü yüceltme eğilimi ile anal erotizm arasında nihai bir çatışma görmüştür. Ona göre, yüceltme hayatın yüksek bir biçiminin hayvanlıktan arta kalanlara karşı bir savunma yoludur.[204] Ama ironiye bakın ki, yüceltme marazi hayvanlığı (analliği) canlandırır ve hayatın daha yüksek biçimi, uygarlık, daha düşük bir hayat biçimini, Yahoo biçimini, açığa çıkarır. Bedenin üzerine çıkmak bedeni dışkıyla eşitlemektir.

Son tahlilde, dışkıya ilişkin kendine has insan ilgisi insanın kendine has ölüm ilgisidir. Freud, libidonun genitalden sadistik anal düzeye gerilemesinin içgüdülerin dağılması dediği şeyi, yaşam içgüdüsüyle ölüm içgüdüsü arasındaki dengenin ölüm içgüdüsünün kontrolü alacağı şekilde bozulmasını temsil ettiğini farketmişti.[205] Ve bütün insan yüceltmesinin bedendeki bir ölümü temsil ettiğinden, her türden insan yüceltmesi anal karmaşadan geçer; yoksamanın diyalektiği ve bastırılanın dönüşü yüzünden, bebeksi cinselliğin yoksanması kültür içinde geçen bütün hayatın anal bir nitelik kazanmasını sağlar. Bundan dolayı, analliği bütün sanat, bilim vs. arkasında bulma yönündeki aşırı psikanalitik iddialar, anlam veremedikleri ölüm içgüdüsüne göre formüle edilmedikçe ancak, meşrudurlar. Dışkı bedenin ölü hayatıdır ve insanlık yaşamaya karşı ölü bir hayatı tercih ettiği sürece, herşeyi ölü maddeye ve inorganik büyüklüğe indergeyerek, dışkıya yalnızca kendi bedeni değil aynı zamanda çevredeki nesneler dünyası olarak da bakacaktır. Kendi bedenlerimize, öteki insanlara ve evrene karşı o çok methettiğimiz "nesnelliğimiz", bütün o hesaplamacı "rasyonelliğimiz", psikanalitik bakış açısından, aşk ve nefret ikileminin bir karışımı, ancak dışkıya uygun bir tavır ve kendi bedenini ve hayatını kaybetmiş bir hayvanın dışkısına uygundur.

Yahoo insanın doğaya ilişkin görüşünü ne kadar zehirlediği, felsefi ve bilimsel "madde" kavramının, psikanalitik bakış açısından, köklü bir biçimde dışkısal tahayyüle bulaştığına bakarak ölçülebilir. J.O.Wisdom, Berkeley'in *Siris: Katranlı Suyun Er-*

demleriyle İlgili Araştırmalar ve Felsefi Düşüncelerin bir Zinciri'ni filozofların onu gömdükleri mahzenden çıkarmıştır; Berkeley'e göre, katranlı su, bir ilaç olarak, "güçlü ve güvenli bir açıcı"ya, metafizik olarak da bu aşağı dünyaya ilahi bir müdahaleyi temsil eden "hiçbir pislikle sıvanamıyacak ışığa" yakındır.[206] Wisdom, Berkeley'in felsefi tahayyülünde "madde"nin dışkısal nitelikte olduğunu gösterir; ama -Berkeley'in başarısını gözardı etmek için filozoflara bir bahane verdiği için- ne yazık ki, Berkeley'in felsefesinin geçerliliği ile ilgili en ufak bir imada bulunmayarak ve psikanalizin rolünü kökenlerin araştırılmasıyla sınırlayarak kendi yaptıklarının değerini düşürmüştür.[207]

Bizim psikanaliz yorumumuz kökenlerin geçerliliklerini böylesine yitirmesini kabul edemez; Wisdom, psikanalitik Swift eleştirmenleriyle aynı hataya düşüyor. Ondan önce olan şey birey olarak Berkeley'in anal karakteri değil, Batılı felsefe geleneğinin anal karakteri, ya da daha doğrusu, insanın anal karakteridir. Dışkısal insan bedeni görüşü; insanın yüceltme yetisi; evreni kozmik yüceltmenin büyük bir imbiği yapan, bu dünyadaki herşeyin "aşağı madde" niteliğine sahip olduğu görüşü; hepsi de Platon'a uzanırlar ve Whitehead'in söylediği gibi, bütün Batı felsefesi Platon'un bir dizi dipnotunu oluşturmaz mı?[208]

Sonuç olarak, psikanalitik bakış açısı materyalizm ile idealizm arasındaki geleneksel tartışmayı itibari değeriyle alamaz. Eğer bu tartışmada gerçek bir sorun varsa, o da yüceltmek için Tanrı fikrinin zorunlu olup olmadığı sorunudur; zira ne materyalistler ne de idealistler yüceltme sorununu sorgulamazlar. Psikanaliz, Emile Meyerson'un araştırmalar sonucu bulduğu, bilimsel "madde" kavramındaki çelişkilerin, Platon'da ya da Berkeley'in katranlı su felsefesinde aşikar olan, insanın anal rahatsızlıklarının dünya tablosuna bilinçdışı yansıtılmasını gösterip göstermediğini de merak etmez.[209]

Modern bilime içkin olan, dünyayı matematikleştirme tutkusu bir yüceltme tutkusudur. Matematik şehir hayatıyla yaşıttır, çünkü şehirde kültür yüceltme ilkesi tarafından örgütlenmiştir. Platon haklıydı: Tanrı geometrikleştirir ve matematik insan sevgisini duyu-üstü bir hayata çeviren can alıcı bir disiplindir. Bertrand Russel haklıdır: Matematik "zayıf doğamızla hiç ilişkisi olmayan,

soğuk ve haşin bir güzelliğe" sahiptir ve "insandan öte olma hissi verir."[210] Matematiksel düşüncenin anal karakterindeki psikanalitik paradoks sadece, bedensel-olmayan hayatı kurmak için bedenin hayatının oynadığı hangi rolün yoksama ile -Russell'ın ifadesiyle, "zayıf doğamızın" inkarıyla- olumlandığını tayin eder.

Yüceltme, yani ölüm içgüdüsü ve dışkı arasındaki bağlantı statik değil, insan tarihi demek olan nevrozun dinamiklerine tabidir. Kültür hayatın ve bedenin inkarıyla doğar ve bedendeki hayatı inkar etmenin imkansızlığı, bütün kültürleri hayat ve ölüm içgüdülerinin istikrarsız dağılımları yapan şeydir. Bundan bedendeki hayatın yeniden canlandırılmasının, bedendeki hayatın yeniden canlandırılmasının dinamik dengesizliği sona erdireceği anlamında, tarihin gizli amacı olduğu sonucu çıkar. Kültürel kalıplardaki tarihsel diziliş -nevroz tarihindeki aşamalar- görünüşte çelişkili iki eğilimin bir diyalektiğini sergilerler: Bir yanda, bedenin durmaksızın artan inkarı; öte yanda ise, bastırılanın yabancı bir biçimde yavaşça geri dönüşü.

Aslında bu görünüşte çelişkili eğilimler bir madalyonun iki yüzüdürler. Bedenin giderek artan inkarı, bir yoksama biçiminde, inkar edilen bedenin giderek artan bir olumlanmasıdır. Yüceltmeler, eşzamanlı olarak onu olumlayan, bedenin bu yoksanmalarıdır; ve yüceltmeler bu diyalektik güç gösterisini bastırılan bedenin şeylere yansıtılması gibi basit ve temel mekanizma ile yaratır. Bedenin hayatı şeylere ne kadar çok geçerse, bedende o kadar az hayat vardır ve aynı zamanda şeylerin artan birikimi bedenin kayıp hayatının giderek daha eksiksiz eklemlenmesini temsil eder. Dolayısıyla, artan yüceltme tarihin genel bir kuralıdır. Teknolojik ilerleme artan yüceltmeyi mümkün kılar; ve önceki bölümde tartıştığımız gibi, teknolojik ilerlemenin gizli amacı insan bedenin keşfedilmesi ve yeniden canlandırılmasıdır.[211]

Buradan, tarihsel ilerleme ya da üstün uygarlık dediğimiz şeyin yaşam içgüdüsü pahasına ölüm içgüdüsü alanında bir artış anlamına geldiği sonucu çıkar. Yüceltme bedenin harap olması ve bedenin hayatına ölü şeylerle el konulması demektir. Her yüceltmede bedenin bir ölümü vardır; ama bedensel Eros'un özgül doğasının ne kadar inkar edildiği konusunda net olmalıyız. Yüceltme bebeksi cinsel örgütlenmelere, özel olarak da anal ero-

tizme bağlı olan Eros'a saldırır. Ancak, görmüş olduğumuz gibi, anal erotizm kendine-yeterli ve kendini-üreten ölümsüzlük için duyulan narsistik arzuyu yerine getiren sihirli bir bedenin bebeksi fantezisiyle hayat bulmuştur.Yüceltme, bedeni reddederken, beden-sihrini reddeder ve gerçeklikte asla tatmin olmayacak olan fantezilerden ve bedensel içgüdülerin hedeflerinden feragat eder. Genelde, yüceltme gerçeklik-ilkesi için bir kazanç demektir. Öte yanda ise, yüceltme bilinçdışı olarak aynı bebeksi amaçlar için tatmin peşine düştüğü sürece ve para gibi şeylerin orijinal olarak bedenle bağlantılı olan sihirli güçler ve arzular tarafından canlandırılmış bir yüceltmenin sonucu oldukları sürece, yüceltme bebeksi narsizmin gerçek olmayan hedeflerini kalıcılaştırır. Bu yücelten egonun hâlâ ölümden kaçan ego olduğunu söylemekle birdir. Ama, aynı zamanda, şanslı bir ironiyle, nevrozun parçası olan iyileşme çabasının bir sonucu olarak, ölümden kaçış halindeki yücelten ego bedeni artan oranda harap ederek artan oranda ölme yetisi kazanır. Yüksek bir uygarlığın yaratımı olan, hayatın hayat-içinde-ölüme dönüştürülmesi insanoğlunu ölümü kabule hazırlar.

Bu teorik değerlendirmeler bizi anal karmaşanın tarihsel evrimini değerlendirebilecek bir konuma getiriyor. Yüceltme, önceden söylediğimiz gibi, uygar insana has savunma mekanizmasıdır, halbuki yapıp-bozma (kefaret) arkaik insana has savunma mekanizmasıdır. Arkaik insanın yücelttiği, analliği yücelttiği inkar edilemez. Arkaik para vardır ve yerli folklör bu paranın dışkısal çağrışımlarını gösterir; deniz kabuklarından para; örneğin, denizin dışkısıdır.[212] Gelgelelim, paranın gelişmesi, ve yüceltme, geri kalmıştır, çünkü kişiler yerine şeyler arası ilişkiler henüz suçluluğun ve ölümün üstesinden gelecek ağırlığa kavuşmamıştır. Arkaik insan için ekonomik artık suçluluğu paylaşmanın bir aracı olarak vardır ve sürer.

Daha teknik terimlerle, arkaik insan kastrasyon karmaşası, ensest tabusu ve penisin cinsellikten arındırılması yani, genital itkilerin içinde arkaik hayatın barındığı kanbağı sistemini ayakta tutan amaç-gözetmeyen libidoya dönüştürülmesi ile uğraşmaktadır. Geri düzey teknolojiye denk düşen, düşük düzey yüceltme, önceki tanımlarımız gereği, zayıf bir ego, kendi bedeninin genital-öncesi

itkileriyle (yoksama tarafından) henüz uzlaşmamış bir egodur. Ama genital öncesinin itkileri orada durmaktadır. Sonuç, genital öncesi itkiler, bebeksi narsizmin bütün fantastik arzuları, kendilerini yüceltilmemiş biçimlerde dışa vururlar, öyle ki, arkaik insan bebekliğin sihirli bedenini kaybetmemiştir.

Bundan dolayı, arkaik insan karakteristik olarak, analliğinin yüceltilmemiş olarak kalma derecesini gösteren ve aynı zamanda yüceltmenin bedensiz fantezilerinin türediği bedensel fantezileri gösteren, muazzam bir dışkısal sihir yapılanmasına sahiptir. Aslında, arkaik sihirli pislik geleneği kolayca ölmez ve yüksek uygarlıklarda da varlığını sürdürür: Gazeteler Nepal'in yeni monarkının taç giyme törenlerinde "bilge olması için Himalaya çamuruna, hızlı olması için at ahırı çamuruna ve güçlü olması için fil barınağı çamuruna bulandığını" yazmaktadır.[213] Himalayalar, sanırım, tanrıların barınağıdır.

Bu dışkısal sihir kalıntılarının gizemli doğuyla sınırlı olduğu sanılmasın. Onsekizinci yüzyıl Avrupasındaki *metaria medica, eau de Millefleurs* gibi yüceltilmiş isimler altında, hayvan ve insan dışkısının damıtılmış biçimlerini içerirdi.[214] Ya da kapitalizmin bastırılmış ya da yüceltilmiş fantezilerini onun daha arkaik prototipinin, simyanın bastırılmamış ve yarı-yüceltilmiş fantezileriyle gösterebiliriz. Simyacıların manipüle ettiği tuz "doğanın bir dışkısı"dır; amaçları dışkısal tuzdan "tohum cinsinden" tuz ya da "öz" damıtmaktır; "yeniden damıtma" süreci "özlerin dışkılarına geri dönmesi"nden oluşmaktaydı.[215] Avrupa'nın orta çağına ait para sistemi hâlâ paranın gerçek değerine ilişkin arkaik anılarını barındırıyordu; Fransa'da Montluçon köprüsünde fahişeler için gerekli geçiş akçesi "*quatuor denarios, aut unum bumbum*"du.*[216] Psikanalitik paradoksu matematik terimlerle kavramaya çalışan iflah olmaz nicelciler denklikler tablolarını bu Rosetta Taşı** üstüne oturtabilirler. Aslında, bu entelektüel güç gösterisi Chaucer'in *Summoner'in Öyküsü*'nde tahmin edilmişti:

Matematikte de ne duyduk, ne işittik,
Bu güne kadar böyle aldatmacalı bir eşitlik.

* Lat.: Dört gümüş akçe, yahut bir osuruk. (ç.n.)

** 1799 yılında bir Fransız subay tarafından Nil deltasında bulunan bir taş. Mısır yazılarının çözülmesinin ipuçlarını verdiği için çok büyük değeri olan bir taştı. (ç.n.)

Bulamazsın dünyanın neresine gidersen git,
Bir osuruğun hem kokusunu, hem sesini eşit
parçalara bölecek birini.
Nerden buldun bu problemi.*

Gelgelelim, gerçekten ilkel düşüncede, uygarlığın paraya attettiği, kişiler üzerindeki güç sahip oldukları "pislik" -dışkı, saç, tırnak kesme, vs.- demektir;[217] "pislik" eski Yunan atasözündeki para insandır sözündeki insanla aynı anlama gelmek üzere kişi yerine geçer. "Sahip olma" kategorisi ve sahip olunan şeye dayanan güç, bariz olarak, sihir-pislik karmaşasına özgüdür. Ekonomik artığın asıl olarak karşılıklı verme ilkesine göre yönlendirildiği toplumlarda bile, sihir-pislik karmaşası ilk bireyci, yetkin büyücü tarafından ekonomik bir kazanç elde etmek üzere kullanılmıştır. Ve sihir-pislik karmaşasında, ölüm korkusunu ve ölümsüz bir kendini üreten bedene duyulan fantastik arzuyu görebiliriz. Bundan dolayı, dışkı-yeme ve dışkı-yemeyle çok yakın benzerlikler taşıyan ceset-yeme ritüelleri, ve daha genel olarak pisliğin cenaze törenleriyle sürekli birlikte düşünülmesi sözkonusu olmaktadır. Priam, Hector'un ölüsü üzerine bir kemre yığınını yuvarlamıştır; ilkel kabileler bir yas tutma işareti olarak pisliğe bulanırlar ve karalara bürünürlerdi; Tonga adalarında yaşayanlar mezar üzerine bir gübre yığını sererlerdi; bizim Hint-Avrupalı atalarımız taşlardan bir tümsek oluşturuyordu.[218] İnsan bedeninin peşini bırakmayan fantezileri göstermek için bir örnek zorunlu ve yeterlidir. Briffault tarafından en kaba haliyle insanın prototipi olarak alınan Anaerkil Seri Yerlilerinin bir dışkı kutsama ritüelleri vardır ve antropolog burada "endüstriyel ekonominin ilk nüvesini ve zayıf bir tasarruf anlayışının ortaya çıkışını" bulur. Onun kendi sözleriyle:[219]

> Ekonomik özellikleri kadar güvenle de ilgili özellikleri olan sistematik bir dışkı kutsama olayını anlamadan Seri'nin beslenme alışkanlıklarını tam olarak açıklamak imkansızdır. En basit yönüyle bu adet ton balığı yakalama işine bağlıdır; meyvalar aşırı miktarlarda yenmekte ve tam sindirilmemektedir; kalın kabuklu çekirdekler sin-

* Canterbury Hikayeleri, çev: Nazmi Ağıl, Y.K.Y. 1994, s.392-393. (ç.n.)

dirim sisteminden değişmeden geçerler; bu çekirdekleri içeren dışkılar belli bir itinayla korunurlar ve ton balığı avı bittikten sonra yığın (elbette, kuru iklim nedeniyle kurumuş halde) öğütülür... ve savrulur. Elde edilen ürün daha sonra yenir... İlk bakışta bu gıda unsuru, Clavigero, Baegert ve diğerlerinin anlattığı, Kaliforniya Yerlilerinin "ikinci mahsül"üne çok benzer; ama bu, en azından Seri'ler arasında, gıda-maddelerini koruma ve saklamanın tek yöntemi olarak ve zayıf bir tasarruf anlayışının doğduğu düşünülen endüstriyel ekonominin ilk nüvesi olarak önem kazanmıştır. Ve Seri toprağında tasarrufun doğması, estetik ve endüstriyel başlangıçlarda genelde görüldüğü gibi, inançla ve beraberindeki törenlerle biçimlenir; zira iki kere tüketilen yiyeceğin pekişmiş güçler ve değerler taşıdığına inanılır.

Seri büyüsünde, dışkı kelimenin gerçek anlamında gıdadır; ama onları insanlığın sicilinden silmeden önce, Midas'ın başına gelenleri hatırlayalım. Seri'lerin yüceltilmemiş beden büyüsü ancak tamah etme düşleriyle ilişkilendirilebilecek bedensel anlamı ortaya serer. Ve yalnızca hayat anlamları beden anlamları olduğundan, tamah etme düşleri Seri'lerin beden büyülerinden daha az değil, daha çok gerçekdışıdır.

Psikanaliz ve onun paranın anal karakterine ilişkin öğretisi ortada yokken, para karmaşasının doğasına en derinlikli bakış mit aracılığıyla -modern zamanlarda, Şeytan miti- ifade edilmek zorundaydı. Luther bölümünde söylediğimiz gibi, Şeytan ilkel mitolojilerdeki Düzenbaz'ın soyundan gelmedir; Düzenbaz'ın, klasik Hermes gibi ara görünümler ardından, Hıristiyan Şeytan'a evrimi anallığin tarihini yansıtır. İlkel mitolojilerdeki Düzenbaz yüceltilmemiş ve gizlenmemiş anallikle sarılmıştır. Örneğin, Winnebago Düzenbaz'ı hakkında Paul Radin şunları yazar:[220]

Kendisini kim çiğnerse sıçacağını iddia eden bir soğana raslar... Soğanı ağzına alır ve sıçmayıp sadece osuracağını göstermek için onu çiğner. Gaz çıkışı zamanla çok artar. Bir kütüğün üstüne oturur ama kütükle birlikte füze gibi havaya fırlatır; tutunduğu ağaçları kökünden söker atar. Çaresizlik içinde, evleri barkları, köpekleri ve neleri varsa, insanlar da dahil, bütün köy üstüne biner... Ve böylece dünyadaki tüm insanlar şimdi Wakdjunkaga'nın sırtındadır. Korkunç bir gaz çıkışıyla, insanları ve mülklerini yeryüzünün dört bir yanına

dağıtır... Sonra artık sıçmaya başlar. Yeryüzü bokla kaplanmıştır. Kaçmak için bir ağaca tırmanır ama ne çare, kendi bokundan oluşan dağlara düşer...

Aynı zamanda, bütün karşılaştırmalı mitoloji öğrencilerinin bildiği gibi, "kirli" hileleriyle bu Düzenbaz büyük bir kültür kahramanı, insanın maddi kültürünün kaynağıdır. Aslında, Düzenbaz kirli bir hileyle, dışkıdan ya da dışkının biraz gizlenmiş ikameleri çamur ya da balçıktan bir dünya yaratabilir; Abraham'ın deyişiyle, barsakların ürünlerinin her şeye hakim olduğu fikrini yansıtır bu.[221] Klasik antik çağda, en mükemmel yüceltme dönemi, Hermes figürü analliğin yüceltilmesi-yoksanması ile doğmuştur. Yüceltilmemiş analliğin izleri kalmakla birlikte, basit dışkı önce simgesel kaya yığını ve ardından simgesel para çantası (Margaret Mead'e göre, Arapesh'in dikkatle sihirli pisliklerini topladığı çantayla karşılaştırın) ile yer değiştirir.[222] Luther'in Şeytanı klasik yüceltmenin bir inkarıdır; yüceltme reddedilir çünkü beden düşkün ve kirli birşey olarak algılanır; Şeytan, bastırılanın geri dönüşü yoluyla, dışkısal karakterini yeniden kazanır ama onun analliği sihirli-pislik karmaşasında olduğu gibi, libido ya da sihirli hayat ile katekte edilmemiş, ölüm olarak görülmüştür. Düzenbaz'ın Şeytan'a ve kapitalizmin güya seküler şeytaniliğine uzanan bütün evrim süreci ölüm içgüdüsünün giderek zafer kazandığını gösterir.

Uygar insanın yüceltmeleri insan bedeninden sihiri çıkarıp alır ve böylelikle gerçeklik-ilkesinin zaferini ilan eder. Ama insan bedeninden sihirin sökülüp alınması onu cinsiyetsiz bırakmaktır; yüceltme yolunda gerçeklik ilkesinin bir zaferi aynı zamanda ölüm içgüdüsünün de bir zaferidir. Bu süreç Luther'in söylediği gibi, ölümün beden ve tüm görülür gerçeklik alemi üzerindeki hakimiyeti ile sona erecektir. Para karmaşasının tarihinde yeni bir aşama modern zamanlarda, Reformasyon ve kapitalizmin yükselişiyle, başlar. Bir yanda, sonunda karmaşanın anal-erotik kaynaklarının farkındalığının nihai bastırılmasıyla tayin edici yüceltmeye erişilmiştir: O zamana kadar para peşinde koşmanın lucre'nin kirli olduğu bilgisi tarafından engellendiği sanılıyordu. Öte yanda ise, yüceltmeye karşı tutum, libidonun yüceltmeden bir çekilişi, yüceltmenin kendisinin bir cinsellikten arındırılması gö-

rülmektedir. Kapitalizm öncesi istif psikolojisi ("ilkel birikim") kapitalist teşebbüsün psikolojisinden (Schumpeter ifadesiyle, "yaratıcı tahribat"tan), özellikle birikimin, ister altın isterse gayrı menkul olsun, sahibine bedensel haz vermesiyle ayrılır. Volpone altınına şöyle seslenir: "Bırak öpeyim seni, sen ki en güzelsin, zevk veren herşeyden çok ötesin; işte bu senin güzelliğin ve bizim de aşkımız!"[223] Öte yandan, gerçek kapitalizm, Marx'ın söylediği gibi, itici gücünün servet birikimi değil, zevk alma olduğunu varsayacak olursak, bizatihi kendi temellerini tahrip etmektedir.[224]

Eros'un bu geri çekilmesi kültürü ölüm içgüdüsüne teslim eder; ve ölüm içgüdüsünün zaman içinde yarattığı bu insani olmayan, soyut, kişisellik dışı dünya, nostaljik olarak eski Yunandaki haline hayran olduğumuz, yüceltilmiş Eros'un tüm hayat imkanlarını ortadan kaldırır. Böylelikle yüceltmenin yolu kendi inkarına çıkar ve kendi iptalini sahneye koyar. Aynı zamanda, hayatın hayat-içinde-ölüme bu dönüştürülmesi gerçeklik-ilkesinin bir zaferidir. Eros'un yüceltmeden geri durması büyük hayal kırıklığıdır.[225] Modern uygarlık acımasız bir biçimde Eros'u kültürden silerken, modern bilim de dünya ve kendi hakkımızdaki görüşlerden mitolojiyi acımasız bir biçimde kovar. Eski aşklarımızdan kurtulmamızda, modern bilim hem gerçeklik-ilkesi hem de ölüm içgüdüsünün hizmetindedir. Böylelikle, bilim ve uygarlık, insanın ölüm karşısında acizliği anlamına da gelen, insanın bedeniyle yaşamayı beceememesi, insan nevrozunun çekirdeğini oluşturmak üzere birleşirler. Kültür psikanalizi -insanın eski aşklarına son saldırısı ve bedeniyle ilk yüzleşmesi- keşfetmeden önce, insan bedeni ölüme terkedilmelidir.

Bundan dolayı, insanın genel bilinci, John Maynard Keynes'in içgörülü yargısının hakkını korumak ve sonra da onu aşmak için, uygun bir psikanalize, yani nevroz bilimine ihtiyaç duyar. Keynes şöyle yazar:[226]

> Servet birikiminin artık büyük toplumsal önemi kalmadığında, ahlak kurallarında büyük değişmeler görülecek. Bizi ikiyüz yıldır büyüleyip kedere boğan, onlar sayesinde insanın en tatsız niteliklerini en yüce erdemlere layık görülen konumlara çıkardığımız, güya ahlaki ilkelerden kurtulacağız. Para kazanma güdüsüne gerçek değerini biç-

meye cüret edebileceğiz. Bir mülk olarak para aşkı -zevk alma ve hayatın gerçekleri için araç olarak paraya duyulan aşktan farklı- olduğu biçimiyle, bir nevi tiksindirici marazilik, korkuyla bir zihinsel hastalık uzmanına teslim edilecek yarı-suç, yarı-patolojik eğilimlerinden biri olarak kabul edilecektir.

Altıncı Bölüm

Çıkış yolu

"Kültürel çağ sona erdi. Gelmesi yüzyıllar ya da birkaç binyıl alabilecek yeni uygarlık başka bir uygarlık olmayacak; böyle bir çağ bütün geçmiş uygarlıkların işaret ettiği gerçekleri gözler önüne serecektir. Uygarlığın doğum yeri olan şehir, bizim bildiğimiz biçimiyle, artık olmayacaktır. Elbette, belli merkezler olacak ama bunlar hareketli ve akışkan olacak. Yeryüzündeki insanlar artık devletler içinde birbirlerinden kopuk olmayacak, aksine bütün yeryüzünde insanlar özgür olarak hareket edecek ve birbirlerine karışacaktır. İnsani yığılmaların sabit dağılımları olmayacaktır. Hükümetler, kelimenin geniş anlamında, idareye yolu açacaklardır. Politikacılar nesli tükenmiş yaratıklar müzesinde yerlerini alacaktır. Bazılarının hayal ettiği gibi makina hiçbir zaman hakim olamayacak, aksine ıskartaya çıkarılacaktır ama insanlar yaratılışlarındaki gizin doğasını anladıktan sonra. Tapınma, araştırma ve makinanın boyun eğdirilmesi gerçekten büyülü olan herşeyin güzelliğine erişmenin yolunu açacaktır. Bu sorun daha büyük bir güç sorununa -ve sahiplenme sorununa- bağlıdır. İnsan gücün açık, akışkan ve özgür bırakılması gerektiğini farketmeye zorlanacaktır. İnsanın amacı güce sahip olmak değil onu yaymak olacaktır."

Henry Miller'inki gibi, ütopyacı tahayyüller gündeme getirilmelidir. Bunlar bugün çözümsüz görünen sorunları çözmenin mümkün olduğu inancını pekiştirmenin bir yoludur. Bugün insanlığın hayatını sürdürmesi bile ütopyacı bir umuttur.

---

* Henry Miller, *Savaştan Sonraki Pazar* (New York: New Directions), s. 154-155. Copyright, 1944, Henry Miller. İzin alınarak basılmıştır.

XVI. BEDENİN DİRİLİŞİ

İnsanlığın en azından ilk şehirlerin kuruluşlarından beri dinsel olarak izlediği yüceltme yolu, insan nevrozundan bir çıkış yolu olmaktan çok bu nevrozun azdırılmasına neden olur. Psikanalitik teori ve çağdaş tarihin acı gerçekleri insan türünün bu yolun sonuna varmakta olduğunu ileri sürüyor. Psikanalitik teori yolun sonunun hayat-içinde-ölümün hakimiyete çıktığını duyurmaktadır. Tarih insanoğlunu öyle bir noktaya getirmiştir ki insan türünün toptan yokolması nihayet pratik bir ihtimal olmuştur. Tarihin böyle bir anında, yaşam içgüdüsünün dostları ölümün zaferinin imkansız olmadığı uyarısını yapmalıdırlar; zararlı ölüm içgüdüsü bu hidrojen bombalarını patlatabilir. Zira, insan ırkının evrenin hayatında ayrıcalıklı ya da Tanrı'nın lütfettiği bir statüye sahip ol-

duğuna dair delice hayali bir kenara bırakmadığımız taktirde, zararlı ölüm içgüdüsünün, olası mükemmelliğine erişemese bile, insani deneyimin, dinozorlarda olduğu gibi, kendini geçersiz kılacağı tartışmasız görünüyor. Ama daha iyi bir yol gösteremedikten sonra ağlayıp sızlanmak işe yaramaz. Dolayısıyla, insanoğlunun karşısına çıkan sorun bastırmanın ortadan kaldırılmasıdır -geleneksel Hıristiyanlığın diliyle ifade edersek, bedenin dirilmesidir.

Psikanalitik teoriden dirilmiş bedenin neye benzeyeceğine dair bir modeli çıkarmak için yapılabilecekleri zaten yapmış bulunuyoruz. Yaşam içgüdüsü, ya da cinsel içgüdü, şimdiki etkinlik tarzımızın aksine, ancak oyun denebilecek bir etkinlik türü talep eder. Yaşam içgüdüsü başkalarıyla ve çevremizle, bunaltı ve saldırganlık değil, narsizm ve erotik coşkunluğa dayalı bir birlik de talep eder.

Ama ölüm içgüdüsü de tatmin beklemektedir; Hegel *Phenomenology*'de söylediği gibi, "Hayat ve Tanrı bilgisi kuşkusuz kendisiyle oynayan aşk olarak betimlenebilir; ancak bu fikir Olumsuz'un ciddiyet, acı, sabır ve emeği olmadan, sıradanlıktan kurtulamaz."[1] Ölüm içgüdüsü hayat içgüdüsüyle ancak bastırılmamış, insan bedeninde "yaşanmamış hatlar" tanımayan -o zaman ölüm içgüdüsü ölmeye istekli bir beden tarafından olumlanmış olur- bir hayatta barışır. Ve beden doygunluğa erişeceği için, ölüm içgüdüsü kendini değiştirmek ve tarih yapmak için bedeni artık yönlendirmeyecek ve bundan böyle, Hıristiyan teolojinin kestirdiği gibi, etkinliği ebediyet içinde yürütülecektir.

Aynı zamanda -ve burada yine Hıristiyan teoloji ve psikanaliz hemfikirdir- dirilmiş beden dönüşüme uğramış bedendir. Bastırmanın ortadan kaldırılması libidonun doğaya aykırı bir biçimde belli bazı organlar üzerinde yoğunlaşmaları son bulacaktır; bunlar marazi ölüm içgüdüsünün olumsuzluğu tarafından tertiplenmiş ve insan egosundaki nevrotik karakter bozukluklarının bedensel temelini oluşturan yoğunlaşmalardır. Thoreau'nun deyişiyle: "Yalın halde duyguların sağlayabileceğinden, yalın bir duygusal hayattan ötesine ihtiyacımız yok. Mevcut duygularımız yazgılı oldukları duyguların ilk hallerinden başka birşey değildirler."[2] İnsan bedeni, bedenin şimdi korktuğu bütün hayatlardan zevk alarak, çokbiçimli

sapkın hale gelecektir. Eksiksiz yaşamayı sürdürecek kadar güçlü bilinç artık Apollocu değil Dionysosçu -sınırları gözeten değil, taşan bilinç- olacaktır; *artık yoksamayan* bilinç.

İnsanoğlunun karşılaştığı sorun bastırmanın ortadan kaldırılmasıysa şayet, psikanaliz sorunu ortaya koyabilecek ve koyması gereken tek bakış açısı değildir. Bundan önce bu sorunun Hıristiyan teolojiye içkin olduğuna değinmiştik. Bedenin diriltilmesi ve ebedi hayatla ne kastettiklerini Hıristiyan teologlara, özellikle de yeni-ortodokslara, sormanın zamanı gelmiştir. Bu ölümden sonra bir ölümsüzlük vaadi midir? Başka bir ifadeyle, marazi sonuçlarıyla birlikte ölümden kaçış "bu dünyada" ve "gelecek" olandaki ebedi kaderimiz olduğundan, Hıristiyanlığın psikolojik öncülü hayatla ölümü "bu" dünyada ya da "gelecek" olan dünyada barıştırmanın imkansızlığı mıdır? Zira, Hıristiyan teolojinin vaat ettiği, yine Hıristiyan teolojinin vaadi olan mükemmel saadeti yaşayan mükemmel beden ölümle barışık bir bedendir.

Son tahlilde, Hıristiyan teolojisi ya ölümü hayatın bir parçası olarak kabul etmeli ya da bedeni terketmelidir. Hıristiyanlık, ikibin yıldır, insan tarihinin hayatın ölüme karşı savaş verdiği ve umudun ancak mistik olabildiği bir zaman diliminde hayatın ölüm üzerinde nihai bir zaferine dair mistik umudu canlı tutmuştur. Ama şayet yolun sonuna yaklaşıyorsak, Hıristiyan teoloji kendine sadece düşmüş insanlığın mı dini olduğunu ya da damat çıkıp geldiğinde uykuda mı olacağını sormalıdır. Şurası kesindir ki, eğer Hıristiyanlık, Baudelaire'nin ilerlemenin doğru tanımı dediği ilk günahın izlerini silme yönünde insanoğluna yardım etmeyi istiyorsa,[3] kendi geleneği içinde eşsiz içgörüler -kullanışlı, hatta anlamlı hale getirilmeden önce, psikanaliz benzeri, pratik bir terapi sistemine dönüştürülmesi gereken içgörüleri- vardır.

Hıristiyan eskatolojinin özelliği öncelikle Platonik insan bedeni ve "madde" düşmanlığını reddetmesinde, Platonik yüceltme yolunun nihai kurtuluşla özdeşleştirilmesini reddetmesinde ve ebedi hayatın ancak bir bedendeki hayat olabileceğini olumlamasında yatar. Hıristiyan çileciliği düşkün bedenin cezalandırılmasını Plato'nun aklına hayaline sığmayan boyutlara taşıyabilir; ama Hıristiyan umut o düşkün bedenin kurtuluşu umududur. Buradan da Tertullian'ın olumlaması çıkar: *Resurget*

igitur caro, et quidem onmis, et quidem ipsa, et quidem integra - Beden, bütün beden, özdeş beden, tam beden olarak, yeniden doğacaktır.[4] Hıristiyanlıkla Yunan felsefesi arasındaki ortaçağ Katolik sentezi, ölümsüz bir ruh nosyonu ile birlikte, meseleyi uzlaştırır ve karıştırır; ancak Protestanlık özgün Hıristiyan inanışın tüm yükünü taşır. Luther'in yüceltme (iyi işler) öğretisinden kopması tayin edicidir; ancak dirilmiş bedenin teoloğu Görlitz'in ayakkabı tamircisi Jacob Boehme'dir. Tillich ve Barth nihayet beklenen şeylerin, eskatolojilerinin, özüne yaklaştıklarında, Boehme ile hesaplaşmak zorunda kalacaklardır. Bu arada, yeni-ortodoks teoloji ölüm ve günahın doğası konusunda derinlere dalarken, Boehme'nin *theologia ex idea vitae deducta** ilkesi, yalnız mistik ve devrimci Berdyaev dışında, kimsenin dikkatini çekmedi.[5]

Hıristiyan kiliselerinin ona yaklaşımı ne olursa olsun, mistik iyi şeyler umuduna ilişkin Batılı gelenekte Boehme'nin yeri merkezidir ve sağlamdır. Geriye gittiğimizde, Boehme Paracelsus ve simya yoluyla Hıristiyan gnostisizmi ve Yahudi kabalizmiyle bağlantılıdır; ileriye doğru ise, Blake, Novalis ve Hegel gibi romantikler üzerindeki etkisi yoluyla Freud'la bağlantılıdır. Psikanalizin Batı düşünce tarihi içindeki -insanın genel nevrozu içindeki- yerini almadan, kendini psikolojik olarak analiz edemeyeceğini tartışmıştık. Buradan da görüldüğü gibi, psikanaliz olumlaması gereken mistik bir geleneğin mirasçısıdır.

Mistisizm denince akla genelde maddi dünyadan ve Evelyn Underhill ve Aldous Huxley'in[6] -psikanalitik bakış açısından, Apollocu ya da yüceltilmiş mistisizm olarak adlandırılabilir- popülerleştirdiği şekliyle anlatılan hayattan kaçış gelir. Ancak Batılı gelenekte Diyonysosçu ya da beden mistisizmi olarak adlandırılabilecek, beden demek olan hayatla birlikte anılan ve onu dönüştürmeyi ve mükemmelleştirmeyi gözeten başka türlü bir mistisizm daha vardır. Acil olarak yeniden gözden geçirilmesi gereken bir gelenek olan, Batılı beden mistisizmi üç ana eğilimi barındırır: Hıristiyan (Paulcü) "manevi" beden nosyonu, Yahudi (kabalacı) dünyaya Düşmeden önce Adem'in mükemmel bedeni ve

* Lat.: Yaşamın ideasından çıkarılan Tanrıbilim. (ç.n.)

simyacı narin beden nosyonu.[7] Bütün bu kollar Boehme'de birleşirler ve gerçek Boehme hakkında verilecek çok az bilgi bile - örneğin, İngilizce'de mevcut olmayan, Ernst Benz'in usta işi kitabı-[8] Boehme ile Freud'un birbirinden vazgeçemeyecek kadar çok şeyi paylaştıklarını tüm çıplaklığıyla açığa çıkarır.

Boehme, Freud gibi, ölümü sırf bir hiçlik olarak değil, aynı zamanda ya (düşmüş insanda) hayatla diyalektik bir kavgaya tutuşmuş ya da (Tanrı'nın mükemmelliğinde) hayatla diyalektik olarak birleşmiş pozitif bir güç olarak görür. Böylelikle, Benz'in söylediğine göre, "Hayatımız hayatla ölüm arasındaki bir mücadele olarak kalır, ve bu çatışma sürdükçe, bunaltı da sürer."[9] Boehme'de, hayat kavramı, oyun ya da aşk-oyun kavramı Freud'da olduğu kadar merkezidir; ve onun Düşmeden önceki Adem'in manevi ya da cennetsel bedeni kavramı bilincimizin hem çift-eşeyli varlık tarzı hem de narsistik kendini ifade tarzına yönelik güçlü talebini kabul ederken, bir yandan da mevcut oral, anal ve genital işlevleri kullanışımızın kokuşmuşluğunu da kabul eder. Boehme'nin henüz bireysel fiziksel bedenin acımasız ölümünü kabul etmediği doğrudur ve bundan dolayı onun cennetsel bedeni, oral, anal ve genital organlardan yoksun, anlaşılmaz bir biçimde maddi olmayan bir bedendir; ama buna rağmen ısrarla bedene ve bedensel hazlara bağlı kalır, bundan dolayı Adem'in "sihirli bir biçimde" şeylerin "özünü" yiyebildiğini ve bundan tat alabildiğini ve "sihirli bir biçimde" üretebildiğini ve üreme sırasında cinsel haz alabildiğini söyler. Boehme, insan bedeninin çürümüşlüğüne dair içgörüsü, bütün hayatın bedendeki hayat olduğuna dair içgörüsü ve öte yanda, ölümlü bir bedeni kabul etme yetisi yüzünden, bu ikilemlere düşer. Başka hiçbir Protestan teolog daha ileri gidememiştir; ya da daha doğrusu, sonraki Protestanlık sonunu bastırmayı ve dolayısıyla Boehme'yi bastırmayı tercih etmiştir.

Oryantal mistisizm de, Needham'ın Taoizm araştırmalarından ya da Eliade'ın Yoga çalışmalarından[10] anlaşıldığı kadarıyla, aynı noktaya çıkmıştır. Needham (Maspero'dan aktararak) Taoist mükemmel bir beden arayışının Platonik beden ve ruh ikiliğini aştığını vurgulamakta haklıdır. Ancak Needham'ın dünyadaki hayata insani ve organizmacı bir yanıt olarak Taoizm coşkusuna

Taoist mükemmel bedenin ölümsüz olduğunu kabul ederek kayıtla yaklaşmalıyız: Taoizm ölümü hayatın bir parçası olarak kabul etmez. (Önceki bölümde Needham'ın diğer coşkusu, Whitehead'ın doğa felsefesinin de aynı kusuru olduğunu tartıştık.)

Psikanaliz bedenin ölümünü kabul eder; ancak psikanalizin, batılı ya da doğulu, içinde barındırdığı psikanalitik içgörüler hazinesi üstünde ve ötesinde, beden mistisizminden öğreneceği çok şey vardır. Çünkü, geleneksel psikanalizin aksine, bu mistikler insan mükemmelliği imkanını ve insan değil de hayvanların yaşadığı nevrozdan kurtulmuş yalın bir sağlık yolu bulma umudunu ciddiye alıyorlar.

Protestanlık Luther ve Boehme'den uzaklaşıp bozuldukça, mevcut düzeni eleştirme ve daha iyi şeyler için mistik umudu canlı tutma dinsel işlevlerini yitirmişlerdir; psikolojik terminolojiye göre söylersek, bilinçdışıyla ve bilinçdışının ölümsüz bastırılmış arzularıyla bağları kopmuştur. Meşale romantik hareketin şairlerine ve filozoflarına geçmiştir. Boehme'nin mirasçıları Blake, Novalis, Hegel, ve Profesör Gray'in yakın dönemde gösterdiği gibi, Goethe'dir.[11] Bunlar, Freud'un bilinçdışının gerçek kaşifleri olduklarına inandığı şairlerdir.[12]

Psikanaliz dünyevilik ötesi üstünlük hakkını yalnızca mistiklere değil, aynı zamanda şairlere de vermelidir. Şairlerin nevrozunu açığa vurmak yerine, psikanaliz onlardan öğrenmeli ve zihinsel sağlık ve entelektüel nesnellik bakımından, şairlerle dünyanın geri kalanı arasında muazzam bir uçurumun olduğu naif fikrini terketmelidir. Dünya'nın kanısına göre, sağduyunun gözüyle, Novalis çılgındır, Ferenczi de öyle: Dünya psikanalistlerin deli olduklarına inanmaktansa biz hepimizin deli olduğuna inanmaya daha çok yatkındır. Dahası, psikanalitik bilinçdışına ulaşma tarzının aynı hedefe şairsel ya da sanatsal ulaşma tarzını geçersiz kıldığına da inanılmaz. Hem modern edebiyat hem de psikanalize aşina olan herkes modern edebiyatın henüz kavrayamadığı ya da "bilimsel" psikanaliz tarafından tam kavranmayan psikanalitik içgörülerle dolu olduğunu bilir. Ve sanatsever herkes psikanalizin sağaltma gücü konusunda tekeli olmadığını da bilir. Zamanla ortaya çıkan ihtiyaç psikanalizle sanat arasındaki savaşa -psikanalizin sanata karşı takındığı kısır "kirli çamaşırları ortaya serme"

yaklaşımıyla canlı tutulan bir savaşa- bir son vermek ve bu ikisinin terapi işinde ve bilinçdışını bilince çıkarma görevinde elbirliği etmeleridir. Biraz daha fazla Eros ve daha az çekişme.

Psikanaliz ve Protestan teoloji gibi, modern şiir de bedenin dirilişi sorunuyla karşılaşıyor. Sanat ve şiir daima görme ve hissetme biçimimizi, yani insan bedenini, değiştirmektedir. Ve Whitehead doğru olarak "Romantik Tepki" denen şeyin aslında somut duygusal örgütlenme, insan bedeninden yana soyutlama (psikanalizdeki ifadesiyle, yüceltme) karşısında bir patlama olduğunu belirtir.[13] "Enerji sadece hayattır ve bedenden gelir... Enerji ebedi hazdır" diye yazar Blake.

İlk kitabı yeni tarz bir eleştiri dönemi -şiiri hem mistik hem de bedensel bir deneyim olarak gören bir eleştiri- başlatan genç bir eleştirmen modern şiirde ısrarla bedenin dirilişi ve bedenin mükemmelliğe erişinin izlerini sürmüştür.[14] Wordsworth, Milton'daki yüceleştirme (ve yücelik) eğiliminin aksine, "ifşaatinin günlük yaşamın biçimleri ve simgeleri ile ifade edilebileceğini göz önünde bulundurmuş" ve "yeryüzünde köşeye sıkışmış da olsa Cennetin her güzel şeyde mümkün olduğunu görmüştür". Hopkins "kötülüğün gerekli olduğuna inanıyor ve kendine çetin duyguları reva görüyor ve fiziksel dünyayı ihmal ediyordu"; "hiç kimse İsa'yı doğrudan ve kadir-i mutlak bir algılama nesnesi olarak temsil etmede Hopkins kadar ileri gidememiştir; gözlerde, tende ve kemikte (ve kişisel göze, tene ve kemiğe sahip olma duygusunda) öylesine derinlere işlemiştir ki benlik duygusu ile İsa'da olmak duygusu artık ayırt edilemez olmuştur." Rilke'nin meslek hayatı boyunca dilinden düşürmediği yakınma "artık bedenimizi doğa kadar tanımıyoruz" olmuştur; Rilke (kendi sözleriyle), "dilimizin yetmediği, Tanrı'nın vasıfları artık yaratılana, aşka ve ölüme, geri verilmelidir" diyordu, öyle ki şiirinin vardığı yerde "Rilke için, beden manevi bir gerçek haline gelir." Valery'nin şiiri "gerçek bedenini arayan Bilincin Odyssey'i olarak görülebilir"; ve Valery'nin entelektüel arayışı bu sonuca, yani bedenin hakikatte olduğu şekliyle, ruhun muhteşem bir dışa vuruşu ve aracı olarak görülebileceği sonucuna varır."[15]

Şairin aradığı "sihirli" beden, Batı mistisizminin "narin" ya da "manevi" ya da "yarı şeffaf" bedeni, ve Doğu mistisizminin

"elmas" bedeni ve psikanalizin çocuğun çokbiçimli sapkın bedenidir. Böylelikle, örneğin, psikanaliz insan doğasının temelde çift cinsiyetli olduğunu savunmuş; Boehme insani mükemmelleşmenin androjen karakter taşıdığında ısrar etmiş; Taoist mistisizm erkeksi saldırganlık karşısına kadınsı edilgenliği çıkarmış; ve Rilke'nin şiirsel arayışı çift-eşeyli bir beden arayışı olmuştur.[16] Bilinçdışının arzularını eklemlemenin bu farklı tarzları arasındaki ilişkileri açığa çıkarmaya acil bir ihtiyaç vardır. Jung bu ilişkilerin ayrımındadır ama ortodoks psikanaliz değildir. Ancak verilerin Jungcu sisteme sokulmasıyla aydınlatıcı sonuçlar alınmamıştır; bunun nedeni sistemdeki entelektüel başıboşluktan ziyade Jung'un temel yönletim, yani beden sorunundan kaçış, bastırma kavramından kaçış ve yüceltme yoluna bir dönüştür. Freudculuk meseleyi göğüslemelidir. Freud'un kendisi buna işaret etmiştir: "Mistiklerin belli pratikleri zihnin farklı bölgeleri arasındaki normal ilişkileri altüst etme başarısı gösterebilir, öyle ki, örneğin algı sistemi aksi halde nüfuz edemediğimiz egonun ve id'in derin katmanlarındaki ilişkileri kavrama yetisi kazanır."[17]

Joseph Needham'ın bizim beden mistisizmi dediğimiz şeye ilgisi, çığır açıcı kitabı *Çin'de Bilim ve Uygarlık*'ı yaratan bir ilgi, bize bedenin dirilmesinin gündeme yalnızca psikanaliz, mistisizm ve şiir tarafından değil, aynı zamanda modern bilimin felsefi eleştirisi tarafından da getirildiğini hatırlatıyor. Whitehead'ın bilimsel soyutlama eleştirisi, psikanalitik terimlerle bir yüceltme eleştirisidir. "Somuta Yanlış Bakış" karşısındaki tepkisi bir bütün olarak canlı bedenden yana bir tepkidir: "Ama deneyimin canlı organı bir bütünün canlı bedenidir"; ve "değerden yana" tepkisiyle ısrarla insan bedeninin, insan idrakinin ve idrak edilen olayların gerçek yapısının hem duyusal hem de erotik, "haz alma" olduğunu ortaya koymaktadır.[18] Whitehead kendisiyle romantik şairler arasındaki yakınlığı kabul eder; ve Needham, elbette, canlı organizmalar felsefesi ile mistisizm arasındaki benzerliği kabul eder. Gerçekte, Needham Taoizm'in eşsizliğini abartıyor olabilir. Acil olarak yeniden alınması gereken bütün Batılı simya geleneği öz olarak elbette Whiteheadcidir ve simyacıların sonuncusu Goethe, "Bitkilerin Dönüşümü Üzerine Makale"de son ya da ilk, Whiteheadci bilimsel deneme kaleme almıştı. Goethe, bir modern

biyoloğun dediğine göre, "duyularla akıl arasındaki antitezi, geleneksel bilimin başetmeye çalışmadığı bir antitezi, uzlaştırdı."[19]

Needham bilim felsefesinde psikolojinin can alıcı rolünü kabul etmektedir. Descartes'ın çürütülmesi, ona göre, biyolojiden değil psikolojiden gelecektir.[20] Ama henüz böylesine hayran olduğu Tao ile psikanaliz arasındaki derin benzerliğin farkında görünmemektedir. Ferenczi'nin bütün biyolojik evrim teorisini psikanaliz ışığında yeniden düzenlemeye giriştiği olağanüstü makalesinin de farkında değil sanki.[21] Gelgelelim, psikanalizin Whitehead'ın ve Needham'ın bilim eleştirisiyle ilişkisindeki işlevi onların ideolojilerine sempatik bir destek sağlamaktan ibaret değildir; eğer onların eleştirileri sırf bir ideoloji olmanın ötesine geçecekse bu ilişki kaçınılmazdır. Çünkü ikisinin de sorguladığı bilim adamlarının öznel tavırlarıdır ve şayet eleştirileri sadece hoşlanmama noktasında kalmayacaksa, öznenin bir psikanaliziyle desteklenmelidir. Aslında, öznenin ("gözlemcinin") bir psikanalizi bilimin "nesnel" kalabilmesi için zorunludur. Nesnenin analiziyle öznenin analizinin gerekli bileşimini belirtmek için "utraquizm" terimini ortaya atan Ferenczi konunun özünü kavramıştı: "Şayet bilim gerçekten nesnel kalacaksa, karşılıklı yer değiştirerek hem saf psikoloji hem de saf doğal bilim olarak işgörmeli ve iki bakış açısından da alınan benzetmelerle iç ve dış deneyimi kanıtlamalıdır... Ben buna bütün gerçek bilimsel çalışmaların 'utraquism'i adını verdim."[22]

Ferenczi'nin formülasyonları 1923-1926 tarihlerinden kalmadır: Bugün artık biz karşılıklı değişmeden değil "bütünleşme"den bahsedebiliriz. Ferenczi, psikanalizi genel bilimsel metodolojide önemli bir hamle olarak gördü; bu, ona göre, "belli anlamda eskinin animistik bilim yöntemlerine bir dönüş" ve "artık insan merkezli olmayan bir animizmin yeniden kurulması" demek olan bir hamledir.[23] Ama bir animizmin yeniden kuruluşu tam da Whitehead ve Needham'ın düşünce hatlarına denk düşer. Ve Ferenczi, yeni "arıtılmış" animizmi eski naif animizmden ayırmak için, psikanalizin zorunlu olduğunu ileri sürer:[24]

> Freud, psikanalitik deneyim yoluyla, cinsel etkinlik kadar biyolojinin sorunlarını da çözme çabasına girdiği müddetçe, belli bir anlamda

eski animistik bilim yöntemlerine geri döner. Gelgelelim, böylesi naif bir animizme düşme tehlikesine karşı psikanalizin bir sığınağı vardır. Naif animizm, doğal nesnelerle karşılaştırarak analiz etmeden, insanın psişik yaşamını *bir bütün olarak* aktarıyordu. Halbuki, psikanaliz insanın psişik etkinliğini ayrı ele alır ve onu psişik ve fiziksel olanın bağlantıya geçtiği içgüdülere kadar götürür; böylelikle psikolojiyi insan merkezli olmaktan kurtarır ve ancak o zaman psikanalizin bu arılaşmış animizmi biyoloji açısından değerlendirmek için kendisine güvenmesini sağlar. Bilim tarihinde bu çabayı gösteren ilk kişi Freud'dur.

Biz bu yüzden psikanaliz ile bilim felsefesi arasında "utraquistik" bütünleşme çağrısı ile bitiriyoruz. Ernst Mach üzerine yaptığı önemli analizi "Psychogenesis of Mechanism"de Ferenczi şu soruyla konuyu özetler: "Mekanizmanın ruhunu okuyan fizikçi ile ruhun mekanizmasını okuyan psikanaliz ne zaman tekyanlılıktan ve 'idealleştirmeler'den kurtulmuş bir *Weltanschauung*'a erişmek için elbirliği ve işbirliği yaparak güçlerini birleştirecekler?"[25]

Belki de, psikanaliz ile canlı organizmalar felsefesinin karşılaşmasıyla daha derin sorunlar gün ışığına çıkacaktır. Whitehead ve Needham modern bilimin insanlık dışı tutumuna tepki gösteriyorlar; psikanalitik terimlerle, gerçeklik karşısında saldırgan bir hakimiyet değil, gerçekliğin erotik bir duyumsanmasına dayanan bir bilim istiyorlar. Bu bakış açısından, simyanın (ve Goethe'nin bitkiler üzerine makalesinin) Batılı insanın erotik bir gerçeklik duyusu temelinde bir bilim yaratma yönünde son çaba olduğu söylenebilir. Ve bunun aksini, Whitehead'in eleştirdiği gibi, modern bilim hayat-içinde-ölümün hakimiyeti olarak betimlenebilecek total kültürel durumun bir özelliğidir. Doğayı, Whitehead'ın ifadeleriyle, "donuk bir iş, sessiz, kokusuz, renksiz; sadece maddenin sonsuz, anlamsız koşuşturması" olarak anlayabilen zihniyet ölümcüldür.[26] Böyle bir anlayış evrendeki hayata karşı korkunun pençesinde bir saldırıdır; daha teknik psikanalitik terimlerle, anal-sadistik niyeti ortadadır. Ve bundan başka, psikanalizden faydalanan tek bilim tarihçisi olan Gaston Bachelard'a göre, acımasız bir biçimde çileci olmak, doğayla ilişkilerimizde insani hazzı dışlamak, insan duygularını ve nihayet

insan beynini ortadan kaldırmak bilimsel ruh halinin özünde yatar:[27]

> Öyle görünüyor ki, aslında, yirminci yüzyılla birlikte, duygulara muhalif bir tür bilimsel düşünce ortaya çıkmıştır ve nesneye *muhalif* bir nesnellik teorisi kurmak zorunludur... Buradan hareketle, beynin bütün kullanımının sorgulanması gerektiğidir. Artık beyin bundan böyle bilimsel düşüncenin bir aracı olarak yeterli değildir; yani, beyin bilimsel düşüncenin önünde bir *engeldir*. İnsan hareketlerinin ve beklentilerinin eşgüdüm merkezi olması anlamında bir engeldir. Beyine *karşı* düşünmek zorunludur.

Böylelikle modern bilim Ferenczi'nin vecizesini doğrular: "*Saf zeka* hattızatında ölmenin ya da en azından zihinsel olarak duyarsız hale gelmenin bir ürünüdür ve bundan dolayı da *deliliğin bir ilkesidir*."[28]

Whitehead ve Needham bir hataya değil, bilinçteki bir hastalığa karşı savaş veriyorlar. Daha teknik psikanalitik terimlerle, mesele bilimin bilinç yapısı değil, bilimin bilinçdışı öncülleridir; sorun bilimsel egonun bilinçdışı tabakasında, bilimsel karakteryapısındadır. Whitehead modern bilimsel bakış açısını, dünyayı zapteden başarılarına rağmen, "*inanılmaz*" bulmaktadır.[29] Psikanaliz de can alıcı bir noktayı ekler: Bu deliliktir. Dolayısıyla, göründüğü kadarıyla, "mekanistik" bakış açısından "organik" bakış açısına geçiş pek öyle kolay olacağa benzemiyor. Aynı şekilde, mekanistik sistemin yarattığı sorunlar organizmik çözümlere yol açmayacaklar. Bu iki bakış açısı farklı içgüdüsel yönletimler, farklı ölüm ve hayat kaynaşmaları anlamına gelirler. Mevcut koşullarda organizmik bir bakış açısının benimsenmesinin bir kazanç olup olmayacağı dahi kuşkuludur; bu naif animizme kayma da olabilir. Needham'ın Taoist bilgelik olarak selamladığı türden düşünceye Bachelard bilinçdışı yansıtma, hayalcilik ve naif mitleştirme olarak saldırır; Bachelard bilimi (ve psikanalizi) mevcut doğa görüşümüzün mitolojiden kurtarılması görevini sıkıca sarılan birşey olarak görür. Bundan dolayı, Ferenczi'nin çizgisine paralel olarak, psikanaliz bilinçten yoksun Taoizm, naif bir animizme kaymak anlamına gelebilir. Ve psikanalitik bilinç aynı

zamanda psikanalitik terapi demektir de. Psikanalitik terapi bastırma sorununa bir çözüm getirmekle ilgilidir; gereken şey organizmik bir ideoloji değil, insan bedeninin ilk defa bir organizma -bedenin dirilişi- haline gelmesini sağlamaktır. Bizatihi kendi cinsel hayatı insanınki kadar bozulmuş bir organizma Yin ve Yang ve evrenin cinsel hayatı hakkında nesnel teoriler kurabilecek konumda değildir.

Bedenin dirilişi bir bütün olarak insanlığı ilgilendiren toplumsal bir projedir ve dünyadaki devlet adamları güç yerine mutluluk dağıtmaya çağrıldıklarında, politik ekonomi değişim değeri yerine kullanım değerinin bilimi -birikim bilimi değil zevk alma bilimi- haline geldiğinde, işte o zaman bu pratik bir politik sorun olacaktır. Muazzam boyutlardaki bu insani sorunla yüzyüze gelen çağdaş sosyal teorinin, hem kapitalist hem de sosyalist, söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Çağdaş sosyal teori kendini bütünüyle (bir kere daha Veblen'i dışarda bırakarak onurlandırabiliriz) yüceltme yolunun insani olmayan soyutlamalarına kaptırmıştır ve somut insanlarla, onların somut bedenleri, bastırılmış olsa da somut arzuları ve somut nevrozlarıyla bağlantısını kaybetmiştir.

Çağımızın gerçek sorunu üzerine düşünen sosyal teorisyenleri bulmak için 1844'lerin Marx'ına, hatta Fourier ve Feurbach'a geri gitmek zorundayız. Fourier'nin çalışma ve hazzı karşı karşıya getiren psikolojik analizinden Marx oyun kavramını aldı ve onu, kuşkusuz bir parça gönülsüzce, erken dönem ütopyacı kurgularının bazılarında kullandı. Marx Feurbach'tan Hegelci soyutlamalardan somut duygulara ve somut insan bedenine geçmenin zorunluluğunu öğrendi. Marx'ın 1844 "felsefi-ekonomik elyazmaları" insan doğasının dirilmesi, insan bedenine değer verilmesi, insan duyularının dönüştürülmesi ve bir zevk alma devletinin gerçekleştirilmesi isteğinin dikkat çekici bir formülasyonunu içeriyordu. Böylece, örneğin, "İnsan kendisini her yönüyle çok yönlü bir varlık olarak, dolayısıyla bütün insan olarak, ortaya koyar. [Bu ortaya koyuş] dünyayla tüm insani ilişkilerde -görme, işitme, koklama, tat alma, düşünme, algılama, tecrübe etme, isteme, etkinlikte bulunma, sevme, kısaca, bireyselliğinin tüm organlarında- yatmaktadır" diye yazmaktadır.[30] İnsanın fiziksel duyumları sahiplenme anlayışından kurtulmalıdır,

ve o zaman ilk defa duyguların insanlığı ve duygulardan insanların haz alması sağlanacaktır. İşte bu nokta Marx ile Freud'un buluştukları noktadır: "Felsefi-ekonomik elyazmaları"nın derinliklerinin ve karanlık noktalarının psikanalizin yardımı olmadan nasıl gün ışığına çıkacağını bilmiyorum.

Psikanaliz, mistisizm, şiir, organizm felsefesi, Feuerbach ve Marx -bu çok zengin çeşitleri barındıran bir topluluk; ancak, Heraclitus'un söylediği gibi, görünmeyen ahenk görünenden daha güçlüdür. Bunların tümünde ortak olan şey, terim yeni tartışmalara neden olsa da, diyalektik imgelem diyebileceğimiz bir bilinç tarzıdır. "Diyalektik" ile formel-mantıksal karşıtlık yasasının dayattığı sınırlamaları altetme mücadelesi veren bilincin bir etkinliğini kastediyorum. Kuşkusuz, Marksizm "diyalektiğin" tekelini elinde bulundurmuyor. Needham, Whitehead'in felsefesinin diyalektik karakterini göstermiş, ve ısrarla mistik düşüncenin diyalektik yapısına dikkat çekmiştir.[31] Eliade'a göre, *Yerlilerin* beden mistisizminin amacı "karşıtların birleşmesi"dir (*coincidentia oppositorum*). Yahudi mistisizmi araştırmasında, Scholem, "Dinsel deneyimin paradokslarını formüle etmek niyetindeki mistisizm, meramını anlatmak için diyalektik aracından yararlanır. Kabalistler mistik ve diyalektik düşünce arasındaki yakınlığın tek tanıkları değildir" diye yazmaktadır.[32]

Şiire gelince, yakın dönemli eleştirinin vurguladığı o şiirsel araçlar -paradoks, muğlaklık, ironi, gerilim- şiirsel imgelemin dilin "akla uygunluğu"nu, dayattığı zincirleme düşünce sistemini altüst eden araçları değil midir? (Valery'nin şiir teorisiyle karşılaştırın; bak. Bölüm VI.) Ve psikanalitik bakış açısından, şayet biz, Trilling ile birlikte (bak. Bölüm V.), şiirsel mantıkla (simgeselliği, anlam yoğunlaştırması ve vurguların yerini değiştirmesi ile) rüya mantığının asıl olarak özdeş olduklarını kabul edersek, tanımlandığı haliyle, diyalektikle şiir arasındaki ilişki daha temelli oturmuş olur. Rüyalar, kuşkusuz, formel-mantıksal çelişki yasasını altetme uğraşı veren zihnin bir etkinliğidir.[33]

Psikanalitik düşüncenin diyalektik imgelemle ikili bir ilişkisi vardır. Psikanalitik düşünce, bir yanda (fiilen ya da potansiyel olarak), diyalektik bir bilinç tarzı iken, öte yanda ise, diyalektik imgelemin doğası hakkında bir teori içerir, ya da içermelidir. "Fiilen

ya da potansiyel olarak" dedim çünkü, ya bir öğreti bütünlüğü ya da analiz edilenin bir deneyimi olarak psikanaliz bastırılmış bilinçdışının tümden ortaya serilmesi değildir. Bilincin formel mantığın, dilin ve "sağduyu"nun sınırlamalarını altetme mücadelesi sonu gelmez bir genel bastırma koşullarında yürütülür (bak. Freud'un "Sonlu ve Sonsuz Analiz" makalesi).[34] "Diyalektik" olanlar bu mücadeleyi sürdüren psikanalistlerdir; geri kalanlar için, psikanalitik terminoloji, "sözcük bilincinin" bilinçdışı bilinci yerine ikame edildiği Bizansvari skolastiğin bir hapishanesi olabilir ancak.(Bak. Bölüm XI)

Psikanalitik bilincin modeli olarak Freud'u alsak bile, iki içgüdü arasında ilişki ve insanlık ve hayvanlık arasındaki ilişki gibi can alıcı noktalarda Freud çaresiz kalmaktadır çünkü yeterince "diyalektik" değildir. Bununla birlikte, Freud'un düşüncesinin temel yapısı diyalektiğe bağlıdır, çünkü zihinsel yaşamın temel olarak bir çatışma arenası olduğu görüşüne bağlıdır; ve Freud'un en zarif görüşleri (örneğin, hasta bir şeyi reddettiğinde, bunu olumlaması)[35] tartışmasız bir biçimde "diyalektiktir". Bundan dolayı, psikanalizi "bilimsel"lik (pozitif anlamda) dışına itme çabaları nafile çabalar olmakla kalmazlar, zarar da verirler.[36] Ampirik doğrulama, bilimin pozitivist sınanması, tümüyle bilinçte olan şeylere uygulanabilir; ama psikanaliz genel bastırma, bilinçdışının bir biçimde bastırılmış kaldığı koşullarda bilinçdışıyla bağlantı kurmanın bir tarzıdır. Başka bir ifadeyle, Freud'un düşüncesinde "şiir" dışarı atılamaz ya da böylesi bir atma tam olarak "bilimsel" psikoloji okul kitaplarında başarılabilir; ama Freud'un yazıları atılamaz yazılardır. Aynı "şiirsel" imgelem Roheim ve Ferenczi'nin çalışmalarının değerini gösterir ve "bilimsel" antropologlar ve psikanalistler tarafından neden ihmal edildiklerini açıklar. "Diyalektik" ya da "şiirsel" imgelemin bütün doğası acil olarak ele alınması gereken başka bir sorundur; ve psikanalizin psikanalizi olarak, damarlarında dolaşan diyalektik, şiirsel, mistik kanın bilincinde olmak psikanaliz açısından özel bir ihtiyaçtır.

Diyalektik düşüncenin doğasını anlamak için psikanaliz, özel olarak da Freud'un yoksama psikanalizi anahtardır. Önce, "id'de yoksama ile kıyaslanacak birşey yoktur" teoremi ve çelişki yasasının id için anlamsız olduğu teoremi vardır. Benzer şekilde,

rüya "hayır" sözcüğünü tanımaz.[37] Çelişki yasası yerine karşıtların birliğini buluruz: "Rüyalar iki karşıtı bir birliğe indirgeme özel eğilimi taşırlar"; "Rüyada görülen herhangi birşey zıddını kastedebilir."[38] Bundan dolayı, tıpkı rüya görme ile şiir ya da mistisizm arasında önemli bir bağlantı olduğu gibi, diyalektik olmayla rüya görme arasında önemli bir bağlantının olduğu hipotezini savunmamız gerekir. Dahası, Freud, "Asal Sözcüklerin Zıt Anlamları" makalesinde,[39] zıt anlamları olan sözcükler arasında gizli (etimolojik kökünde) bir özdeşlik olduğu dilsel olgusunu ele almaktadır; Freud burada rüya olgusunu anlamakta ipucunu dilsel olguların verdiği -tersi değil- önemli gerçeğini ortaya çıkarır. Hem psikanalizin hem de dil çalışmalarının (felsefi ve filolojik) birleşmeleri ya da en azından karşılaştırılmaları gerektiği çok açıktır.

Ve öte yanda, Freud'un "Yoksama Üzerine" makalesi "diyalektiğin" formel mantıktan duyduğu rahatsızlığın doğasına ilişkin açıklama getirebilir.[40] Yoksama bastırmanın asal eylemidir; ama o aynı zamanda reddettiği ve bundan dolayı da öz olarak bastırılmış kalan genel koşul altında bastırılmış hakkında düşünmekten zihni kurtarır. Spinoza'nın zihindeki *omnis determinatio est negatio* formülü ile Freud'un şu formülünü irdeleyelim: "Olumsuz bir yargı bastırmanın entelektüel ikamesidir; içinde bastırıldığı 'Hayır' bastırmanın nirengi taşıdır... Yoksamanın simgesinin yardımıyla, düşünme süreci kendini bastırmanın sınırlamalarından özgürleştirir ve etkinlikle işleyemeyeceği konu ile kendini zenginleştirir". Ancak, "yoksama yapıp-bozma içinde yalnız bastırmanın sonuçlarından birine -söz konusu imgenin konusunun bilince girmeye muktedir olamamasına- yardımcı olur. Sonuç, tüm özellikleriyle bastırma varlığını sürdürse de, bastırılanın bir tür entelektüel kabulüdür."[41]

Buradan, formel mantığın ve çelişme yasasının zihnin genel bastırma koşullarında işlemesini sağlayan kurallar olduğu hipotezinin doğru olduğu sonucu çıkar. Zaman kavramıyla olduğu gibi, Kant'ın rasyonelite kategorileri bir süre sonra bastırmanın kategorilerine dönüşür. Aksine, "diyalektik" bastırmanın altedilmesi için zihnin verdiği mücadele haline gelecek ve bilinçdışını bilince çıkaracaktır. Ama aynı şekilde, bu zihnin yarılmanın ve kendi

içinde çatışmanın üstesinden gelme mücadelesi olacaktır. O zaman, Freud'un bahsettiği[42] egonun "sentezleme" eğilimi ile, Freud'un terapi umutlarını bağladığı, bizatihi nevroz içinde, tedavi çabaları ile özdeş olabilecektir.[43] Birleştirme ve sağaltma yönünde bir çaba olarak "diyalektik" bilinç Eros'un dışa vurması olacaktır. Ve yoksamanın zincirlerini parçalamaya çalışma bilinci olarak, "diyalektik" bilinç hiçbir zaman yoksamayan Dionysosçu egoya doğru atılan bir adım olacaktır.[44]

Büyük dünyanın ihtiyacı olan şey, kuşkusuz daha çok Eros ve daha az didişmedir; ancak entelektüel dünyanın buna biraz daha fazla ihtiyacı vardır. Biraz daha fazla Eros bilinci her türden "diyalektik" düş görenlerin -psikanalistler, politik idealistler, mistikler, şairler ve filozoflar- bilinçdışı ahengini bilince çıkaracak ve kısır ve cahilce polemiklerin önünü alacaktır. Cehalet asıl olarak kendini bilmeme olduğundan, herkes için (psikanalistler de dahil) bir parça daha fazla psikanalitik bilinç daha fazla kendini tanımayı, tevazuyu, insanlığı ve Erosu getirecektir. Böylelikle, biz de Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabını bitirirken yazdıklarıyla kitabımıza nokta koyabiliriz:[45]

> İnsanlar doğanın güçlerini boyun eğdirme güçlerini öyle bir noktaya getirdiler ki, o güçleri kullanarak artık kolaylıkla birbirlerini son insan kalıncaya kadar imha edebilirler. Ve bunu biliyorlar -bundan dolayı mevcut huzursuzlukları, kederleri ve endişeleri büyük oranda artıyor. Ve şimdi öteki iki "ilahi güç"ten birinin, ebedi Eros'un, eşit oranda ölümsüz düşmanının yanısıra varlığını korumak için gücünü gösterme zamanı gelmiştir.

Ve belki de çocuklarımız eksiksiz bir hayat yaşayacaklar, ve böylece Freud'un göremediğini -eski düşmanda, bir dost- görecekler.

KAYNAKÇA NOTLARI

Aşağıdaki kısaltmalar metinde en sık alıntı yapılan Freud'un eserlerine gönderme için kullanılmıştır.

BPP *Beyond the Pleasure Principle,* [Haz İlkesi Ötesi] ç.n. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, no. 4.) London: Hogarth Press, 1950.

BW *The Basic Writings of Sigmund Freud,* [Sigmund Freud'un Temel Yazıları] ç.n. & ed. A. A. Brill. New York: The Modern Library, 1938. Contains six major works, herein distinguished as follows:

- *Hayat* *The Psychopathology of Everyday Life* [Günlük Hayatın Psikopatolojisi]
- *Rüyalar* *The Interpretation of Dreams* [Rüyaların Yorumu, Çev: Emre Kapkın, Payel 1992]
- *Cinsellik* *Three Contributions to the Theory of Sex* [Cinsiyet Teorisine Üç Katkı]
- *Espri* *Wit and Its Relation to the Unconscious* [Espriler ve Bilinçdışıyla İlişkisi, Çev.: Emre Kapkın, Yaprak Yay.]
- *T & T* *Totem and Taboo* [Totem ve Tabu, Çev.: K. Sahir Sel, Sosyal 1984]
- *Tarih* *The History of the Psychoanalytic Movement* [Psikanalitik Hareketin Tarihi]

Civ. *Civilization and Its Discontents,* ç.n. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, no. 17.) London, Hogarth, 1930.

CP I-V *Collected Papers,* [Toplu Makaleler] der. J. Riviere & J. Strachey. 5 cilt. (International Psycho-Analytical Library, no. 7-10, 37.) New York, London: The International Psycho-Analytical Press, 1924-50.

DD *Delusion and Dream and Other Essays,* [Sanrı ve Rüya ve Öteki Makaleler] der. P. Rieff. Boston: Beacon Press, 1956.

EI *The Ego and the Id,* [Ego ve İd] ç.n. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, no. 12.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1927.

FI *The Future of an Illusion,* [Bir Yanılsamanın Geleceği] ç.n. W.D. Robson-Scott. (International Psycho-Analytical Library, no. 15.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1928.

GI *A General Introduction to Psycho-Analysis,* [Psikanalize Genel Bir Giriş] ç.n. J. Riviere. New York: Perma Giants, 1953. Copyright 1935 by Edward L. Bernays. (Bu kaynaktan alıntılar Liveright Publishers izniyle yapılmıştır. New

York, and G. Allen & Unwin Ltd., London.)

GP *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* [Grup Psikolojisi ve Ego Analizi] ç.n. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, no. 6.) London, Vienna: The International Psycho-Analytical Press, 1922.

ISA *Inhibitions, Symptoms and Anxiety,* [Engelleme, Semptomlar ve Bunaltı] ç.n. A. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, no. 28.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1936.

L *Leonardo da Vinci: A Study in Psychosequality,* [Leonardo da Vinci Psikoseksüalite Üzerine Bir Çalışma] ç.n. A. A. Brill. New York: Random House, 1947.

MM *Moses and Monotheism,* [Musa ve Tektanrıcılık] ç.n. K. Jones. (International Psycho-Analytical Library, no. 33.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1939; (New York, Knopf, 1939).

NIL *New Introductory Lectures on Psychoanalysis,* [Psikanaliz Üzerine Yeni Giriş Dersleri] ç.n. W. J. H. Sproot. (International Psycho-Analytical Library, no. 24.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1933.

Out. *An Outline of Psychoanalysis,* [Psikanalizin Bir Özeti] ç.n. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, no. 35.) London: Hogarth Press, 1949.

Works *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* [Sigmund Freud'un Toplu Psikolojik Eserlerinin Standart Basımı] der. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, & Alan Tyson. 24 cilt. London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1954-.

Birinci Bölüm
I: İNSAN DENEN HASTALIK

1. BW (Tarih) 939.
2. BW (Rüyalar) 527.
3. BW (Rüyalar) 542.
4. GI 397.
5. NIL 92. Kar. EI 12.
6. CP IV, 86. Kar. GI 304, 358-59; EI 11; NIL 25-26.
7. EI 12.
8. EI 12. Kar. DD 70.
9. BW (Rüyalar) 473, 510-11, 540-41; GI 146-47. Kar. BW (Rüyalar) 519, GI 70, 136, 311, 369.
10. GI 87, 23, 307, 368, 464; NIL 15, 266.
11. GI 367-68, 464-65; NIL 80; CP II, 120; CP V, 337; DD 65.
12. BW (Rüyalar) 539.
13. DD 70.
14. BW (Rüyalar) 510.
15. GI 3665. Kar. CP V, 339.
16. *Civ.* 27.
17. *Civ.* 27, 39.
18. GI 27, 310, 353-54, 363; *Civ.* 33, 51, 68, 74; FI 16-17; MM 182-87.
19. *Civ.* 37; BW (Rüyalar) 500, 518, 536, 549, EI 30; NIL 98; BPP 56.
20. CP IV, 13-21; EI 19-33; NIL 100-101; GI 359, 365, 436.
21. CP II, 114-15, 277-82; CP IV, 13; ISA 136.

22. GI 308, 375, 453; ISA 20.
23. ISA 20-28, 34; BPP 7.
24. GI 27, 199, 321, 363; FI 16; *Civ.* 74.
25. GI 421; BW (Cinsellik) 622; ISA 134; MM 121.
26. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 702.

II: NEVROZ VE TARİH

1. *Civ.* 141.
2. BW (T & T) 831. Kar. BW (T & T) 875; CP III, 454; CP IV, 93; ISA 61, 71; MM 122-29, 201.
3. MM 94.
5. Bu pasajlar ve önemleri Rieff, "The Meaning of History and Religion in Freud's Thought," s. 115 ile dikkatimi çekmişti.
6. CP V, 343; MM 159. CF. MM 204-205.
7. MM 208.
8. Freud, *Questions of Lay Analysis*, s. 167, Rieff, "The Authority of the Past," s. 430'dan alıntı.
9. Marx, *Der historische Materialismus*, s. 264.
10. BW (T & T) 876-77.
11. *Civ.* 142.
12. Kar. Lukács, *Goethe und seine Zeit*, s. 131.
13. Joyce *Ulysses*, s. 35.
14. Nietzsche, *The Pihosophy of Nietzsche*, s. 712.
15. *Civ.* 121-22.
16. CP IV, 350-55.
17. NIL 228.
18. GI 321.
19. Kar. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, s. 151-52.
20. Marx, *Capital*, III, 954.
21. BPP 56.

İkinci Bölüm

III: CİNSELLİK VE ÇOCUKLUK

1. GI 211-22, 394-73, 416; ISA 125-29.
2. GI 308, 312-47.
3. EI 46; CP IV, 78.
4. GI 421.
5. CP IV, 14-18; ISA 140.
6. ISA 105-108, 117, 140; NIL 114-16.
7. BW (Cinsellik) 588 ve not; CP IV, 41.
8. GI 332.
9. GI 337.
10. CP II, 129.
11. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 496. Kar. Abraham, *Selected Papers*, s. 407-15; Reich, *The Function of the Orgasm.*

12. NIL 106.
13. Kar. Huxley, *Tomorrow and Tomorrow*, s. 289-301; Eliade, *Le Yoga*, s. 250, 267, 270, 396.
14. Needham, *Science and Civilization in China*, II, 149.
15. BW (Cinsellik) 599-602.
16. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell.*
17. CP IV, 51.
18. Kar. BW (Rüyalar) 294.
19. BW (T & T) 872; CP IV, 17, 174-76.
20. Guardini Huizinga tarafından alıntı yapılmıştır; *Homo Ludens*, s. 19; kar.. Huizinga, *agy.*, s. 1-27.
21. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 580-81; Schiller, *Essays Aesthetical and Philosophical*, s. 71.
22. Brinton, *The Mystic Will*, s. 217-18.
23. Brinton, *agy.*, s. 252.
24. Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 366-67.
25. Veblen, *Theory of the Leisure Class*, s. 28.
26. Von Neumann and Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior.*
27. Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, s. 319-31.

IV: BEN VE ÖTEKİ: NARCİSSUS

1. GP 60-62; NIL 86.
2. CP IV, 44-45; BW (Cinsellik) 614 ve not; GI 433-34.
3. CP IV, 47; EI 40-44.
4. CP V, 281.
5. GP 60-61; NIL 86.
6. CP IV, 78-81.
7. EI 35.
8. CP IV, 57. Kar. EI 36 ve not; GP 73-76.
9. ISA 105-10, 117, 122, 140; NIL 115-16.
10. CP IV, 55; NIL 170.
11. FI 41.
12. CP IV, 152-70; NIL 86.
13. EI 36; ISA 27-288; Ferenczi, *Further Contributions*, s. 97, 164.
14. CP IV, 57. Kar. BW (T & T) 876.
15. BPP 57, 68; *Out.* 6; CP V, 185, 350; *Civ.* 97.
16. CP IV, 78-79; *Civ.* 12.
17. *Civ.* 13.
18. CP IV, 79.
19. CP IV, 81.
20. CP IV, 57.
21. *Civ.* 21.
22. CP V, 185.
23. Spinoza, *Ethics*, Part III, "Definitions of the Emotions," II and VI. Kar. Hampshire, *Spinoza*, s. 142-43, 168-71.
24. Hampshire, *agy.*, s. 141-44.
25. Spinoza, *Ethics*, Part III, Prop. LIX, not.

26. Spinoza, *Ethics*, Part III, Prop. XI.
27. Spinoza, *Ethics*, Part IV, Prop. XXXVIII.
28. Spinoza, *Ethics*, Part V, Prop,. XXXIX, not.
29. Spinoza, *Ethics*, Part V, Prop. XXXIXI, şekil.
30. GP 38-39.
31. Nygren, *Agape and Eros*, s. 711 ve not.
32. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*, s. 87.
33. Nygren, *agy*., s. 729-30; Plato, *Symposium*, 206E.
34. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*.
35. El 73; *Out*. 88; CP IV, 350; GI 423.
36. CP IV, 42. Kar. GI 428.
37. CP V, 81.
38. Freud, *Gesammelte Werke*, XIV, 443, not; *agy*., 41.
39. Kar. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, s. 9-11, 25-26, 31, 35.
40. Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, s. 128, 302.
41. BW (Cinsellik) 614.
42. CP IV, 58.
43. GI 323.
44. Goethe, *Faust*, Part II, vs. 8479.
45. CP IV, 57.
46. CP IV, 44. Kar. BW (Cinsellik) 587; GI 322-23, 434; GP 60-62.
47. BW (T & T) 854; GP 61; EI 61; NIL 159; CP V, 263.
48. NIL 129.
49. NIL 129.
50. Abraham, *Selected Papers*, s. 481.
51. CP II, 253, 395; ISA 33, 61, 71; MM 125; CP V, 326, 337.
52. Abraham, *agy*.; Ferenczi, *Further Contributions*, s. 372.

V: SANAT VE EROS

1. Trilling, *The Liberal Imagination*, s. 61.
2. Trilling, *agy*., s. 57, 60.
3. Contrast GI 384-85 with L 120, CP V, 222 and Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, 265, not 1.
4. CP IV, 14; GI 365.
5. Keats, *Endymion*, Book I, 1-13.
6. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 1088.
7. Rilke, "Ueber Kunst," s. 41-49.
8. BW (Tarih) 938.
9. Reich, *The Function of the Orgasm*, s. 63-64.
10. BW (Espri) 692, 782, 791.
11. CP V, 215-21.
12. BW (Espri) 692.
13. BW (Espri) 803.
14. BW (Espri) 721, 794.
15. Poe, "The Poetic Principle," s. 273-74.
16. Scheler, *The Nature of Sympathy*, s. 197-99.
17. BW (Espri) 754; cf. BW (Espri) 717, 721, 761.

18. Freud, *Gesammelte Werke*, VI (*Der Witz...)*, 204. (Yazarın çevirisi)
19. Trilling, *agy.*, p.53.
20. BW (Espri) 730-31, 736-37, 740-42.
21. DD 117.
22. Trilling, *agy.*, s. 44.
23. BW (Espri) 722; cf. BW (Espri) 702.
24. Trilling, *agy.*, s. 61.
25. Freud, *Gesammelte Werk*, VI (*Der Witz...)*, 196-197. (Yazarın çevirisi)
26. BW (Espri) 697, 721.
27. BW (Espri) 712, 719.
28. BW (Espri) 730-31, 736-37, 766.
29. Freud, *Gessammelte Werke*, VI (*Der Witz...)*, 154. (Yazarın çevirisi)
30. BW (Espri) 801-802.
31. BW (Espri) 761.
32. *Civ.* 37.
33. BW (Espri) 761.
34. Rilke, "Ueber Kunst," s. 41-49.
35. Freud, *The Origins of Psychoanalysis*, s. 244.
36. *Civ.* 122.

VI: DİL VE EROS

1. LaBarre, *The Human Animal*, s. 163-207.
2. GI 175.
3. CP V, 181-85.
4. Engels, *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*, s. 8.
5. CP IV, 111, 126; CP V, 185.
6. Jespersen, *Language*, s. 436.
7. Langer, *Philosophy in a New Key*, s. 96.
8. Cassirer, *An Essay on Man*, s. 109; kar. J. Huizinga, *Homo Ludens*, s. 4.
9. Jespersen, *agy.*, s. 433.
10. Cassirer, *agy.*, s. 110.
11. Wittgenstein, *Philosophical Investigaitons*, s. 47.
12. Wittgenstein, *agy.*, s. 133; Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 189.
13. BW (T & T) 865-83.
14. BW (T & T) 872.
15. Boehme, *Mysterium Magnum*, böl., 35, secs. 59-60.
16. Hytier, *La poétique de Valéry*, s. 29.
17. Hytier, *agy.*, s. 74.
18. Hytier, *agy.*, s. 57, 289.
19. Hartman, *The Ummediated Vision*, s. 74-76.

Üçüncü Bölüm
VII: İÇGÜDÜSEL İKİCİLİK VE İÇGÜDÜSEL DİYALEKTİK

1. NIL 124.
2. CP IV, 34.

3. CP IV, 60.
4. BPP 72; BW (Tarih) 972-77.
5. CP IV, 64.
6. Kar. *Civ.* 94-98; NIL 124-39; BPP 83-84n.
7. CP V, 345, 347.
8. CP V, 355.
9. *Civ.* 120-21, 136, 144.
10. NIL 140-41; CP V, 345.
11. CP V, 348-50.
12. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 706, 745.
13. NIL 101; ISA 33, 61, 71; CP II, 253, 395; CP V, 326, 337.
14. NIL 101.
15. Kar..Popitz, *Derentfremdete Mensch.*

VIII: ÖLÜM, ZAMAN VE SONSUZLUK

1. BPP, *a.y.*, Cp II, 255-68; NIL 134-42.
2. Contrast BPP 76, 85-88 ile CP II, 256.
3. BPP 57, 68; *Civ.* 97.
4. *Civ.* 37.
5. CP II, 257.
6. CP II, 256.
7. CP IV, 136; CP V, 370-71; MM 125.
8. Augustine, *De Civitate Dei*, Book XXII, böl. XXX.
9. Kar. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, s. 151-52.
10. BBP 46-48.
11. BPP 55-56.
12. BPP 45.
13. Kar. yukarıdaki böl., II, not 2.
14. BPP 33; NIL 99.
15. BPP 33.
16. Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, III, 283.
17. BPP 33; NIL 99.
18. Bonaparte, *Chronos, Eros, Thanatos*, s. 11-12.
19. Bak. aşağıdaki böl. XV, sec. 5.
20. NIL 99.
21. Kar. von Bertalanffy, "an Essay on the Relativity of Categories," 243-63.
22. Schiller, *Humanism*, s. 204-27; Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 255-58, 423-24.
23. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, Kitap X, böl. IV.
24. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, Kitap VII, böl. XIV.
25. Schiller, *Humanism*, s. 217, 226-27.
26. Augustine, *De Civitate Dei*, Kitap XIV, böl. XXVIII.
27. BPP 50.
28. BPP 74-75; CP II, 261.
29. CP IV, 304-17; ISA 93.
30. Unamuno, *Tragic Sense of Life*, s. 20, 41.
31. BPP 73; EI 56-57; CP II, 260.
32. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, s. 11-34, 364-80, 490-513, 527-73>

Marcuse, *Reason and Revolution*, s. 224-240; Kroner, "Bemerkungen zur Dialektik der Zeit," s. 153-61.
33. CP V, 185.
34. Hegel, *Science of Logic*, I, 142.
35. Kar. Kojève, *agy.*, s. 517, 549.
36. ISA 91-95.
37. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, s. 77, 79, 98.
38. ISA 93-95, 104-12.
39. Schopenhauer, *The World as Will and Idea*, III, 286, 298, 308.
40. Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, s. 434.
41. Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 370.
42. Kojève, *agy.*, s. 546.
43. Kar. Rehm, *Orpheus: Der Dichter und die Toten*, s. 583.
44. EI 87. Kar. ISA 105-18; NIL 114-16.
45. EI 85.
46. Kierkegaard, *Works of Love*, s. 253.

IX: ÖLÜM VE ÇOCUKLUK

1. Kar. Hornery, *New Ways in Psychoanalysis*, s. 47-78.
2. NIL 129, 153-59.
3. ISA 53. Kar. NIL 113.
4. NIL 159. Kar. *Civ.* 120-22.
5. BW (Tarih) 939.
6. NIL 112.
7. ISA 103-16, 131-42, 151-53.
8. EI 87. Kar. ISA 105-18.
9. ISA 109-10.
10. EI 85. Kar. ISA 160; NIL 122.
11. NIL 123; MM 200.
12. CP II, 249. Kar. BW (Cinsellik) 618; CP IV, 45; ISA 110.
13. Ferenczi, *Thalassa*, s. 18, 26.
14. Ferenczi, *agy.*, s. 20-24.
15. CP IV, 77-79.
16. CP IV, 14, 78, 82; CP V, 183.
17. CP IV, 119; CP V, 182, 185.
18. BW (Cinsellik) 597-98; BPP 15; CP V, 119, 264-66; NIL 165.
19. CP II, 260; CP V, 266; BPP 74.
20. CP II, 248.
21. CP IV, 201, Kar. CP V, 265-66; NIL 154.
22. Contrast BW (Cinsellik) 614-16 ile CP V, 259-65, NIL 154-59, and MM 125-29.
23. CP II, 272; CP V, 188, 196, 199, 257.
24. CP IV, 48-49.
25. CP II, 272. CF. CP II, 53, 190; CP V, 188-90, 267; NIL 154, 165.
26. *Civ.* 121; *Civ.* 117. Kar. CP V, 262-63; NIL 156-59.
27. *Out.* 54.
28. NIL 159. Kar. *Civ.* 120-21.
29. Abraham, *Selected Papers*, p. 497.

30. CP V, 254.
31. CP V, 264-69; NIL 154.
32. CP V, 186-97, 262; NIL 162-63; CP II, 274.
33. CP V, 263.
34. GI 326; CP II, 246-47; 270-71; CP V, 105, 199, 256, 261; NIL 160; *Out.* 58.
35. CP V, 105-106, 191;; NIL 37; CP II, 247, note 2. Kar. Pollack, *Les idéas des enfants sur la différence des sexes*, s. 77.
36. EI 40-44.
37. NIL 114.
38. Kojève *Introduction è la lecture de Hegel*, s. 14-34, 494; Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 701-705. Kar. CP V, 275.
39. CP II, 273; NIL 166; CP V, 196.
40. *Out.* 59.
41. CP II, 273.
42. EI 19-31; Ferenczi, *agy.*, s. 16. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 86.
43. CP II, 272; CP V, 188, 196, 257.
44. EI 36-49; MM 184.
45. Róheim, *War, Crime and the Covenant*, s. 37. Kar. *Civ.* 105, 115, 120.
46. Kar. Brinton, *The Mystic Will*, s. 214-15.
47. Fromm, "Sex and Character," s. 21, 25; Horney, *agy.*, s. 38.
48. BW (Cinsellik) 5588, 612-13; CP II, 56-58, 246; CP V, 230, 251; NIL 146-49, 151.
49. EI 42-43. Kar. CP II, 198-201, 272; CP V, 230-32.
50. CP V, 354.
51. CP V, 356-57. Kar. *Out.* 63.
52. Kar. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 567.
53. CP V, 231; NIL 148. Kar. CP II, 248-49, 258.
54. CP V, 269, Kar. BW (Cinsellik) 612; NIL 169.
55. BPP 79-80.
56. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, s. 127-28, 171-72.
57. Kar. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, s. 23, 38,43, 111, 121.
58. Berdyaev, *The Destiny of Man*, s. 64.
59. Needham, *Science and Civilization in China*, II, 58.
60. Rilke, *Letters to a Young Poet*, s. 38; Rilke, *Sämtliche Werke*, I, 349. Kar. Simenauer, "Pregnancy Envy in Raineraria Rilke," s. 240-42.

Dördüncü Bölüm
X: YÜCELTMENİN BELİRSİZLİKLERİ

1. GI 175, 321; *Civ.* 63; GP 57, 118-20; CP II, 50, 82-83; BW (Cinsellik) 584, 62.
2. Kroeber, "The Superorganic," s. 163-213. Kar. Valabrega, "L'anthropologie psychanalytique," s. 221-45.
3. CP II, 48; *Civ.* 33, 63; MM 182-87.
4. CP V, 132-33. Kar. GI 354.
5. GI 27.
6. *Civ.* 76-77.
7. CP IV, 52. Kar BW (Sex) 625; L 49.
8. *Civ.* 33.
9. FI 12. Kar. FI 16; GI 321.

10. GI 175; *Civ.* 34.
11. L 49-50.
12. Reich, *The Function of the Orgasm*, s. 77, 111, 141.
13. *Civ.* 77.
14. CP V, 171. Kar. GI 441.
15. Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 35, 37.
16. Reich, *agy.*, s. 52-53, 92; Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, s. 183, 24, 337-38.
17. GI 463.
18. GI 355; CP II, 83.
19. *Civ.* 33-34; GI 355.
20. GP 118-19.
21. EI 65, 80. Kar. aşağıdaki böl. XII.
22. CP V, 126, 128, 329, 331; *Out.* 44; FI 68.
23. *Works* (T & T), XIII, 73. Kar. CP II, 25-35; CP V, 92-97.
24. CP V, 94.
25. BW (T & T) 864.
26. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, s. 74.
27. Bak. yukarıdaki böl. I, not 11.
28. GP 41-51.
29. *Civ.* 141.
30. Róheim, *agy.*, s. 24.
31. FI 77. Kar. GP 124-25; *Civ.* 42.

XI: HASTA YATAĞI VE KÜLTÜR

1. GI 442; NIL 106.
2. GI 462. Kar. DD 115.
3. GI 453.
4. Kar. CP V, 334: "Gerçeklik karakteri yokluğu"nun aktarımında yapay olarak yeni çatışkılar üretildi."
5. GI 452.
6. CP II, 319, 402.
7. Glover, "The Klein System of Child Psychology," s. 117, not 21.
8. Kar. CP II, 400.
9. CP V, 334. Kar. CP V, 370; *Out.* 41.
10. CP II, 322.
11. *Out.* 48.
12. EI 19-26.
13. EI 21.
14. FI 95.
15. EI 12.
16. CP IV, 111.
17. NIL 154.
18. CP II, 369.
19. CP IV, 133-34.
20. CP IV, 136.
21. LaBarre, *The Human Animal*, s. 207.

22. Kar. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 374.
23. CP V, 300-301 ve not.
24. Bak. yukarıdaki böl. X.
25. CP V, 329. Kar. *Out*. 44; GI 463.
26. CP V, 331; *Civ*. 114-22.
27. CP V, 286.
28. *Civ*. 121-22.
29. *Out*. 36.
30. BW (T & T) 877; EI 30.
31. CP IV, 14, 16; *Out*. 2-3.
32. CP II, 279-80. Kar. CP II, 250-54, 277-82.
33. CP II, 322.
34. *Works* (T & T), XIII, 73; MM 137.

XII: APOLLO VE DIONYSUS

1. *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 174.
2. Kar. Ghiselin, *The Creative Process*, s. 114.
3. B. Russell, *Philosophical Essays*, s. 73.
4. Frazer, *The Golden Bough*, s. 667-701.
5. Cornford, *Principium Sapientiae*, s. 88-127.
6. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 246.
7. Kar. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 141.
8. EI 30; NIL 102.
9. EI 31 ve not.
10. EI 30.
11. Fenichel, *agy*., s. 35.
12. CP V, 182. Kar. CP IV, 119.
13. Kar. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 367-69.
14. CP III, 458.
15. EI 36.
16. EI 37.
17. EI 61-64. Kar. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, s. 73-78.
18. EI 37-38.
19. EI 36.
20. *Out*. 79-80.
21. CP V, 184.
22. CP V, 184.
23. BW (Rüyalar) 535. Kar. BW (Rüyalar) 533.
24. BW (Cinsellik) 614.
25. CP IV, 14, 136.
26. BW (Rüyalar) 533.
27. BW (Rüyalar) 533.
28. Isaacs, "The Nature and Function of Phantasy," s. 94; Glover, "The Klein System of Child Psychology," s. 75-118.
29. Isaacs, *op. cit*., s. 90.
30. Kar. Feldmann, "The 'Illusions of Work," s. 266.
31. CP III, 584.

32. CP IV, 20. Kar. BW (T & T) 8874.
33. *Civ.* 121; NIL 114.
34. CP V, 259; CP II, 269; BPP 22.
35. Bartlett, "The Concept of Repression," s. 326-39.
36. NIL 154.
37. CP III, 577.
38. MM 159. Kar. CP V, 343-44.
39. MM 160.
40. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 407; CP IV, 136. Kar. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory," s. 144, 211.
41. *Out.* 59.
42. Kar. yukarıdaki böl. V, note 19.
43. LaBarre, *The Human Animal*, s. 173.
44. *Out.* 74. Kar. CP V, 198-204, 372-75.
45. *Out.* 73-74; CP V, 372-75.
46. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 164.
47. CP IV, 51.
48. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 246; Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, s. 136.
49. Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, s. 227.
50. BW (Hayat) 164.
51. Kar. Ghiselin, *The Creative Process*, s. 119.
52. CP V, 374.
53. BW (Rüyalar) 535.
54. BW (T & T) 856.
55. CP IV, 148; BPP 35. Kar. ISA 86-87.
56. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 2889; Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 64-73.
57. MM 178-79.
58. Ferenczi, *Sex in Psychoanalysis*, s. 275; Ferenczi, *Further Contributions*, s. 85, 99-102, 171-72.
59. Kar. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory," s. 246-53.
60. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 289.
61. EI 65. Kar. Wilbur, "Freud's Life-Death Instinct Theory," s. 241-44.
62. *Civ.* 74-78; CP V, 286. Kar. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, s. 99-100.
63. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 246.
64. EI 80.
65. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 954.
66. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 955, 960.
67. Bak. yukarıdaki böl. VI, note 19.
68. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 956.
69. Kaufmann, *Nietzsche*, s. 328.
70. Kaufmann, *Nietzsche*, s. 247.
71. Kar. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, s. 74, 84-85, 95, 124, 159.
72. NIL 98.
73. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 958.
74. Duncan, *My Life*, s. 105.
75. Ferenczi, *Thalassa*, s. 16.
76. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell;* Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 105.

1. Jones, *Papers on Psycho-Analysis*, s. 664.

XIII: DIŞKISAL GÖRÜŞ

1. Huxley, *Do What You Will*, s. 94.
2. Murry, *Jonathan Swift*, s. 432-48.
3. Huxley, *agy.*, s. 99.
4. Quintana, *The Mind and Art of Jonathan Swift*, s. 327, 360.
5. CP V, 182.
6. Huxley, *agy.*, s. 101.
7. Murry, *agy.*, s. 440; Lawrence, *Sex, Literature and Censorship*, s. 60.
8. Huxley, *agy.*, s. 94, 104.
9. Murry, *agy.*,, s. 78-82, 86, 346-55, 432-48.
10. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 59.
11. Karpman, "Neurotic Traits of Jonathan Swift," s. 132.
12. Greenacre, "The Mutual Adventures of Jonathan Swift and Lemuel Gulliver," s. 60.
13. Murry, *agy.*, s. 60.
14. Greenacre, *agy.*, s. 21-22.
15. Greenacre, *agy.*, s. 41, 56.
16. Swift, *Verses on the Death of Dr. Swift*, 479-80.
17. Swift, *A Tale of a Tub*, in *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 88.
18. Swift, *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit, Etc.*, in *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 186.
19. CP IV, 351-55.
20. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 752.
21. CP IV, 215.
22. *Civ.* 78.
23. Swift, *Gulliver's Travels*, in *Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1941), XI, 253.
24. *Gulliver's Travels*, s. 243, 245-47, 250, 272-74.
25. Murry, *agy.*, s. 352; Quintana, *agy.*, s. 327.
26. Kar. CP II, 45-50, 164-71; Jones, *Papers on Psycho-Analysis*, s. 664-88; Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, s. 370-92.
27. Empson, *Some Versions of Pastoral*, s. 60.
28. Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, s. 174-76.
29. Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, s. 175.
30. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 90; Ferenczi, *Thalassa*, s. 14.
31. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 129.
32. EI 48.
33. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 99.
34. Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, s. 179-880. Kar. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 99-100.
35. *Works* (T & T), XIII, 73.
36. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 102-103, 107-108, 114.
37. Swift, *Mechanical Operation of the Spirit*, s. 184-85, 188-89.

38. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 102.
39. Empson, *agy.*, s. 60.
40. GI 166, 174-75; CP IV, 184-91.
41. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 37, 77.
42. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 96, 98.
43. Greenacre, *agy.*, s. 56.
44. Kar. Greenacre, *agy.*, s. 56.
45. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 5, 63, 116; Swift, *A Meditation upon a Broomstick, Prose Works of Jonathan Swift* (Oxford, 1939), I, 239-40.
46. Swift, *Letter of Advice to a Young Poet*, in *Prose Works of Jonathan Swift* (London, 1907), XI, 108.
47. Pope, *Works*, X, 281.
48. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 312.
49. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 251.
50. Bak, yukardaki not 26.
51. Swift, *A Tale of a Tub*, s. 104.

XIV: PROTESTAN ÇAĞ

1. Kar. Grisar, *Luther*, VI, 506.
2. Grisar, *Luther*, I, 396.
3. Grisar, *Luther*, I, 396-97, VI, 504-10. Kar. the treatment of the text on the J.G. Walch edition of Luther's *Table-Talk:* Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 463.
4. Grisar, *Luther*, VI, 504, 510. Kar. F. Funck-Brentano, *Luther*, s. 84-87; Fife, *The Revolt of Martin Luther*, s. 198-99, not 91.
5. CP II, 45-50.
6. Fromm, "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie," s. 253-77.
7. Fromm, *Escape from Freedom*, s. 291-94. Kar. Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, s. 168-82.
8. Taylor, *Sex in History*, s. 166-68.
9. Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 278.
10. Kar. yukarıdaki böl. IX.
11. Kar. Fromm, *Escape from Freedom*, s. 73.
12. CP IV, 436-72; Jones, *On the Nightmare*, s. 154-89; Reik, *der eigene und der fremde Gott.*
13. Kar. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature*, s. 45, 207, 250; Rudwin, *Die Teufelszenen im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters*, s. 76; Murray, *Witch Cult in Western Europe*, s. 126-30; Bourke, *Scatalogic Rites of All Nations*, s. 163; Castelli, *Il Demoniaco nell' arte*, s. 89; Jones, *On the Nightmare*, pp 122, 203; Ben Jonson, *Ballad of the Devil's Arse: The Gypsies Metamorphosed*, 1061-1137; Luther, *Sämmtliche Schriften*, IX, 845; Dante, *Inferno*, XXXIV, 76-93.
14. Kar. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther;* Klingner, "Lutherund der deutsche Volksaberglaube," s. 18-91; Grisar, *Luther*, V, 275-305; VI, 122-40; Luther, *Sämmtlche Schriften*, XXIII, Index, "Teufel."
15. Luther, *Sämmtliche Schriften*, I, 174; VII, 43; IX, 825, 1288; XII, 1338.
16. Rudwin, *The Devil*, s. 51, 110.
17. Bourke, *Scatalogic Rites*, s. 163.

18. Grisar, *Luther*, V, 315.
19. Grisar, *Luther*, VI, 132-33.
20. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXIII, Index, s.v. "Teufel."
21. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 706.
22. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 731, 1710.
23. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 715, 729, 734, 762, 766, 770, 798; Grisar, *Luther*, V, 238, 355; VI, 364.
24. Grisar, *Luther*, V, 293, 304; Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 783.
25. Obendiek, *Dereufel bei Martin Luther*, s. 51.
26. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 515.
27. Harrington, *The Metamorphosis of Ajax*, s. 35.
28. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 728-29, 767, 777; Grisar, *luther*, V, 337; VI, 119, 122, 133.
29. Kar. Rudwin, *The Devil*, s. 105-106.
30. E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churshes*, II, 469, 476.
31. Kar. Rudwin, *The Devil*, s. 106.
32. Tillich, *The Protestant Era*, s. xx-xxi; Tillich, *The Interpretation of History*, s. 77-122.
33. Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther*, s. 180.
34. Rudwin, *TheDevil*, s. 23. Kar. Grisar, *Luther*, V, 277-78, 289.
35. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, s. 21.
36. Obendiek, *agy.*, 53-57; Grisar, *Luther*, V, 5; Luther, *Sämmtliche Schriften*, XIII, 1259; XXII, 103, 839.
37. Grisar, *Luther*, VI, 153.
38. Rudwin, *The Devil*, s. 24; Grisar, *Luther*, V, 297.
39. Grisar, *Luther*, V, 48; Obendiek, *agy.*, s. 187; Luther *Sämmtliche Schriften*, V, 1118; IX, 103, 839.
40. Grisar, *Luther*, VI, 365 Obendiek, *agy.*, 174; Rudwin, *The Devil*, s. 246; Luther, *Sämmtliche, Schriften*, I, 757; III, 883; VI, 1762; IX, 842; XII, 207, 246; XIX, 1462-63; XXII, 1956.
41. Grisar, *Luther*, V, 330, 355, 356; Luther, *Sämmtliche Schriften*, II, 1514; V, 104.
42. Obendiek, *agy.*, s. 169, 179, 183-84.
43. Obendiek, *agy.*, s. 42-43, 178-80, 204.
44. Rudwin, *The Devil*, s. 136.
45. Butler, *The Fortunes of Faust*, s. 11. Contrast the Catholic Calderón, *El Magico Prodigioso*.
46. Troeltsch, *agy.*, II, 840, note 221.
47. Troeltsch, *agy.*, II, 498.
48. Obendiek, *agy.*, s. 190-92; Grisar, *Luther*, II, 268-69, 284. Kar. Tillich, *The Protestant Era*, s. xx.
49. Rudwin, *The Devil*, s. 134.
50. Grisar, *Luther*, I, 192, 236-40, 376; VI, 113, 220; Luther, *Sämmtliche Schriften*, VII, 304; XII, 544.
51. Luther, *Sämmtliche Schriften*, III, 256; IV, 990, 1800; IX, 1497; XIV, 956.
52. Grisar, *Luther*, 1, 191, 234-36.
53. Kar. Troeltsch, *agy.*, II, 475, 825.
54. Grisar, *Luther*, VI, 113.
55. Grisar, *Luther*, V, 230, 247, 298, 305, 352-53; VI, 117; Luther, *Sämmtliche Schriften*, XIII, 2777; XXII, 718-19, 810-11, 813. Kar. Troeltsch, *agy.*, II, 479-80, 490, 497, 510-11, 547, 560, 841.

56. Troeltsch, *agy.*, II, 570.
57. Kar. Rudwin, *Les écrivains diaboliques de France*, s. 85.
58. Grisar, *Luther*, V, 353.
59. Kar. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssociologie*, I, 74-75, 77; Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, s. 82, 85, 91, 95; Troeltsch, *agy.*, II, 554, 557, 560, 873; Grisar, *Luther*, VI, 89, 96.
60. Kar. Troeltsch, *agy.*, II, 558; Grisar, *Luther*, VI, 82, 85, 89, 96.
61. Kar. Gener, *La mort et le diable*, s. 582-90.
62. Barge, *Luther und der Frühkapitalismus*, s. 37-39; Grisar, *Luther*, V, 227-28; VI, 95-96; Luther, *Sämmtliche Schriften*, X, 860, 874, 875; XX, 2197; XXII, 232.
63. Tawney, *agy.*, s. 89. Kar. Troeltsch, *agy.*, II, 479, 480, 490, 497, 510-11, 547, 560.
64. Kar. Brown, *Hermes the Thief*.
65. Blake, *The Laocoon Group: The Portable Blake*, s. 497-98; Rudwin, *The Devil*, s. 245, not.
66. Luther, *Sämmtliche Schriften*, III, 74; IV, 2077; IX, 835-37, 1131, 1497; X, 850-51, 877, 906-907, 910-11, 916, 928, 935; XXII, 851.
67. Barge, *agy.*, s. 34-40; Grisar, *Luther*, V, 228; VI, 93; Luther, *Sämmtliche Schriften*, X, 897, 906; XXII, 776. Kar. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXIII, Index, s.v. "Wucher," "Wucherer".
68. Grisar, *Luther*, V, 284; Luther, *Sämmtliche Schiften*, XXII, 777.
69. Barge, *agy.*, s. 37; Obendiek *agy.*, s. 172; Luther, *Sämmtliche Schriften*, I, 183; X, 895-97; XX, 2197.
70. Barge, *agy.*, s. 32, 50.
71. Jonson, *Volpone*, I, 1, 3.
72. Kar. Obendiek, *agy.*, s. 209; Rudwin, *The Devil*, s. 120-29; Luther, *Sämmtliche Schriften*, III, 499.
73. Grisar, *Luther*, V, 244; VI, 88, 94; Luther, *Sämmtliche Schriften*, X, 873.
74. Obendiek, *agy.*, s. 55, 192; Barge, *agy.*, s. 32; Troeltsch, *agy.*, II, 473-74; Luther, *Sämmtliche Schiften*, XXII, 1917.
75. Weber, *agy.*, s. 69-71.
76. Luther, *Sämmtliche Schriften*, VII, 304; XIII, 1110.
77. Troeltsch, *agy.*, II, 509.
78. Troeltsch, *agy.*, II, 547, 560.
79. Troeltsch, *agy.*, II, 509n., 570.
80. Tillich, *The Protestant Era*, s. 168; *The Interpretation of History*, s. 119.
81. Tillich, *The Protestant Era*, s. 312.
82. Tillich, *The Protestant Era*, s. xx.
83. Luther, *Sämmtliche Schriften*, IX, 825, 1288; XII, 1338.
84. Grisar, *Luther*, IV, 318-22; V, 238, 239, 303, 324.
85. Obendiek, *agy.*, s. 49. Kar. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 804.
86. Grisar, *Luther*, V, 226; VI, 215; Luther, *Sämmtliche Schriften*, XXII, 232.
87. Grisar, *Luther*, V, 233, 245, 247, 284.
88. Thiel, *Luther*, s. 336; Obendiek, *agy.*, s. 193; Luther, *Sämmtliche Schriften*, IV, 1252.
89. Grisar, *Luther*, V, 229, 249, 315.
90. Grisar, *Luther*, IV, 296; V, 337.
91. Bak. konu üzerine bütün *Table-Talk* bölümü "Von dem Anti-Christ, oder Pabst," *Sämmtliche Schriften*, XXII, 844-935. Kar. *Sämmtliche Schriften*, XXIII, Index, s.v. "Pabsttuhm," "Papisten," Kar. also Grisar, *Luther*, III, 141-53; IV, 295-301; VI, 154-61.

92. Luther, *Sämmtliche Schriften*, I, 1623; IV, 1303; IX, 857; XVII, 1120; XX, 64; XXII, 806, 845, 870.
93. Luther, *Sämmtliche Schriften*, V, 1144; X, 756.
94. Luther, *Sämmtliche Schriften*, VII, 301; XXII, 845, 875, 896.
95. Luther, *Sämmtliche Schriften*, IV, 1503.
96. Luther, *Sämmtliche Schriften*, II, 107; V, 1017; VII, 1059; XIV, 307.
97. Luther, *Sämmtliche Schriften*, I, 1623; XII, 1284; XVI, 1650-51; XXII, 856, 866, 885, 902, 910, 920, 922, 931.
98. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XVII, 1019-1132.
99. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XVII, 1019-1132; cf. XIV, 289; XXII, 848, 880-81, 897, 905. Bak. Grisar, *Luther*, III, 151; IV, 295-305, 319-22; V, 276, 342; VI, 158-59, 195, 201, 364.
100. Grisar, *Luther*, VI, 98.
101. Kar. yukarıdaki böl., XI, XII.
102. Kar. yukarıdaki böl. IX.
103. CP V, 370.
104. CP V, 371.
105. Luther, *Sämmtliche Schriften*, XII, 961, 963, 1238.

XV: KİRLİ LUCRE

1. Kar. Cassiodorus, *Institutiones*, Kitap 1, böl. I, kısım 8.
2. Frazer, *Economic Thought and Language*, s. 29-30; Simmel, *Philosophie des Geldes*, s. 480-501. Kar. Spengler, *The Decline of the West*, II, 482, 489-90; Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 122-23.
3. BW (T & T) 876-77.
4. CP II, 45-50.
5. CP II, 130-31.
6. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 188.
7. BPP 20; NIL 94.
8. Kar. yukarıdaki böl. III, IV.
9. Whitehead, *Adventures of Ideas*, s. 249-50, 281, 289, 332.
10. Bak. yukarıdaki böl., V, not 34.
11. Marx, Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, s. 42-166.
12. Marx, Engels, *agy.*, s. 97-99, 102, 104, 130-36, 151.
13. Knight, *The Ethics of Competition*, s. 282.
14. Kar. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, s. 55-92; s. 56'da von Mises'ten alıntı yapar.
15. CP II, 265. Kar. CP V, 306.
16. Shakespeare, *Timon of Athens*, IV, iii, 387; kar. yukarıdaki böl. XIV.
17. Marx, Engels, *agy.*, s. 102, 106-08.
18. Marx, Engels, *agy.*, s. 98, 108, 110-11.
19. Bak. yukarıdaki böl. IX.
20. Smith, *Wealth of Nations*, Kitap I, böl. II, s. 22.
21. Polanyi, *The Great Transformation*, s. 47.
22. Herskovits, *Economic Anthropology*.
23. Malinowski, "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders," s. 13.
24. Malinowski, *loc. cit.*

25. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 238-68; Firth, "Currency, Primitive."
26. Parsons, *The Structure of Social Action*, s. 59-60.
27. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 214.
28. Malinowski, *agy.*, s. 9.
29. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 439-60.
30. Firth, *agy.*, Simmel, *agy.*, s. 116, 162.
31. Laum, *Heiliges Geld*, s. 128.
32. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 11, 155-79.
33. Firth, *agy.*
34. Laum, *Heiliges Geld*, s. 8-80. Kar. Einzig, *Primitive Money*, s. 379-86; Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 353.
35. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 389.
36. Locke, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, in *Works*, V, 22.
37. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 264.
38. Keynes, *Treatise on Money*, II, 289-92.
39. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, I, 114-15.
40. Laum, *Heiliges Geld*, s. 128-29.
41. Simmel, *Philosophie des Geldes*, s. 176.
42. Keynes, *General Theory*, s. 202; Robertson, *Utility and All That*, s. 96.
43. Knight, *Ethics of Comptetition*, s. 264.
44. Keynes, *General Theory*, s. 356.
45. Malinowski, "Primitive Economics," s. 14.
46. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte*, I, 114-15.
47. Mumford, *The Culture of Cities*, s. 542.
48. Ruskin, *Unto This Last*, in *Works*, XVII, 44-45, 46.
49. Marx, *Capital*, I, 146-49.
50. Marx, *Capital*, I, 149.
51. Marx, *Capital*, III, 419, 445.
52. Marx, *Capital*, III, 415-16, 439-40, 443, 716.
53. Marx, *Capital*, III, 672-73.
54. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 481-82.
55. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 439-60.
56. Frazer, *The Golden Bough*, s. 83-106.
57. Sorel, *Réflexions sur la violence*, s. 32, 132.
58. Ruskin, *Works*, XVII, 176; Schumpeter, *Theory of Economic Development;* Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. Kar. Spengler, *Decline of the West*, II, 492-93.
59. Aristotle, *Politics*, I, viii-x.
60. Ruskin, *Unto This Last*, in *Works*, XVII, 85.
61. Freud, *The Origins of Psychoanalysis*, s. 244.
62. Gambs, *Beyond Supply and Demand*, s. 33, 47, 78, 90.
63. Dobb, *On Economic Theory and Socialism*, s. 71-72, 84.
64. Locke, *Of Civil Government*, Kitap II, kısım 36-37; Thoreau, *Walden*, böl. I; Plato, *Republic*, II, 369-73.
65. Veblen, *Theory of the Leisure Class*, s. 177.
66. Plato, *Laws*, V, 736E.
67. Veblen, *Theory of the Leisure Class*, s. 76.
68. Engels, *Origin of the Family*, Private Property and the State, s. 23. Kar. yukarıdaki böl. II, note 18.

69. CP II, 48n.
70. Ruskin, *Unto This Last*, in *Works*, XVII, 101-102; *Munera Pulveris*, in *Works*, XVII, 282-83.
71. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 481.
72. Isaiah 55:2; Hesiod, *Works and Days*, vss. 40-41.
73. Malinowski, "Primitive Economics," s. 8-9; Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 461-83.
74. Bak. yukarıdaki böl. XII, note 34.
75. Ruskin, *Unto This Last*, s. 92.
76. Marx, *Capital*, III, 673, 715; I, 81-87, 127, 148.
77. Freud, *The Origins of Psychoanalysis*, s. 240 ve not.
78. Kar. yukarıdaki böl. II, not 18.
79. Marx, *Capital*, III, 954.
80. Marx, *Capital*, II, 136.
81. Marx, *Capital*, I, 389, 396-99.
82. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, s. 233-55.
83. Marx, *Capital*, I, 393, 394, 399; Durkheim, *Division of Labor*, s. 364-73.
84. Marx, *Capital*, I, 392.
85. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 142, 398, 461-83.
86. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte*, I, 106-98.
87. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, s. 144.
88. Polanyi, *The Great Transformation*, s. 46.
89. Malinowski, "Primitive Economics," s. 1-16.
90. Mauss, *Sociologie et antropologie*, s. 145-279 ("Essai sur le don").
91. Lévi-Straus, *Les structures élémentaires de la parenté*, s. 71-72.
92. Kar. Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 496-501.
93. Malinowski, *agy.*; Mauss, *agy.*; Herskovits, *Economic Anthropology*, s. 155-79, 439-83.
94. Durkheim, *Division of Labor*, s. 251.
95. Mauss, *agy.*, s. 148.
96. Mauss, *agy.*, s. 277-79.
97. Kar. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 350-60.
98. BPP 39.
99. Durkheim, *Division of Labor*, s. 242.
100. Abraham, *Selected Papers on Psychoanalysis*, s. 444.
101. CP V, 238.
102. Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien," s. 384-401.
103. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 668-712.
104. Ruskin, *Unto This Last*, s. 50, 95.
105. EI 21. Kar. yukarıdaki böl. XI, XII.
106. BW (T & T) 915-19.
107. BW (T & T) 919. Kar. G. Róheim, *The Origin and Function of Culture*, s. 79.
108. Mauss, *agy.*, s. 159.
109. Lévi-Strauss, *agy.*, s. 9-53.
110. MM 159. Kar. above, chap. XII.
111. Kar. above, chap. IX.
112. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche*, s. 709.
113. CP IV, 20, Kar. BW (T & T) 874.
114. CP V, 371.
115. Marx, *The Poverty of Philosophy*, s. 57; Fromm, *The Sane Society*, s. 94-95, 149.

116. Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 370; Ruskin, *Unto This Last*, s. 98.
117. Schumpeter, *Teory of Economic Development*, s. 202.
118. Robertson, *Utility and All That*, s. 90.
119. Von Bertalanffy, "An Essay on the Relativity of Categories," s. 243-63.
120. Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics*, s. 68.
121. Spengler, *Declien of the West*, I, 117-60.
122. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*.
123. BPP 33.
124. BPP 33; NIL 99.
125. Contrast Eliade, *agy*., s. 141-62.
126. NIL 99.
127. BPP 34; CP V, 175-80.
128. CP IV, 54n. Kar. CP IV, 152-70.
129. *Out*. 79-80. Kar. El 46; CP V, 308-12.
130. ISA 74-75; Fenichel, *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*, s. 153.
131. ISA 76-77; Fenichel, *agy*., s. 155-56, 284.
132. Dooley, "The Concept of Time in Defence of Ego Integrity," s. 13-23.
133. Spengler, *Decline of the West*, II, 486-93.
134. Abraham, *Selected Papers*, s. 384-85; Jones, *Papers on Psychonalysis*, s. 671-72. Kar. Fenichel, *agy*., s. 282.
135. BPP 45-52.
136. Bak. yukarıdaki böl. IX.
137. Belli bazı güzel sezgiler ve oldukça fazla şaşkınlıklar için, bak. Harnik, "Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl," s. 32-57.
138. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 53-54, 79, 86, 157.
139. CP V, 182.
140. CP V, 200, 372-75; *Out*. 73-76.
141. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, s. 38-42.
142. CP II, 164-71. Kar. Abraham, *Selected Papers*, s. 379-81.
143. Kar. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte*, I, 114.
144. Kar. Durkheim, *Division of Labor*, s. 147-99.
145. Kar. Freud's tentative formulations on the hero, GP 112-15.
146. Kar. Veblen, *Theory of the Leisure Class*, s. 3-8; *Instinct of Workmanship*, s. 38-102.
147. Kar. Eliade, *agy*., s. 102-12.
148. Bettelheim, *Symbolic Wounds*, s. 108, 136.
149. Kar. yukarıdaki böl. IX.
150. Kar. Róheim, "The Evolution of Culture," s. 387-418.
151. Spengler, *Decline of the West*, 1, 248. Kar. Eliade, *Le Yoga*, s. 281, 286.
152. Kar. yukarıdaki not 46.
153. Childe, *What Happened in History*, s. 84.
154. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, s. 51.
155. Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, s. 111.
156. Spengler, *Decline of the West*, II, 94.
157. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, II, 191-93. Kar. Nussbaum, *A History of the Economic Institutions of Modern Europe*, s. 36; Turner, *The Ancient Cities*, s. 270-305.
158. Childe, *What Happened in History*, s. 84, 88.
159. Tunnard, *The City of Man*, s. 28-29.
160. Genesis 11:4.
161. Spengler, *Decline of the West*, II, 92-93. Kar. Simmel ile Wolff, *The Sociology of*

Georg Simmel, s. 410-14.
162. Piggott, "The Role of the City in Ancient Civilizations," in Fisher (der.), *The Metropolis in Modern Life*, s. 7.
163. Kar. Tunnard, *City of Man*, s. 43.
164. Mumford, *Culture of Cities*, s. 4.
165. Robinson, *The Rate of Interest*, s. 146.
166. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 55-58, 74.
167. Bak. yukarıdaki böl. VIII, note 34.
168. Plato, *Phaedrus*, 245 C-E.
169. LaBarre, *The Human Animal*, s. 149-58.
170. Whitehead, *The Aims of Education*, s. 26.
171. Kar. above, chap. IX. Kar. Róheim, *Origin and Function of Culture*, s. 97.
172. Ruskin, *Munera Pulveris*, s. 182-83.
173. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 6-48.
174. Róheim, *The Eternal Ones of the Dream*, s. 247; kar. s. 149-50, 249-50.
175. Kaufmann (der.), *The Portable Nietzsche*, s. 434.
176. Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 371.
177. Kar. Durkheim, *Division of Labor*, s. 174-99.
178. Heichelheim, *Wirtshaftsgeschichte*, I, 199-225. Kar. Childe, *What Happened in History*, s. 177-223.
179. Spengler, *Decline of the West*, II, 103; Mumford, *Culture of Cities*, s. 271, 291-92.
180. Horace, *Odes*, I, i; III, xxx. Klasik yazarlar burada "birikim" olarak çevrilen *situs* sözcüğünün "yapı"mı yoksa "kir" mi anlamına geldiğini tartıştılar; bu iki karşıtın birliği konusunda psikanalizden çok şey öğrenebilirler.
181. Frenczi, *Sex in Psychoanalysis*, s. 327.
182. CP II, 45-50.
183. Bak. yukarıdaki böl. III, not 19-20.
184. CP II, 164-71.
185. Ferenczi, *Thalassa*, s. 5-14, 97.
186. Kar. Dedipus: karmaşasını bozuk paralardan yapan çocuk örneği: Abraham, *Selected Papers*, s. 387-88.
187. Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien"; Harnik, "Die triebhaftaffektiven Momente im Zeitgefühl."
188. Bak. yukarıdaki böl. IX.
189. Ferenczi, *Thalassa*, s. 5-36, 52.
190. Ferenczi, *Further Contributions*, s. 291.
191. Ferenczi, *Thalassa*, s. 12.
192. Reich, *The Function of the Orgasm*, s. 99-112.
193. Ferenczi, *Final Contributions*, s. 66.
194. BW 863; Ferenczi, *Thalassa*, s. 12, 16; Ferenczi, *Further Contributions*, s. 78-89, 95-104, 170-74, 191-93.
195. Kaufmann, *The Portable Nitetsche*, s. 434.
196. CP II, 45, 170, 260; CP IIİ, 559. Hegel'in *Kunsttrieb* ve anal işlerden *Bildungstrieb* türetimi ile karşılaştırın: *Naturphilosophie*, in *Werke*, XVII, Part I, s. 635-36; kar. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, s. 106-107.
197. Bak. yukarıdaki not 61.
198. NIL 99.
199. CP II, 273.
200. NIL 131.

201. Coleridge, *On Poesy or Art*, Shawcross, *Coleridge's Biographia Literaria*, II, 263.
202. Bak. yukarıdaki böl. XIII, note 24.
203. Bak. yukarıdaki böl XIII, note 33.
204. *Civ.* 66, 76-78.
205. EI 57, 80.
206. Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy*, s. 64, 73-74.
207. Wisdom, *agy.*, s. 137, 230.
208. Platonizmdeki anal sorun ile ilgili daha başka kanıtlar Henry More örneğinde bulunabilir: Bak. Powicke, *The Cambridge Platonists*, s. 152-53. Kar. Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, s. 107.
209. Meyerson, *Identity and Reality; De l'explication dans le sciences.*
210. Bak. yukarıdaki böl. XII, not 3.
211. Bak. yukarıdaki böl. XII.
212. Kar. Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien," s. 399; Róheim, "The Evolution of Culture," s. 401-402; Bourke, *Scatalogic Rites of All Nations*, s. 266-67; Posinsky, "Yurok Shell Money and Pains," s. 598-632.
213. *Life*, June 4, 1956.
214. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, s. 134-37, 179-80.
215. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, s. 120-22, 125. Kar. Eliade, *Le Yoga*, s. 280.
216. Bourke, *Scatalogic Rites*, s. 168; kar. s. 166-67.
217. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, s. 283-90; Mead, *Sex and Temperament*, s. 20-21, 48-50; Bourke, *Scatalogic Rites.*
218. Róheim, "Heiliges Geld in Melanesien," s. 389-91; Bourke, *Scatalogic Rites*, s. 264-65. Kar. Abraham, *Selected Papers*, s. 444.
219. McGee, "The Seri Indians," s. 209-12.
220. Radin, *The Trickster*, s. 140.
221. Bourke, *Scatalogic Rites*, s. 266-67; Abraham, *Selected Papers*, s. 320-21.
222. Bu paragraf yazarın *Hermes the Thief* adlı eserine psikanalitik bir ektir. Yüceltilmemiş anallik kalıntıları için bak. *Homeric Hymn to Hermes*, 295-96; Babrius, *Fabulae*, LXVIII. Taş yığınlarının anal karakteri için kar. Babrius, *agy.* ve Frazer, *The Scapegoat*, s. 3-30. Arapesh için bak. Mead, *Sex and Temperament*, s. 21, 49.
223. Jonson, *Volpone*, I, i, 11-21.
224. Marx, *Capital*, II, 136.
225. Kar. R. F. Allendy, *Capitalisme et sexualité*, s. 14.
226. Keynes, *Essays in Persuasion*, s. 369.

Altıncı Bölüm

XVI: BEDENİN DİRİLİŞİ

1. Hegel, *Phenomenology of Mind*, s. 81.
2. Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers;* kar. Read, *Icon and Idea*, s. 139.
3. Baudelaire, *Mon coeur mis à nu.* Kar. Marcuse, *Eros and Civilization*, s. 153.
4. Tertullian, *De Carnis Resurrectione*, s. 63. Kar. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, s. 111.
5. Bak. yukarıdaki böl. IX, note 58.
6. Underhill, *Mysticism;* Huxley, *The Perennial Philosophy.*

7. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition;* Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism;* Gray, *Goethe the Alchemist.* Kar. Savage, "Jung, Alchemy and Self," s. 14-37.
8. Benz, *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme.*
9. Benz, *agy.*, s. 138.
10. Needham, *Science and Civilization in China,* II, 139-54. Needham Batılı beden mistisizmini anlamış görünüyor. kav. *agy.*, s. 464, yalnızca Boehme'ye gönderme vardır. Bak. ayrıca Watts, "Asian Psychology and Modern Psychiatry," s. 25-30.
11. Gray, *Goethe the Alchemist.*
12. Bak. yukarıdaki böl. V, not 22.
13. Whitehead, *Science and the Modern World,* s. 93-118.
14. Hartman, *The Unmediated Vision.*
15. Hartman, *agy.*, s. 27-28, 57, 64, 94, 96, 107, 109.
16. Bak. yukarıdaki böl. IX, note 56-60.
17. NIL 106.
18. Bak. yukarıdaki böl. XV, not 9.
19. Kar. Gray, *Goethe the Alchemist,* s. 98-99.
20. Needham, "Mechanistic Biology," in *Science, Religion and Reality,* s. 257.
21. Ferenczi, *Thalassa.*
22. Ferenczi, *Further Contributions,* s. 373.
23. Ferenczi, *Further Contributions,* s. 256; *Thalassa,* s. 2.
24. Ferenczi, *Further Contributions,* s. 256.
25. Ferenczi, *Further Contributions,* s. 393.
26. Whitehead, *Science and the Modern World,* s. 69.
27. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique,* s. 250-51.
28. Ferenczi, *Final Contributions,* s. 246.
29. Whitehead, *Science and the Modern World,* s. 69.
30. Marx, Engels, *Kleine ökonomische Schriften,* s. 131; cf. s. 127-37.
31. Needham, "A Biologist's View of Whitehead's Philosophy," Schilpp (der.), *The Philosophy of Alfred North Whitehead,* s. 241-72; Needham, *Science and Civilization in China,* II, 75-77, 291, 454, 467.
32. Eliade, *Le Yoga,* s. 110, 258, 269; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* s. 218.
33. Felsefede paradoksun rolüyle kar.: Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis,* s. 169-81, 248-82.
34. CP V, 316-57.
35. CP V, 181-82.
36. Psikanalize pozitivist yaklaşım için, bak. Kris, "The Nature of Psychoanalytical Propositions and Their Validation," s. 239-59; Frenkel-Brunswik, "Psychoanalysis and the Unity of Science," s. 273-347; Pumpian-Mindlin (der.), *Psychoanalysis and Science.*
37. BW (Rüyalar) 345-46; NIL 99; CP III, 559n; CP IV, 119, 184; CP V, 185.
38. CP IV, 184; BW (Rüyalar) 346.
39. CP IV, 184-91. Cf BW (Rüyalar) 346.
40. CP V, 181-85.
41. CP V, 182. Kar. CP III, 559; CP IV, 119.
42. Bak. yukarıdaki böl. VII, not 13.
43. CP V, 369-71.
44. Bak. yukarıdaki böl. XIII, not 70.
45. *Civ.* 144.

KAYNAKÇA

Abraham, K. *Selected Papers on Psycho-analysis*, tr. D. Bryan and A. Strachey. New York: Basic Books, 1953.

Allendy, R.F. *Capitalisme et sexualité*. Paris: Denoël et Steele [1932].

Bachelard, G. *La formation de l'esprit scinetifixue*. Paris: J. Vrin, 1947.

———. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris: J. Corti, 1948.

Barge, H. *Luther und der Frühkapicalismus*. Gütersloh: Bertelsmann, 1951.

Bartlett, F. "The Concept of Repression," *Science and society*, XVIII (1954), s. 326-39.

Baumann, H. *Das doppelte Geschlecht: ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: D. Reimer, 1955.

Benz, E. *Der volkommene Mensch nach Jacob Boehme*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1937.

Berdyaev, N. *The Destiny of Man*. London: G. Bles. 3rd ed., 1948.

Bertalanffy, L. von "An Essay on the Relativity of Categories," *Philosophy of Science*, XXII (1955), s. 243-63.

Bettelheim, B. *Symbolic Wounds*. Glencoe: Free Press, 1954.

Blake, W. *The Portable Blake*, ed. A. Kazin. New York: Viking Press, 1953.

Bonaparte, M. *Chronos, Eros, Thanatos*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.

Bourke, J. G. *Scatalogic Rite sof All Natinos*. Washington: W. H. Lodermilk & Co., 1891.

Brinton, H. H *The Mystic Will*. New York: Macmillan, 1930.

Brown, N. O. *Hermes the Thief*. Madison: University of Wisconsin Press, 1947.

Butler, E. M. *The Fortunes of Faust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

Cassirer, E. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Castelli, E. *Il Demoniaco nell' arte*. Milan: Electo Milano, 1952.

Childe, V. G. *What Happened in History*. New York: Penguin Books, 1946 [Tarihte Neler Oldu, Çev: Mete Tuncay-Alaeddin Şenel, Alan Yay., 1993].

Coleridge, S. T. *Biographia Literaria*, ed. J. Shawcross, 2 cilt. Oxford: The Clarendon Press, 1907.

Cronford, F. M. *Principium Sapientiae, The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

D'Arcy, M. C. *The Mind and Heart of Love, Lion & Unicorn; a study in Eros and Agape*. New York: Henry Holt, 1947.

Dobb, M. *On Economic Theory and Socialism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

Dooley, L. "The Concept of Time in Defence of Ego Integrity," *Psychiatry*, IV (1941), s. 13-23.

Duncan, I. *My Life*. New York: Boni & Liveright, 1927.

Durkheim, E. *The Division of Labor in Society*, tr. G. Simpson. Glencoe: Free Press, 1947.

———. *The Elementary Forms of the Religious Life*, tr. J. W. Swain. London: G. Allen & Unwin, n.d.
Einzig, P. *Primitive Money*. London: Eyre & Spottiswoode, 1949.
Eliade, M. *The Myth of the eternal Return*. New York: Pantheon Books, 1954.
———. *Le Yoga*. Paris: Payot, 1954.
Empson, W. *Some Versions of Pastoral*. London: Chatto & Windus, 1935.
Engels, F. *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Chicago: C. H. Kerr, 1902 [Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Çev.: Kenan Somer, Sol Yay., 1990].
———. *The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man*. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1949.
Feldmann, H. "The Illusions of Work," *Psychoanalytical Review*, XLII (1955), s. 262-70.
Fenichel, O. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: W. W. Norton, 1945.
Ferenczi, S. *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-analysis*, ed. M. Balint, tr. E. Mosbacher and others. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1955.
———. *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis*. (London: Hogarth); New York: Basic Books, 1952.
———. *Sex in Psycho-analysis*, tr. E. Jones. New York: Basic Books [1950]; (London: Hogarth).
———. *Thalassa: A Theory of Genitality*. New York: The Psychoanalytic Quarterly, 1938.
Fife, R. H. *The Revolt of Martin Luther*. New York: Columbia University Press, 1957.
Firth, R. "Currency, Primitive," in the *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. London: Encyclopaedia Britannica, Ltd., 1923.
Frankfort, H. *The Birth of Civilization in the Near East*. Bloomington: Indiana University Press, 1951.
Fraser L. M. *Economic Thought and Language*. London: A. & C. Black, 1937.
Frazer, J. G. *The Golden Bough*, 3rd ed., 12 cilt. New York: Macmillan, 1935 [Altın Dal, Çev.: Mehmet H. Doğan, Payel Yay., 1992].
———. *The Golden Bough*, abridged ed. New York: Macmillan, 1947.
Frenkel-Brunswik, E. "Psychoanalysis and the Unity of Science," *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXX, No. 4 (Mar. 1954), s. 271-350.
Freud, S. *The Basic Writings of Sigmund Freud*, tr. & ed. A. A. Brill. New York: The Modern Library, 1938.
———. *Beyond the Pleasure Principle*, tr. J. Strachey. (Internationl Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, no. 4.) London: Hogarth Press, 1950.
———. *Civilization and Its Discontents*, tr. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, ed. E. Jones, no. 17.) London: Hogarth Press, 1930.
———. *Collected Papers*, ed. J. Riviere & J. Strachey, 5 cilt. (International Psycho-Analytical Library, no. 7-10, 37.) New York, London: The International Psycho-Analytical Press, 1924-50.
———. *Delusion and Dream and Otherssays*, ed. P. Rieff. Boston: Beacon Press, 1956.
———. *The Ego and the Id*, tr. J. Riviere. (International Psycho-Analytical Library, no. 12.) London Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1927.
———. *The Future of an Illusion*, tr. W. D. Robson-Scott. (International Psycho-

Analytical Library, no. 15.) London: Hogarth Press and The Institute of Psyco-Analysis, 1928.
———. *A General Introduction to Psycho-Analysis*, tr. J. Riviere. New York: Perma Giants, 1953; (London: G. Allen & Unwin Ltd.).
———. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Co., 1948.
———. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tr. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, no. 6.) London, Vienna: The International Psycho-Analytical Press, 1922.
———. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, tr. A. Strachey. (International Psycho-Analytical Librar, no. 28.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1936.
———. *Leonardo da Vinci: A Study in Psychosexuality*, tr. A. A. Brill, New York: Random House, 1947.
———. *Moses and Monotheism*, tr. K. Jones. (International Psycho-Analytical Library, no. 33.) London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1939; (New York: Knopf, 1939).
Freud, S. *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, tr. W. J. H. Sprott. (International Psycho-Analytical Library, no. 24.) London: Hogart Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1933.
———. *The Origins of Psycho-analysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1877-1902*, ed. M. Bonaparte, A. Freud and E. Kris. New York: Basic Books, 1954.
———. *An Outline of Psycho-Analysis*, tr. J. Strachey. (International Psycho-Analytical Library, no. 35.) London: Hogarth Press, 1949.
———. *The Question of Lay Analysis*. London: Imago Publishing Co., 1948 [Amatör Psikanalizi, Çev.: Kamuran Şipal, Bozok, 1974].
———. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, & Alan Tyson. [24] cilt. London: Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1954-.
Fromm, E. *Escape from Freedom*. New York: Rinehart, 1942 [Özgürlükten Kaçış, Çev.: Selçuk Budak, Payel Yay., 1987].
———. "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie," *Zeitschrift for Sozialforschung*, I (1932), s. 253-77.
———. *The Sane Society*. New York: Rinehart, 1955.
———. "Sex and Character," *Psychiatry*, VI (1934), s. 21-31.
Funck-Brentano, F. *Luther*, tr. E. F. Buckley. London: J. Cape, 1936.
Gambs, J. S. *Beyond Supply and Demand*. New York: Columbia University Press, 1946.
Gener, P. *La mort et le diable*. Paris: C. Reinwald, 1880.
Ghiselin, B., ed. *The Creative Process*. New York: New American Librar, 1955.
Glover, E. "Examination of the Klein System of child Psychology," in *The Psychoanalytic Study of the Child*, I (1945), s. 75-118. New York: International Universities Press, 1945.
Gray, R. D. *Goethe the Alchemist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
Greenacre, P. "The Mutual Adventures of Jonathan Swift and Lemuel Gulliver," *Psychoanalytic Quarterly*, XXIV (1955), s. 20-62.
Grisar, H. *Luther*, tr. E. M. Lamond, ed. L. Cappadelta. 6 cilt. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1913-17.
Hampshire, S. *Spinoza*. Harmondsworth, Middlesex [Eng.]: Penguin Books, 1951.

Harington, J. *The Metamorphosis of Ajax.* Chiswick: Press of c. Whittingham, 1814.
Harnik, J. "Die triebhaft-affektiven Momente im Zeitgefühl," *Imago,* XI (1925), s. 32-57.
Hartman, G. H. *The Unmediated Vision.* New Haven: Yale University Press, 1954.
Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Mind,* tr. J. B. Baillie, 2d ed. London: G. Allen & Unwin, 1931 [Tinin Görüngübilimi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea, 1986].
Hegel, G. W. F. *Science of Logic,* tr. W. H. Johnson and L. G. Struthers. London: G. Allen & Unwin, 1929.
———. *Werke,* 19 cilt. in 21. Berlin: Duncker & Humblot, 1832-87.
Heichelheim, F. M. *Wirtschaftsgeschichte des Altertums.* Leiden: A. W. Sijthoff, 1938.
Herskovits, M. J. *Economic Antropology.* New York: Knofp, 1952.
Horney, K. *New Ways in Psychoanalysis.* New York: W. W. Norton, 1939.
Huizinga, J. *Homo Ludens, A Study of the Play-Element in Culture.* New York: Roy, 1950 [Homo Ludens, Çev.: M. Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yay., 1995].
———. *The Waning of the Middle Ages.* London: E. Arnold, 1927.
Huxley, A. *Do What You Will.* London: Chatto and Windus, 1931.
———. *The Perennial Philosophy.* New York: Harper, 1945.
———. *Tomorrow and Tomorrow and Tomorrow, and Other Essays.* New York: Harper, 1956.
Hytier, J. *La poétiqque de Valéry.* Paris: Colin, 1953.
Isaacs, S. "The Nature and Function of Phantasy," *International Journal of Psycho-Analysis,* XXIX (1948), s. 73-97.
Jespersen, O. *Language: Its Nature, Development and Origin.* London: G. Allen & Unwin, 1922.
Jones, E. *On the Nightamer,* new ed. New York: Liveright, 1951.
———. *Papers on Psycho-Analysis.* London: Baillière, Tindall & Cox, 1918.
Jonson, B. [*Works of*] *Ben Jonson,* ed. C. H. Herford, P. and e. Simpson. Oxford: Clarendon Press, 1925-52.
Joyce, J. *Ulysses.* New York: Modern Library, 1934 [Ulyses, Çev.: Nevzat Erkmen, Y.K.Y, 1996].
Karpman, B. "Neurotic Traits of Jonathan Swift," *Psychoanalytic Review,* XXIX (1924), s. 165-84.
Kaufmann, W. *Nietzsche.* New York: Harcourt, Brace, 1932; (London: Macmillan & Co., Ltd.).
———. *The General Theory of Employment, Interesty and Money.* New York: Harcourt, Brace, 1936.
———. *Treatise on Money.* New York: Harcourt, Brace, 1930.
Kierkegaard, S. *Works of Love,* tr. D. F. and L. M. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1946.
Klingner, E. "Luther und der deutsche Volksaberglaube," *Palaestra,* LVI (1912).
Knight, F. H. *The Ethics of Competition.* New York: Harper, 1935.
Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris: Gallimard, 1947.
Kris, E. "The Nature of Psychoanalytical Propositions and Their Validation," in Hook and Konvitz (eds.), *Freedom and Experience.* Ithaca: Cornell University Press, 1947.
Kroeber, A. L. "The Superorganic," *Americana Anthropologist,* XIX (1917), s. 163-213.
Kroner, R. "Bemerkungen zur Dialektik der Zeit," *Verhandlungen des dritten Hegelkongress* (Rome, 1934), s. 153-61.
LaBarre, W. *The Human Animal.* Chicago: University of Chicago Press, 1954.

Langer, S. *Philosophy in a New Key*. New York: Penguin books, 1948.
Lawrence, D. H. *Sex, Literature and Censorship*. New York: Twayne, 1953.
Laum, B. *Heiliger Geld*. Tübingen Mohr. 1931.
Leeuw, G. van der. *Religion in Essence ama Manifestation*. London: G. Allen & Unwin, 1938.
Lévi-Strauss, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
Locke, J. *The Works of John Locke*, 10 cilt. London: T. Tegg, 1823.
Lukács, G. *Goethe und seine Zeit*. Bern: A. Francke, 1947.
Luther, M. *Sämmtliche Schriften*, ed. J. G. Walch, St. Louis: Concordia Publishing House, 1881-1910.
McGee, W. J. "The Seri Indians," in *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, XVII (1898), Washington: U. S. Government Printing Office, s. 9-344.
Malinowski, B. "The Primitiv Economics of the Trobriand Islanders," *Economic Journal*, XXXI (1921), s. 1-16.
Marcuse, H. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1955 [Eros ve Uygarlık, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea].
———. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York: Oxford University Press, 1941 [Us ve Devrim, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea, 1991].
Marx, K. *Capital*, tr. E. Untermann, 3 cilt. Chicago: C. H. Kerr, 1906-1909 [Kapital, Çev.: Alaattin Bilgi, Sol Yay., 1986-1992].
———. *Capital*. New York: Modern Library [c.1932].
———. *Der historische Materialismus, die Frühschriften*, ed. S. Landshut and J. P. Mayer. Leipzig: A. Kröner, 1932.
———. *The Poverty of Philosophy*. Chicago: C. H. Kerr, 1913 [Felsefenin Sefaleti, Çev.: Ahmet Kardam, Sol Yay., 1992].
———. and Engels, F. *Kleine ökonomische Schriften*. Berlin: Dietz, 1955.
Mauss, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Üniversitaires de France, 1950.
Mead, G. R. S. *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*. London: J. M. Watkins, 1919.
Mead, M. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: New American Library, 1950.
Meyerson, E. *De l'explication dans les sciences*. Paris: Payot, 1921.
Meyerson, E. *Identity and Reality*. London: G. Allen & Unwin, 1930.
Miller, H. *Sunday After the War*. Norfolk, Conn.: New Directions, 1944.
Mumford, L. *The Culture of Cities*. New York: Harcourt, Brace, 1938.
Murray, M. *Witch Cult in Wvstern Eorupe*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
Murry, J. M. *Jonathan Swift: A Critical Biography*. London: Jonathan Cape, 1954.
Needham, J. "A Biologist's View of Whitehead's Philosophy," in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. P. A. Schils. Evanston & Chicago: Northwestern University, 1951, s. 241-71.
———. "Mechanistic Biology and the Religious Consciousness," in *Science, Religion and Reality*, ed. J. Needham. New York: Macmillan, 1925, s. 219-57.
———. *Science and Civilization in China*. Vol. II: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
Nietzsche, F. W. *The Philosophy of Nietzsche*. New York: Modern Library, 1927.
Nussbaum, F. L. *A History of the Economic Institutions of Modern Europe*. New York: F. S. Crofts, 1933.
Nygren, A. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

Obendiek, H. *Der Teufel bei Martin Luther*. Berlin: Furche-verlag, 1931.
Ortega y Gasset. *The Revolt of the Masses*. New York: New American Library, 1950.
Otto, W. F. *Dionysos, Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main: Klosterman [1933].
Parsons, T. *The Structure of Social Action*. Glencoe: Free Press, 1949.
Piggott, S. "The Rule of the City in Ancient Civilizations," in *The Metropolis in Modern Life*, ed. R. M. Fisher. Garden City: Doubleday, 1955.
Poe, E. A. "The Poetic Principle," *Complete Poetical Works*, ed. J. A. Harrison and R. A. Stewart. New York: Crowell, 1922.
Polanyi, K. *The Great Transformation*. New York: Rinehart, 1944 [Büyük Dönüşüm, Çev.: Ayşe Buğra, Alan Yay., 1986].
Pollack, D. *Les idées des enfeants sur la différence des sexes*. Thesis. Paris: Impr. Beresniak, 1936.
Popitz, H. *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichts-philosophie des jungen Marx*. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1953.
Posinsky, S. H. "Yurok Shell Money and Pains: a Freudian Interpretation," *Psychiatric Quarterly*, XXX (1956), s. 598-632.
Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists*. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
Pumpian-Mindlin, E., ed. *Psychoanalysis as Science*. Stanford: Stanford University Press [1952].
Quintana, R. *The Mind and Art of Jonathan Swift*. New York: Oxford University Press, 1936.
Radin, P. *The Trickster: A Stud in American Indian Mythology*. London: Routledge & Kegan Paul, 1956.
Read, H. *Icon and Idea*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
Rehm, W. *Orpheus: Der Dichter und die Toten*. Düsseldorf: L. Schwann, 1950.
Reich, W. *The Discovery of the Orgone*, Vol. I, *The Function of the Orgasm*. New York: Orgone Institute Press, 1948.
———. *The Mass Psychology of Fascism*, 3d rev. & enl. ed., tr. T. P. Wolfe. New York: Orgone Institute Press, 1946 [Faşizmin Kitle Ruhu Anlayışı, Çev.: Bertan Onaran, Payel, 1979].
Reik, T. *Der eigene und derremde Gott*. Vienna: Internaitonaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.
Rieff, P. "The Authority of the Past," *Social Research*, XXI (1954), s. 428-50.
———. "The Meaning of History and Religion in Freud's Thought," *Journal of Religion*, XXXI (1951), s. 114-31.
Rilke, R. M. *Letters to a Young Poet*, tr. M. D. Herter. New York: W. W. Norton, 1934.
———. "Ueber Kunst," *Verse und Prosa aus dem Nachlass*. Leipzig: Gesellschaft der Freunde dereutschen Bücherei, 1929.
Robertson, D. H. *Utility and All That, and Other Essays*. New York: Macmillan, 1952.
Robinson, J. *The Rate of Interest*. London: Macmillan, 1952.
Róheim, G. *The Eternal Ones of the Dream*. New York: International Universities Press, 1945.
———. "The Evolution of Culture," *International Journal of Psychoanalysis*, XV (1934), s. 387-418.
———. "Heiliges Geld in Melanesien," *International Zeitschrift für Psychoanalyse*, IX (1923), s. 384-401.
———. *The Origin and Function of Culture*. (Nervous and Mental Disease Monograph no. 69.) New York: Nervous & Mental Disease Monographs, 1943.
———. *War, Crime and the Covenant*. (Journal of Clinical Psychopathology Mo-

nograph Series no. 1.) Monticello, N. Y.: Medical Journal Press, 1945.
Rudwin, M. J. *The Devil in Legend and Literature.* Chicago: Open Court Publishing Co., 1931.
———. *Les écrivains diaboliques de France.* Paris: Figuière, 1937.
———. *Die Teufelszenen im geistlichen Drama des deutschen Mittelalters.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1914.
Ruskin, J. *Works of John Ruskin,* ed. E. T. Cook and A. Wedderburn, 39 cilt. London: G. Allen & Unwin, 1903-12.
Russel, B. *Philosophical Essays,* London: Longmans, Green, 1910.
Sartre, J. P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology,* tr. H. E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.
Savage, D. S. "Jung, Alchemy and Self," in *Explorations: Studies in Culture and Communication, no. 2.* Toronto: University of Toronto, 1954.
Scheler, M. *The Nature of Sympathy.* London: Routledge & Kegan Paul, 1954.
Schilder, P. *The Image and Appearance of the Human Body.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1935.
Schiller, F. C. S. *Humanism.* London: Macmillan, 1912.
———. *Riddles of the Sphinx.* Londo: S. Sonnenschein, 1910.
Schiller, J. C. F. *Essays Aesthetical and Philosophical.* London: G. Bell, 1884.
Scholem, G. G. *Major Trends in Jewish Mysticism.* New York: Schocken Books, 1941.
Schopenhauer, A. *The World as Will and Idea,* tr. R. B. Haldane and J. Kemp. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1896.
Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy.* New York: Harper, 1942.
———. *Theory of Economic Development.* Cambridge: Harvard University Press, 1934.
Simenauer, E. "Pregnancy Envy in Rainer Maria Rilke," *American Imago,* XI (1954), s. 235-48.
Simmel, G. *Philosophie des Geldes.* Munich: Duncker & Humblot, 1922.
———. *The Sociology of Georg Simmel,* tr. and ed. K. H. Wolff, Glencoe: Free Press [1950].
Smith, A. *Wealth of Nations.* London: J. F. Dove, 1826.
Sombart, W. *Der moderne Kapitalismus.* Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.
Sorel, G. *Réflexions sur la violence.* Paris: M. Rivière, 1925.
Spengler, O. *The Decline of the West.* London: G. Allen & Unwin, 1932; (New York: Knopf).
Swift, J. *Prose Works of Jonathan Swift,* ed. H. Davis. Oxford: B. Blackwell, 1939-57.
———. *Prose Works of Jonathan Swift,* ed. T. Scott. London: G. Bell, 1897-1908.
Taylor, G. R. *Sex in History.* New York: Vanguard Press, 1954.
Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism.* London: J. Murray, 1926.
Thiel, R. *Luther.* Vienna: P. Neff, 1952.
Tillich, P. *The Interpretation of History.* New York: Scribner's, 1936.
Tillich, P. *The Protestant Era.* Chicago: University of Chicago Press, 1948.
Trilling, L. *The Liberal Imagination.* Garden City: Doubleday, 1953.
Troeltsch, E. *The Social Teaching of the Christian Churches.* London: G. Allen & Unwin, 1931.
Tunnard, C. *The City of Man.* New York: Scribner's, 1953.
Turner, R. *The Great Cultural Traditions.* New York: McGraw-Hill, 1941.
Unamuno y Jugo, M. de. *Tragic Sense of Life,* tr. J. E. Crawford Flitch. New York: Dover, 1954.

Underhill, E. *Mysticism.* New York: Noonday, 1955.
Valabrega, J. P. "L'anthropologie psychanalytique," *La Psychanalyse,* III (1957), s. 221-45.
Veblen, T. *The Instinct of Workmanship.* New York: Macmillan, 1914.
———. *The Theory of the Leisure Class.* New York: Modern Library, 1934.
Von Neumann, J. and Morgenstern, O. *Theory of Games and Economic Behavior.* Princeton: Princeton University Press, 1944.
Watts, A. W. "Asian Psychology and Modern Psychiatry," *American Journal of Psychoanalysis,* XIII (1953), s. 25-30.
Weber, M. *Gesammelte Aufsätze zur Religions-sociologie.* Tübingen: Mohr, 1920.
Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas.* New York: Macmillan, 1954.
———. *The Aims of Education, and Other Essays.* New York: New American Library, 1949.
———. *Science and the Modern World.* Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
Whorf, B. L. *Collected Papers on Metalinguistics.* Washington: Dept. of State, Foreign Service Institute, 1952.
Wilbur, G. B. "Freud's Life-Death Instinct Theory," *American Imago,* II (1941), s. 134-96, 209-65.
Wisdom, J. O. *Philosophy and Psycho-Analysis.* Oxford: B. Blackwell, 1953.
———. *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy.* London: Hogarth Press, 1953.
Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations,* tr. G. E. M. Anscombe. Oxford: B. Blackwell, 1953.
———. *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1922 [Tractatus, Çev.: Oruç Aroba, BFS].

S. Bowles-H. Gintis

DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM

MÜLKİYET, CEMAAT VE MODERN TOPLUMSAL DÜŞÜNCENİN ÇELİŞKİLERİ

İnceleme/Çev.: Osman Akınhay/321 sayfa/ISBN 975-539-116-9

Fransızcadan Çinceye kadar birçok dile çevrilen *Demokrasi ve Kapitalizm*'in, gördüğü ilgiyi haklı çıkaran çok iddialı bir projesi var: Batı'nın iki temel toplumsal düşünce ve siyaset geleneği olan Liberalizmi ve Marksizmi kıyasıya eleştirerek, bu geleneklerin kazanımlarını da özümleyen alternatif bir radikal demokrasi teorisi inşa etmek. Bu teoriyi yazarlar "postliberal", kimi eleştirmenlerse "postmarksist" diye adlandırıyorlar. Bowles ve Gintis, son dönemlerde öne çıkan, "iktisat ideolojisi" ya da "iktisadi akıl" karşıtı teorilere çok önemli katkılarda bulunuyorlar. Temel politik projelerinin insanların kendi bireysel ve kolektif tarihlerini kendilerinin yazabilmeleri olduğunu belirtip liberalizmin iki temel ilkesine/normuna bu doğrultuda sahip çıkıyorlar: Bireylerin adil bir toplumda çiğnenemeyecek hakları olması gerektiği anlamında *Özgürlük;* ve halkın kendi yaşamını etkileyen kararlarda söz sahibi olması gerektiği anlamında *Demokrasi*. Ama liberalizmin, bu ilkelerin toplumun hangi alanlarına uygulanması gerektiği konusunda getirdiği keyfi sınırlara da karşı çıkıyorlar. Bowles-Gintis "özel" alanın sadece özgürlük normuyla değerlendirilmesi uygun olan alan olduğu önermesine katılırlar. Ama *Özgürlük* ve *Demokrasi*'nin uygulanmasını gerektiren, iktidarın toplumsal sonuçlar doğuracak şekilde kullanıldığı her alan "kamusal"dır onlara göre. Liberalizmin temel saptırması, aile ve ekonomi gibi toplumsal alanları, özel alanlar diye göstererek, demokrasi adına yapılacak her türlü eleştiriden muaf tutmaya çalışmasıdır.

Oysa kapitalist ekonomi, tam da sermayeye üretim ve yatırımları denetleyip yönlendirme ve devletin ekonomik politikasını etkileme güçlerini verdiği için, "kamusal" bir alandır. Demokratik hesap verme mekanizmalarına hiçbir biçimde tabi tutulmayan bir iktidarın bir avuç sermaye sahibi ve şirketin elinde yoğunlaşmasına yol açan kapitalizm, demokrasinin önündeki en büyük tehdittir. Kapitalizm için demokrasi bir süstür: Ailede, okulda, işyerinde demokratik olan hiçbir şey yoktur.

Kapitalist toplumların tarihi, yurttaş haklarıyla mülkiyet hakları arasındaki çatışmanın tarihi olmuştur. Kapitalizme karşı girişilen bütün muhalefet hareketleri Marksizmin sınıf söylemini değil, "haklar söylemi"ni benimsediklerinde etkili olabilmişlerdir. Sözlüğünde seçme, bireysel özgürlük, kişi hakları, despotizm, hatta demokrasi gibi kavramlara hiçbir zaman temel anlamlar yüklememiş ve ekonomik olmayan tahakküm biçimlerini ikincilleştirmiş olan Marksizm, bu anlamda mutlaka aşılmalıdır.

Kapitalizme karşı Sol'un görevi, üretim ve yatırımların sermaye tarafından değil toplum tarafından demokratik yollarla denetlenmesini sağlayacak biçimde yurttaş haklarının kapsamını genişletmek, herkesin kabul edilebilir bir geçim standardına sahip olma *hakkı* olduğunu kabul ettirmek ve esas olarak ekonomik faaliyetlerin birer amaç değil, insani gelişmenin araçları olduğunu göstermektir. İnsani faaliyetin arketipi, liberallere göre seçim, Marksistlere göre emekse, Sol'a göre "öğrenme" olmalıdır: Kişinin, her türlü tahakküm ilişkisinden uzakta, yeteneklerini ve kavrayışını sürekli geliştirdiği, kendini ve hayatı yaratmanın hazzını yaşadığı bir öğrenme süreci...

Ahmet İnsel

DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE

KALKINMA SÜRECİNDE DEVLETİN ROLÜ

İnceleme/Çev.: Ayşegül Sönmezay/269 sayfa/ISBN 975-539-121-5

Devlet, hayatımızı kontrol eden en temel kavramlardan/kurumlardan biri. Gündelik hayatımızda sık sık sözünü etmemize ve hemen her gün muhtelif devlet temsilcilerinin teorik ve pratik beyanlarına maruz kalmamıza rağmen ne tuhaftır ki üzerinde çok az düşünüyoruz. Tıpkı hayatla kurduğumuz ilişkinin niteliği hakkında çok az düşündüğümüz gibi...

Ahmet İnsel Türkçede çok az telaffuz edilen tezler içeren bu kitabında "Osmanlıdan günümüze devlet"i, iktisat ve toplum bağlamında düşünüyor. Öncelikle iktisadın kendiliğinden oluşan ve gelişen bir alan olmadığını, bir siyasi irade tarafından inşa edildiğini söylüyor. Devletin bir siyasi irade olarak "devlet merkezli, devlete tabi bir toplum" yaratmak için iktisadı yönlendirdiğini belirtiyor. Ve "yöneten-yönetilen ilişkisinin değişmemesi", "iktisadi alanları kontrol etme isteği"nin aynı kalması açısından Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti Devlet'i arasında bir süreklilik olduğunu gösteriyor. Solun, devletçilikle ilericiliği, devletçilikle sosyalizmi birbirine karıştırma eğilimini sorgularken, devletin kendini iktisadi kalkınmayla sınırlamayıp siyasi ve kültürel hedefler de gözettiğinin altını çiziyor. "Kalkınma tahayyülünü gerçekleştirme", "toplumu devlete tabi kılma", "devletin kendini kurma" aracı olarak kurulan devlet işletmelerinin "devletin işçi sınıfını" oluşturmaya yönelik hedeflerini sergiliyor. İnsel'e göre, M. Kemal'in "Devrimiz, tamamen bir iktisadiyat devrinden başka bir şey değildir" sözlerinde temellenen Türk devleti; kalkınmaya tapınan ama kalkınmanın toplumsal sonuçlarından çokça ürken bir devlettir. Zor kullanarak "düzen"i koruyan ve böylece kendini gerçekleştiren bir devlet...

İnsel kitaba esas olan dönemi 1960'ta bitiriyor. Ama 1990'lara getirdiği etraflı önsözünde, son yıllarda toplum olarak başımıza açılan belaları ve devletin bu belalardaki rolünü inceliyor. 12 Eylül darbesiyle birlikte ordunun siyasi ağırlığının giderek arttığına, "milli menfaatler ve milli güçler" söylemine dayanılarak insanın değil devletin kutsallaştırıldığına dikkat çekiyor. Devletin esas olarak "Türk, sünni-müslüman ve erkek" karakterinin altını çizerek, farklılıkları dışlayan bu özelliğinin toplumsal çatışmaları artırıcı rolüne değiniyor. Zaten farklılıkları gözeten bir "toplumsal mutabakat"la oluşturulmamış olan devletin içinde son zaman-larda giderek özerkleşmeye başlayan "güç odakları"na dikkat çekerek, bir tür "neo-feodal devlet"in oluştuğunu söylüyor...

"İnsan merkezli" bir toplumsallığın önündeki engelleri merak edenlere şiddetle önerilir...

Peter Freund-George Martin

OTOMOBİLİN EKOLOJİSİ

İnceleme/Çev.: Gürol Koca/253 sayfa/ISBN 975-539-116-9

Otomobilin ortaya çıkışından günümüze kadar geçen süre içinde, on yedi milyondan fazla insan kazalarda can vermiş, milyonlarcası da bu kazalar sonucu sakat kalmıştır. Otomobil kazalarıyla ilgili haberler, yazılı ve "görüntülü" basının kanıksanmış bir üslupla verdiği günlük haberlerden biri haline gelmiştir. Bu kazaların sorumlusu olarak, hâlâ hatalı otomobil kullanımı ("Trafik Canavarı") gösterilir, ki bu belli bir ölçüde doğrudur. Otomobil kazalarının sorumluluğunun tümüyle bireylere yüklenmesi Peter Freund ile George Martin'e göre, konuyu tek boyutuyla ele almak demektir. Hız göstergeleriyle ortalama bir yarış arabasını andıran günümüz otomobillerinin sıkışık bir trafikte bir beygir hızıyla seyretmek durumunda kalmaları, "otomobil merkezli bir ulaşım sistemi"nin tek "gülünç" çelişkisi değildir. Trafik tıkanıklıklarını gidermek için inşa edilen ek yolların, tıkanıklıkların daha da geniş bir alana yayılmasına neden olması, sürücülerinin trafiğe takılma korkusu nedeniyle birçok arabanın günün büyük bir bölümünde otoparklarda konaklaması gibi örnekler, otomobilin bir ulaşım aracı olarak kendisinden beklenenleri gereği gibi yerine getiremediğini hatta hiç yerine getiremeyeceğini gösteren bir iki örnektir sadece.

Otomobile bağımlı bir ulaşım sisteminin kendi içinde yaşadığı bu çelişkilerin, kısırdöngülerin ve neden olduğu trajik kazaların yanı sıra, ekolojik dengeyi bozması, gürültü kirliliğine neden olması, erkek egemen söylemi çoğaltması ve insan sağlığına yaptığı olumsuz etkiler, göz ardı edilemeyecek denli büyük boyutludur. İnsanı, caddelerde beş duyunun beşini de kullanmaya zorlayarak açık havada hayal kurma zevkinden mahrum bırakması; sokak hayatını, komşuluk ilişkilerini, keyfiliği, kısacası insani bir kent hayatını yok etmesi "otomobil merkezli ulaşımın" en önemli açmazlarıdır.

Otomobilin Ekolojisi'nde, alternatif ulaşım tarzlarının (trenler, otoraylar, bisiklet vb.) nasıl inşa edileceği, yeni bir kent yapılaşmasının nasıl olması gerektiği, halihazırdaki örneklerden yararlanıp geleceğe yönelik projeler üretilerek irdeleniyor. Hayatımızın hemen her alanına tecavüz eden otomobilin, birçok insanın sorgusuz sualsiz kabul ettiği sistemsel doğasını acımasızca sorgulayan, merkezinde otomobilin yer aldığı bir ulaşım sisteminin dayattığı ideolojiyi çelişkileriyle gözler önüne seren bu kitapta daha insani ulaşım tarzlarına imkân tanıyacak modeller de öneriliyor. "Maruz kalınan" bir kamusallık yerine "seçerek, razı olan" bir kamusallıktan yana olanlar için vazgeçilmez bir kaynak...

Murray Bookchin

EKOLOJİK BİR TOPLUMA DOĞRU

İnceleme/Çeviren: Abdullah Yılmaz/303 sayfa/ISBN 975-539-129-0

20. yüzyılın ikinci yarısı yeni düşünsel arayışların ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışına tanık oldu. Sınıf, cinsiyet, ırk, milliyet ve düşünce ayrımlarını sorgulayan bu hareketler arasında en büyük etkiyi ise ekoloji hareketi yarattı. Daha önce "Özgürlüğün Ekolojisi" adlı başyapıtını yayımladığımız Boockhin bu kitabında bir eylem adamı üslubuyla ekoloji hareketinin ideolojik, politik ve toplumsal yönleri üzerinde duruyor. Salt bir çevre koruma bilinci çerçevesinde değil, bir toplum ve bilim felsefesi, anti-hiyerarşik ve anti-otoriter bir toplum projesi, bir eylem ve yaşam tarzı olarak ekolojiyi ele alıyor.

Boockhin'e göre devrim yalnızca kurumları ve ekonomik ilişkileri değil, canlı ya da cansız tüm evrenle girdiğimiz ilişkileri, bilinci, yaşamı yorumlayışımızı, erotik arzularımızı da kucaklamalıdır. Bunun için sadece ataerkil aileye değil, tüm tahakküm ve hiyerarşi tarzlarına; sadece burjuva sınıfına değil, tüm toplumsal sınıflara ve mülkiyet biçimlerine karşı olan özgürlükçü bir bilinç ve eylem tarzı geliştirilmelidir.

Boockhin sanayileşme, kentleşme ve kapitalizm konularında anarşist-komünist bir yaklaşımın farklılığını ve derinliğini savunarak, kentlerin eko-cemaatlere ayrılarak eko-sistemlere uygun tasarlanmasını öneriyor. Teknolojinin "yaratım" potansiyelini "tahrip" kapasitesinden ayırıp, toplumla doğal dünyanın kucaklaşmasına katkıda bulunacak tarzda yeniden düzenlenmesini istiyor.

Boockhin'in eleştirilerinden Marksizm de nasibini alıyor. Marksizmi sınıflar, ekonomi ve iktidar eksenine hapsolarak bir kapitalizm ideolojisi haline gelmekle suçlayan Boockhin bir bütün olarak hiyerarşi ve tahakküme imkân veren temellere inilmesi ve bunların ortadan kaldırılması gerektiğini söylüyor.

Bunun için de doğrudan eyleme, özyönetime ve eko-cemaatlere gerek vardır. Doğrudan eylem, özgür yurttaşlardan oluşan cemaatler yoluyla kamusal alanı doğrudan yönlendirebilen aktif inisiyatifleri amaçlar; aynı zamanda kendisi böyle bir sürecin sonucudur. Tahakküm ve hiyerarşi ilişkilerinin yerini özyönetimin alması yeni bir tür yurttaş öznenin, yani özgür ve kendi kaderini belirleyen yurttaşın sahneye çıkması, devlete karşı yurttaş örgütlerinin ve halk meclislerinin oluşturulması anlamına gelir.

İkinci Dünya Savaşı ve sonrası kuşağı biyosfere kendinden önceki tüm kuşakların verdiği toplam zarardan daha fazlasını vermiştir. Radyoaktif/kimyasal atıklar, zehirli katkı maddeleri, tıkanan yollar, yaşanmaz hale gelen kentler, çevresel ve kültürel kirlenme zararlı sonuçlardan sadece birkaçı. Kısacası her alanda tam bir ekolojik tahribat yaşanıyor. Ve artık, toplumsal ve doğal tarihin çığlıklarına kulak vermenin, vicdanın sesini dinlemenin zamanı geldi geçiyor.

Michel Henry
BARBARLIK

İnceleme/Çev: Işık Ergüden/185 sayfa/ISBN 975-539-131-2

Barbarlık çağını yaşıyoruz. İnsanlık tarihinde ilk kez bilgi ve kültür birbirinden ayrıldı. Canavarlaşan bilim bütün hissi özellikleri ve yaşamı dünyamızdan kovdu. Yaşamın kendini geliştirmesinden başka bir şey olmayan kültür, modernliğin beşiği Avrupa'dan dışlandı. İdeolojiler insanın yok oluşuna övgüler yağdırıyor. Yaşama ıstırabını dindirmenin tek çaresi medyatik evrene sığınmak...

Yaşayan en önemli düşünürlerden Michel Henry'nin ***Barbarlık*** adlı bu güçlü ve kışkırtıcı eseri, çağımızda insanın yok edilişine bir karşı çıkıştır. Ama ümitsiz ve çaresiz bir karşı çıkıştır, çünkü insanlığın yaşadığı bugünkü kriz ne geçicidir, ne de yeni bir uygarlığın kaotik başlangıcına işaret etmektedir. Yaşamın ne olduğunu anlamadan bu barbarlığı anlamak mümkün değildir. Yaşam, kendini hissetme, duyma, duyarlı olma halidir. Kendini doğrudan hisseden, bilen bu yaşamın biyolojik araştırmanın keşfettiği hücresel faaliyetle bir ilişkisi yoktur. Yaşam, herhangi bir nesneyle olası tüm ilişkilerden ve tüm kavramlardan önce, içerden yaşanır. Gözle görülmez ilk veridir, insanlık için bir dünya, bilgi ve yaratı bu veriden yola çıkarak mümkündür. Bizim dünyamız, terimlerin Yunanca anlamlarıyla estetik ve patetiktir, yani duyumlardan ve heyecanlardan ibarettir.

Kültür, gelişen, açılan, kendinden büyüyen yaşamın kendisidir. Sanat, etik ve din, yaşamın bu temel çehreleridir. Bu saptama, bilinen tüm uygarlıklar için geçerlidir. Ama modern toplumda; yaratıcılık yerini can sıkıntısına, kutsallık umutsuzluğa, eğitim uyuma bırakmıştır. Bu durumun nedenlerini araştıran Michel Henry, bilimin yaşamı unuttuğunu bizlere hatırlatmaktadır. Duyarlık ve duygular devre dışı bırakılırken nesnelliğin hükümranlığı başlamıştır. Bunun anlamı insan öznelerinin sahneden dışlanması, varlıklarının yadsınması, algılarının yanılsama olarak kabul edilmesidir.

Tekniğin özerk işleyişine; doğa bilimlerinin nesnelliğiyle büyülenmiş sözde-insan bilimlerinin canlı bireyi unutmalarına; sanatın öldüğüne ve kutsalın yok olduğuna; üniversitenin memur üreten makinelere dönüştüğüne ve giderek tahrip olduğuna; yapaylıkların birbirini izlediği medyatik bir güncellik çılgınlığına dikkat çeken Michel Henry, bilimsel modelin ezici hegemonyasıyla mücadele etmektedir. Bu modelin, hiç gereği yokken, her yerde varolması Henry'ye göre bir insanlık suçudur.

"Enformatik çağın aptallar çağı" olduğunu söyleyen ve özün yaratıcıları marjinalleşirken eserlerinin de adım adım yasadışılığa itildiğini belirten Michel Henry de, Schopenhauer ve Nietzsche'nin ardından sormaktadır: Yaşam, nasıl oldu da kendi kendini yok eder hale geldi?

Terry Eagleton

İDEOLOJİ

GİRİŞ

İnceleme/Çeviren: Muttalip Özcan/271 sayfa/ISBN 975-539-147-9

İdeoloji terimi birbiriyle bağdaşmayan çok fazla anlam barındırıyor. Rorty, Foucault gibi bazı kuramcılar bu terimi tamamen atmayı ya da onun yerine "söylem-iktidar ilişkisi"ni geçirmeyi öneriyorlar. Habermas, ideolojinin yerini "tekniğe" bıraktığını, geç kapitalizmin artık hiçbir söylemsel meşrulaştırıma ihtiyaç duymadan "kendi kendine" işlediğini iddia ediyor. "Sorun gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) değil, gerçeğin artık gerçek olmamasıdır" diyen ve toplumsal yaşamın ağır bir anlam kanaması geçirerek mevta olduğunu savunan Baudrillard, bu görüşün nihilist bir varyantını dile getiriyor.

Tam da bu dönemde "reel" dünyada milliyetçilik ve dinsel köktencilik gibi ideolojilerin yeniden şahlandığına (yani ortada hâlâ "yanlış" ve "anlamlı" bir şeyler olduğuna) dikkat çeken Eagleton bu kitabında öncelikle ideoloji kavramından bütün bütüne vazgeçmenin ne denli makul bir şey sayılabileceğini sorguluyor. Son derece açık seçik bir dille ve gündelik yaşamdan aldığı esprili örneklerle Aydınlanma'dan postmodernizme, Marx'tan Laclau ve Mouffe'ye ideoloji kavramı hakkında düşünmüş hemen herkesin görüşlerini aktarıyor. Salt aktarmakla kalmıyor, onlarla verimli bir diyaloğa ve yer yer polemiğe de giriyor. Aslında kitabın tamamına "heterodoks" bir Marksistin postmodernist ve postmarksist düşünürlere karşı geliştirdiği heyecan verici ve çetin bir polemik gözüyle bakılabilir.

"İdeoloji"nin gerçekten de birçok anlamı olmasından yola çıkan Eagleton'ın amacı bunları sentezleyip tek ve yeterli bir ideoloji tanımına ulaşmak değil; bu, ne mümkün ne de faydalı bir şey ona göre. Metnin başında sunduğu on altı ideoloji tanımından iki ana gelenek çıkarıyor: Bir yanda doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanılsama, çarpıtma ve mistifikasyon anlamında ideoloji ile ilgilenen "epistemolojik" gelenek, diğer yanda fikirlerin toplumsal işlevi ile ilgilenen "sosyolojik" gelenek. Sol radikalizmin bu iki geleneğe de, tabii ki içerdikleri sınırların farkında olarak, sahip çıkması gerektiğini savunuyor Eagleton. Adil ve özgür bir toplumu kurmak için mevcut toplumu dışsal, aşkın bir konumdan değil de içeriden sorgulayacak bir "ideoloji eleştirisi"nden vazgeçilemeyeceğini söylüyor. "Yanlış bilinç" kavramının her türlü içerimini reddeden postmodernistlerin tersine, radikalizm mevcut toplumsal düzenin sistematik olarak ürettiği belli "yanlışlıkları" belirleyip onlarla mücadele etmekten kaçınamaz. Temel yanlışlık ise, insanlığın tarihsel olarak geliştirdiği yaratıcı güçlerin tam anlamıyla hayata geçirilmesinin engellenmesidir. Bu yargının kendisi de olası ve arzu edilir bir geleceğin (Ütopya'nın) bakış açısından verilir ve bu geleceğin taslağı bugün potansiyel olarak mevcuttur. Yani bugün kendisiyle özdeş değildir. Hiçbir toplumsal düzen insan enerjilerini tamamen massedemez, hiçbir "egemen" ideoloji sanıldığı kadar "saf" ve birleştirici değildir.

Sadece postmodern düşüncenin açmazlarıyla ilgilenenlere değil, nelere, niçin karşı çıktığını gerçekten "bilmek" isteyen herkese önerilir.

Mike Featherstone

POSTMODERNİZM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ

İnceleme/Çeviren: Memet Küçük/235 sayfa/ISBN 975-539-139-8

Her şey, bildiğimiz, inandığımız, güvendiğimiz her şey almış başını gidiyor. Kapitalizm, o bildiğimiz kapitalizm değil *gibi*. Üretimden ziyade tüketime, faydadan ziyade imaja, "üretken emek"ten ziyade "hizmet" sınıfına yaslanıyor *gibi*. İş saatleri içerisinde çileci bir etik hüküm sürerken; hafta sonları ve gece, dünya karşısında hedonistik bir yönelim benimsememiz talep ediliyor. Ulusaşırı sermaye sınır tanımaksızın gezegeni bir uçtan öbürüne katederken başta ulus-devlet olmak üzere devasa bürokratik aygıtları önüne katıp süpürüyor. Politik konumlar artık bildiğimiz konumlar olmaktan çıkmış *gibi*. Dünün en radikal ilerici konumları birden karşımıza, daha önceleri tarihsel ilerleme merdiveninde en aşağı basamağa yakıştırdığı konumlardan bile güdük bir muhafazakârlıkla dikiliyor. *Diyalektik mantığa* göre aşılmış olması, hatta tarihin çöplüğüne çoktan fırlatılmış olması gereken ideolojiler, Tarih denilen masalla alay edercesine, gündelik hayatı yoğurmaya başlıyorlar.

"Gibi"! Anahtar sözcük bu. Toplum bilimleri söyleminin de hatırı sayılır ölçüde katkıda bulunduğu normalleştirme ve düzene koyma aygıtlarının tahakkümü altında ezilen zavallı akıl (dürüst olan, ar, haya duygusunu yitirmemiş olan çeşidi elbet), kendisini işe koşan ikili karşıtlıkların birbirlerine insanı deli edecek kadar çok benzemesi, neredeyse birbirinin ikizi olması karşısında eveleyip geveliyor. Ama bu da bir şeydir.

Featherstone, bu gevelemenin ötesine uzanma çabasında olan dürüst bir araştırmacı. Bir çağın tükenmekte olduğunu bildiren totalleştirici postmodern imaları kurcalayarak, gelenek-modernlik-postmodernlik üçlemesinde varsayılan yüzeysel kopuşların derininde yatan süreklilikleri ortaya çıkarıyor. İlk bakışta birbirlerini dışlıyormuş izlenimi veren muhafazakâr Bell ve marksist Jameson arasındaki, diyalektiğin meftunu bildiğimiz Adorno ve "olasılaştırma mantığı"nın sıkı takipçisi Baudrillard arasındaki yakın bağıntıları kurcalıyor. Kısacası, postmodernizmi, ne kendi kendisini sunduğu haliyle kabulleniyor, ne de aşina olduğumuz reçetelerin kolaycılığına teslim oluyor. Şimdilerde "dünyanın yeni halleri"ni kavrayamadıklarını sezen ve buna dehşet verici bir muhafazakârlıkla tepki gösteren entelektüellerden önümüzü göremediğimiz bir ortamda özlemini çektiğimiz sahici, soyu tükenmeye yüz tutmuş bir sosyolog tutumu sergileyen Featherstone, şu önermeden hareket ediyor: "...Ortaya attığı toplum ve kültüre ilişkin teorik sorunlardan ötürü postmodernin ortaya çıkışını hoşnutlukla karşılamaktan kaçınamayız."

Kavramların iman etmeye değil, düşünmeye yaradığını, entelektüel dediğimiz yaratığın bir davanın eri değil araştırmacı olduğunu görenlere; karmaşıklığı artan bir dünyanın sunduğu boyutları ve kavramları anlamamak gibi bir lükse sahip olamayacağını hâlâ unutmamış olanlara öneriyoruz bu kitabı.

David Rowe

POPÜLER KÜLTÜRLER

ROCK VE SPORDA HAZ POLİTİKASI

İnceleme/Çev.: Mehmet Küçük/291 sayfa/ISBN 975-539-164-9

Yüzyılın bitimine ramak kala geç kapitalizmin kendisini yeniden üretmesinin incelenmesi ve soruşturulması, eleştirel/sosyolojik bakışa neredeyse tek bir hedef gösterir hale geldi: "*Kültür*." Ama bu kitapta söz konusu olan kültür, "sıradan"(!) insanların beğenilerine göre kesilip biçilen, sürekli yeniden oluşturulan "*popüler kültür*"dür. Modernliğin tüm iki kutuplu karşıtlıklarıyla beraber "yüksek/aşağı kültür" şeklinde tezahür eden yarılması da gündemden düştü. Popüler kültür de hem uluslararası düzlemde hem de ulus içinde varolan eski sınır çizgilerinin ihlal edildiği, esnetildiği ve yeniden çizildiği bir alan haline geldi. Sınıfsal, etnik/ırksal ve toplumsal cinsiyete dayalı tüm çelişkiler ve çatışmalar iki popüler kültür biçimi üzerinden yaşanmaya başladı: *Rock müzik* ve *spor*.

David Rowe bu iki popüler kültür biçiminin kapitalizmin fordist ve postfordist evrelerinde oluşma, yapılanma, birbiriyle yöndeşme ve ayrılma koşullarını analiz ediyor. Bunu yaparken kültürün hem anlamların kurulduğu ve bozulduğu iktidar oyunundaki bir hegemonik mücadele alanı olduğunu hem de belli bir üretim, dağıtım ve tüketim sürecine maruz olduğunu göz ardı etmiyor. Popüler kültürün üretim koşullarını anlamlar ve simgeler aracılığıyla cereyan eden ideolojik mücadelelerle ilişkilendirirken; rock ve sporun toplumsal kimliklerin oluşturulmasından uluslararası itibar mücadelelerine kadar uzanan karmaşık eklemlenişlerini analiz ederken, ne iktisadı ne de kültürü fetişleştiriyor. Melodileri, ritmi ve sözleriyle 60'ların muhalif gençlik hareketinin "söyleşisi" olarak doğan rock müziğin yerleşik kuruluş ve kapitalist kültür endüstrisiyle yaşadığı inişli çıkışlı hamlelerle dolu macera bugün bulunduğumuz noktadan nasıl görünmektedir? Bir popüler kültür biçimi hem yerleşik kurumlara direnmenin hem de teslimiyetin alanı haline nasıl gelir? Rasyonel egemenliğe sövüp sayarken gayet rasyonel süreçlerden geçen bir kültür üretimi ile kazanılan dolarlar sanatçı topluluklarında ve hayranlarda nasıl tepkiler yaratır? Politikayla ilgisiz olduğu her fırsatta yinelenen sporun politik ideolojilerle dolup taşması neye delalet eder? Politika, hem haz bölgesi hem de rasyonel planlama ve yönetimin hedefi olarak insan bedeninde nasıl somutlaşır? Sağlıklı, zinde beden söylemlerinin ulusçu ideolojilerle ve bilimsel/rasyonel uygulamalarla eklemlenmesinin etkileri nelerdir?

Bunlar, bireysel eylemlerimizin tam da en bireysel göründükleri yerde dayanılmaz ölçüde toplumsal olduğunu görmemize yol açacak can sıkıcı sorulardır: Biliyoruz! Müzik dinleme ve açık havada sağlık koşusu yapma gibi en masum görünen eylemlerin sorgulanması rahatsızlık verebilir: Biliyoruz! Zaten bu kitabı da tüketici olarak bireysel varoluşundan huzur duyanlara önermiyoruz! Bu kitap severken eleştirel olabilenlere, eleştirirken de sevebilenlere sesleniyor: Bir de böyle bir yeteneğin ne menem bir şey olabileceğini merak edenlere...

Ivan Illich

SAĞLIĞIN GASPI

İnceleme/Çev.: Süha Sertabiboğlu/272 sayfa/ISBN 975-539-065-0

Muhalif söylemin en radikal yazarlarından olan Illich, daha çok kurumlara yönelttiği eleştirilerle tanınıyor. Eğitim, politika, tıp gibi insan hayatının en önemli alanlarının kurumlaştığını, eskiden insanların daha dolaysız olarak karşıladıkları temel gereksinimlerin, çağdaş toplumda "bilimsel olarak" üretilmiş hizmetlerin "tüketilmesine" indirgendiğini, böylece bireysel özelliklerin ve yaratıcılıkların yok edildiğini söylüyor.

Sağlığın Gaspı'nda ise tıp kurumunun denetlenemeyen bir otorite olarak, neyin hastalık olduğunu, kimin hasta olduğunu ve hastalara ne yapmak gerektiğini belirlediğinde sağlığımız için büyük bir tehdit oluşturduğunu; bedenlerimiz üzerindeki hakkımıza tecavüz ettiğini; ilaç tüketimini teşvik ederek toplumun hastalıklı yapısını güçlendirdiğini; sağlığa bir "mühendislik modeli" olarak yaklaştığı için insanların kendi insani zaafları, incinebilirlikleri ve biriciklikleriyle, kişisel ve özerk bir biçimde baş etme potansiyellerini yok ettiğini anlatıyor.

Illich'e göre sanayi toplumları hastalık yapıcıdır, çünkü insanları ortamlarıyla, kendi özerk gerçekleriyle başa çıkamaz hale getirir; *önce* hasta ederek çürüttüğü hayatlara, *sonra* protez çözümler önerir. Beyaz üniformalı doktorlar ise hastaların anlamadığı bir dil konuşarak onları savunmasız bırakır; hastaların kendilerine olan bağımlılıklarını artırır; verdikleri ilaçlarla onları hissizleştirir, acı çekme haklarını ellerinden alarak aynı zamanda hayatın neşe ve zevkini yaşama yeteneğini azaltır. Böylece, hayata ve kendilerine karşı "edilgen" kalan insanlar, doyumu daha güçlü uyarıcılarda aramaya başlarlar: Öteki insanlar üzerinde iktidar arama isteğinin yaygınlaşması, çalışanların sürekli artan stresi, medyada suç ve şiddetin bir cazibe aracı olarak teşhiri... gibi örnekler hep bu edilgenleştirmenin sonuçlarıdır.

Sağlığın Gaspı okura, tıbbın üzerinde çok durulan yararlarının yanı sıra, kötü yanlarını da tartışmakta kullanacağı kavramsal bir çerçeve sunuyor. Sanayi toplumlarının sert bir eleştirisinin gerekliliğini gösterirken, bir iktidar/otorite olarak hayatımızı işgal eden tıp kurumuna eleştirel bir gözle bakmamızı sağlıyor.

Adam Phillips

ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE

HAYATIN DİDİKLENMEMİŞ YANLARINA DAİR PSİKANALİTİK DENEMELER

İnceleme/Çev.: Fatma Taşkent/146 sayfa/ISBN 975-539-128-2

Adam Phillips, bir insan hayatının her zaman farklı bakış açılarından betimlenebileceğine ve psikanalizin de bu yollardan sadece biri olduğuna inanan mütevazı bir psikanalist. Bilimsellik, yani değerden bağımsız bir Hakikat arayışı payesinin, psikanalize özel bir üstünlük kazandırmayacağını, psikanalizin o bilmişlik tavrından, ancak dilini ortaklaşa kullanıma açarak, gündelik hayata karışarak sıyrılabileceğini düşünüyor. Ona göre psikanaliz, insanların kendilerini daha iyi hissetmelerini sağlayan bir hikâye ya da bir hikâye anlatma tarzı. Bir tür sohbet. İnsanlar kendi yaşamları hakkında kendilerine anlattıkları hikâye tükendiği ya da aşırı sancılı bir hale geldiği için katılıyor bu sohbete.

Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine bizi, psikanaliz teorisinde ihmal edilmiş olan küçük küçük, ama son derece önemli konular hakkında ilginç sohbetlere davet eden denemelerden oluşan bir kitap. Endişe, risk, sükûnet, gıdıklanma, osurma, öpüşme, yalnızlık, yaratıcılık ve suçluluk duygusu arasındaki ilişki; sıkılma, fobi-teori benzerliği; bir metin değil bir deneyim olarak rüya; inanç ve engeller gibi, herkesi ilgilendiren konularda çarpıcı saptamalarda bulunuyor Phillips. Mesela, "İnsanlar yaşamlarının, ola-sılıklardan en çok korktukları dönemlerinde âşık olurlar" diyor. "Bir şeyin ya da kimsenin ne olduğunu, onunla aramıza girenin ne olduğunu öğrenerek anlayabiliriz. Bilinç engellere dairdir," diye bir kesinlemede bulunup, psikanalitik terapinin amaçlarından birinin hastanın mücadele edecek daha tatminkâr engeller bulmasını sağlamak oldu-ğunu söylüyor. Phillips şu soruyu soruyor bize: Kendimizle haddinden fazla alakadar olmakla kendimizi nelerden mahrum bırakıyoruz? Ona göre, her şeyi bilme saplantısı hem psikanaliz hem de hayat için olumsuz sonuçlar doğuruyor. Bizi, neleri içerdiğini kendimiz dahil kimsenin bilemeyebileceği bir yalnızlığa, Rilke'nin "meyvenin içindeki çekirdek" dediği verimli yalnızlığa davet eden bir kitap bu.

Yalnızlığa cesareti olanlar için...

Saffet Murat Tura

FREUD'DAN LACAN'A

PSİKANALİZ

İnceleme/Genişletilmiş 2. Basım/263 sayfa/ISBN 975-539-119-3

Freud'dan Lacan'a Psikanaliz, hayli yoğun teorik tartışmalar içermesine rağmen, psikanalizle ve insan bilimleriyle ilgilenen okurlardan epeyce ilgi gördü. İlk basımından bu yana geçen altı yıla rağmen, Lacan'ı kavramak için Türkçedeki tek kılavuz kitap niteliğinde hâlâ. Tura, bu basım için bütün metni tekrar gözden geçirip ilk bölümü tamamen yeniden yazdı ve kitaba Lacan'ın kendisinin, Althusser'in ve Jameson'ın birer makalesi eklendi.

Tura, ilk bölümde bir bilim olarak psikanalizin epistemolojik statüsünü, kendi deyimiyle "pozitif yönü"nü tartışmaya açıyor ve ilginç bir sonuca ulaşıyor: Psikanaliz bildiğimiz türden bir bilim değildir. Sonraki bölümlerdeyse psikanalizin kuruluş yılları içinde ve bizzat Freud'da geçirdiği dönüşümleri ayrıntılı olarak anlattıktan sonra, psikanalizin temel kavramı olan "bilinçdışı"nın felsefi olarak nasıl mümkün olabildiğini temellendirmeye girişiyor. Bilinçdışının olabilirliğini reddederek bilinci vurgulayan Kartezyen fenomenoloji geleneğinin önde gelen temsilcisi Sartre ile Lacan arasındaki örtük polemiği deşiyor. Tura'ya göre fenomenolojinin temel hatası öznenin oluşumunda Dil'in rolünü gözardı etmesidir. İnsan ancak Simgesel Düzen'e, yani Dil'e girerek biyolojik bir varlık olmaktan çıkar ve kültürel bir özne olur. İnsan yavrusu annesiyle arasındaki kadiri mutlak imgesel özdeşleşmeden, ancak Babanın Adı ile simgelenen Oidipus karmaşasından geçerek (Lacan'a göre Oidipussuz bir Kültür mümkün değildir) insan olur. İnsan kendi çıplak gerçekliğini metaforlar zinciriyle ikame etmeye başladıktan sonra kendi gerçeğiyle düşüncesi arasında giderek açılan bir uçurum oluşur. Her metafor, insanı kendinden biraz daha uzaklaştırır. Yani dilin simgesel düzenine girildiği anda bilinçdışı da kurulmuş olur ve "bilinçdışı dil gibi yapılaşmıştır."

Kitaba eklenen yazılarda ise A. Lemaire, Simgesele girişte Oidipus'un rolünü, Lacan ayna evresinde ben'in nasıl oluştuğunu, Althusser insan bilimleri içinde psikanalizin konumunu ve Lacan'ın bu konumun perçinlenmesindeki büyük katkısını, Jameson ise psikanalizin Marksizmle ve edebiyat eleştirisiyle ilişkisini tartışıyor.

"İnsan, nasıl insan olur?" sorusunu soranlara...

Russell Jacoby

BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM

İnceleme/Çev.: Hakan Atalay/184 sayfa/ISBN 975-539-165-7

Aydınlanma'nın düz bir hatta ilerleyen bir tür gözü pek "kara tren" olarak tarif ettiği Tarih'in acınası halinden kimi sorumlu tutmalı? Aydınlanma projesini hazırlayanlar bu kendinden emin ilerleyişin bir bumerang gibi dönüp kendi tariflerini vuracağını bilebilirler miydi? Günümüzde ilerlemeyi anlatan öykülerin tasarlanmasında katkısı bulunan düşünceler tam da ilerlemenin kurbanlarına dönüşmüş bulunuyor. Modern düşünce, Tarih'in sona erdiğini ilan etmek zorunda kalarak kendi kendisine ihanet etti: Fenomenleri, düşünceleri, zaman ve mekân içerisine yerleştirerek sınıflandırmaktan başka bir iş göremez hale geldi.

Bu oyunu çok önceden sezip karşı duranlar, düşünce tarihinde kırılgan, kolay incinebilir birer dev rolünü şu ya da bu şekilde üstlenenler oldu elbet. Jacoby bu mütevazı devlerden birini, Freud'u yeniden gündeme getiriyor. Freud'u tarihsel ilerleme tasarımının yol açtığı tarihsel görecelikçiliğin en önemli kurbanlarından biri haline getiren liberal revizyonizmin kısır vizyonunu parçalayıp atarak kurtarma yönünde küçük, ama nitelikli bir müdahale gerçekleştiriyor bu kitapta. Jacoby, Freud'un damgasını vurduğu psikoanalizin dün olduğu gibi bugün de yıkıcı ve devrimci olan kavramlarının ardıllarınca nasıl bastırıldığını ve unutturulduğunu analiz ediyor. Freud'un ardıllarının, psikoanalizin devrimci çekirdeğini oluşturan libido, bastırma, çocuk cinselliği gibi kavramları bir tarafa bıraktıklarını söylüyor. Bireyin toplumdan ayrı bir "ya toplumla uyumluluk ya da uyumsuzluk" belirtileri gösteren mekanik ego gibi ele alınmasının, bireyin en derinlerinde barındırdığı toplumun gözden kaçırılmasına ve böylelikle araştırmaların ikici bir şema içerisinde kısılıp kalmasına neden olduğunu savunuyor. Jacoby, bizzat Freud'un çalışmalarının yanı sıra, ağırlıklı olarak Adorno ve Marcuse'nin Freud yorumlarından aldığı destekle psikoanalizin revizyonistler tarafından bir ego psikolojisine, bir iyileştirme tekniğine indirgenmesinin tarihe ve topluma sinmiş olan tahakküm örüntülerinin mazur gösterilmesine yaradığını ortaya koyuyor. Adler'in ve onu izleyen "ego teknisyenleri"nin psikoanalizin eleştirel/devrimci özünü borçlu olduğu birey ve baskıcı toplum, haz ilkesi ve gerçeklik ilkesi arasındaki uzlaşmaz çelişkileri törpülemelerinin nasıl da bizzat nevrozun kaynağında yatan baskıcı toplumun değerlerinin yüceltilmesine hizmet ettiklerini vurguluyor.

Jacoby'nin kitabı, günümüzde Sol politikanın mikro ve makro düzeyleri arasında kurulacak bağlantıların izlemek zorunda kalacağı dolayımları bireyden hareketle ortaya sermesi bakımından, burjuva toplumdaki tahakkümün hem birey yakasını hem de toplum yakasını eşanlı sorgulama çabasında olanlar için elzem bir kılavuz sunuyor.

Baskının unutturmayla, unutmanın baskıyla ittifakından doğan Tarih'e direnmenin yollarını arayanlara...

Richard Sennett

KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ

İnceleme/Çev.: Serpil Durak-Abdullah Yılmaz/450 sayfa/ISBN 975-539-105-3

Kendi alanlarında çığır açan, onlarla hesaplaşmadan yeni bir şey söylemenin zor olduğu kitaplar vardır. Richard Sennett'in düşünce tarihinin başyapıtlarından biri olan *Kamusal İnsanın Çöküşü* böylesi bir kitaptır: Tarihten sosyolojiye, psikolojiden antropolojiye entelektüel bir şölendir.

Daha önce *Otorite* adlı kitabını yayımladığımız Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde özgünlük ve entelektüel derinlikle kamusal hayat ve özel hayat arasındaki dengesizliğin nedenlerini ve bu dengesizliğin yol açtığı sorunları inceliyor. Ona göre, hayatın, aile ve yakın dostlar dışındaki parçası olan "kamusal hayat" bir zamanlar "hayat dolu"ydu ve kişiler için çok önemliydi. "Yabancı"larla duygusal bağlar kurarak insanın oyun yeteneğini çoğaltan, toplumsallaşmasını/medenileşmesini sağlayan bir kamusallık vardı. Bütünlüklü ifadesini 18. yüzyıl Avrupa şehirlerinde bulan bu kamusallık zamanla ağırlığını yitirerek yerini "özel hayat"a bıraktı. Kamusal hayat artık özel hayatın gerektirdiği oranda önemli olmaya başladı.

Sennett, bugün, tanımadığımız ama aynı şehirde yaşadığımız insanlarla kurulacak çok boyutlu ilişki ve hazlardan yoksun kaldığımızı söylüyor ve şu soruları soruyor: Yabancı, nasıl tehdit edici bir unsura dönüştü? Sessiz kalarak seyretme, kamusal hayatın tek yolu haline nasıl geldi? Yalnız kalma, bir hak olarak nasıl oluştu? Özel hayat ilgi odağı haline nasıl geldi? Politikacıları neden yaptıklarına ve programlarına bakarak değil de kişisel özelliklerine göre değerlendiriyoruz? Evlerimize özen gösterdiğimiz halde sokaklarımız neden pis?

Sennett, kamusal alanların yaşanan mekânlar olmaktan çıkıp gelip geçilen yerlere dönüşmesiyle yüreklerimizi sevgili ve dostlarımızın dışında kimseye açamadığımızı, özel hayatına kapanan kişiliklerimizin giderek güdükleştiğini, başka insanlarla oyun oynama yeteneğimizi yitirmemizin bizi nasıl eksiltiğini tarihsel/toplumsal bir perspektifle işliyor. Bu süreci Balzac ve Diderot'nun yazılarına, Paganini ve Liszt'in müziğine, tiyatro ve izleyicinin davranışlarına, mimariye, Dreyfus olayına ve Richard Nixon'ın kariyerine, özel ve kamusal hayatın konuşma ve giyim biçimleri gibi gündelik örneklerine bakarak anlatıyor. Modernlikle birlikte özel hayatına tutsak olan insanın kamudaki sessizliğini, yalnızlığını, yaşayan değil seyreden bir insan haline gelme tarihini inceliyor.

Sennett, bütün bunlara rağmen umutsuzluğa kapılmıyor. Yitik bir kamusal cenneti hayal etmek yerine, kişilerin yakın dostları arasındaki kadar rahat ve güvenli olduğu, oyuna önem verdiği, nezaketi elden bırakmadığı bir ortamda, şüpheyi en aza indirerek "ötekini tanıma"nın imkânlarını araştırıyor. Sokakta "öteki"ne "merhaba" demek isteyenler için...