Hakikat oyunları

John Forrester

YALANLAR, PARA VE PSİKANALİZ



İngilizceden çeviren: Abdullah Yılmaz

AYRINTI

JOHN FORRESTER

1949 yılında İngiltere'de doğdu. Yüksek öğrenimini Cambridge, Princeton ve Paris'teki Ecole Normale'de yaptı. 1976'dan 1984 yılına kadar Cambridge, King's College'da araştırma görevlisi olarak çalıştı. O tarihten bu yana Cambridge Üniversitesi Bilim Tarihi ve Felsefesi Bölümü'nde önce okutman daha sonra da hoca olarak görev yapmanın yanı sıra dünyanın birçok üniversitesinde misafir hoca olarak dersler ve konferanslar vermektedir. Forrester yayımladığı sayısız deneme ve makaleden başka birçok kitap da yazmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Language and The Origins of Psychoanalysis; The Seductions of Psychoanalysis. Freud, Lacan and Derrida;* (Lisa Appignanesi'yle birlikte) *Freud's Women; Dispatches From The Freud Wars. Psychoanalysis and Its Passions* (Ayrıntı Yayınları'nın programına alınmıştır). Forrester ayrıca Lacan, *Seminars I ve II*'nin çevirmenlerinden biridir. Yazar, 2000 yılında Penguin tarafından basılacak *Freudian Century*'yi tamamlamak üzeredir.

Ayrıntı: 243
İnceleme dizisi: 132

Hakikat Oyunları
Yalanlar, Para ve Psikanaliz
John Forrester

İngilizceden çeviren
Abdullah Yılmaz

Yayıma hazırlayan
Mehmet Küçük

Kitabın özgün adı
Truth Games
Lies, Money and Psychoanalysis

Harvard University Press/1997
basımından çevrilmiştir.

© Harvard University Press

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sibel Türkmenoğlu

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

Birinci basım *1999*

ISBN 975-539-247-5

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

John Forrester

Hakikat Oyunları

Yalanlar, Para ve Psikanaliz

AYRINTI

İçindekiler

— ÖNSÖZ / Adam Philips 9
— GİRİŞ 15

— HAKİKAT OYUNLARI 22
A. Bile bile söylenen yalanlar 22
B. Divanda yatmak/yalan söylemek 91
— ARMAĞAN, PARA VE BORÇ 138

— DİZİN 203

TEŞEKKÜRLER

Yirmi yıl kadar önce, nasıl olur da yalan gibi pratikte böylesine yaygın ancak kavramsal çerçevesi bakımından bir o kadar kaygan bir konu araştırılır diye merak ederdim. Daha o kütüphane senin bu kütüphane benim dolaşmaya başlamıştım ki, bir dâhinin çalışmasını keşfettim: Paris'teki Bibliothèque Nationale'deki Catalogue des Matières. Belli ki, metinlerde nelerin olduğunu bilen bu isimsiz kütüphaneci "Mensonge" başlığı altında çok olağanüstü bir dizi ilginç kitabı tasnif etmişti. Benim projem anahtar terimler henüz kütüphaneler ve veritabanında yokken çoktan başlamıştı, bu yüzden akıllı bir adamın şimdi bilgisayarların daha etkin ve kapsamlı olarak yaptığı düşünülen bir işi yapmış olduğunu keşfetmek büyük ikramiye gibi bir şeydi. Kütüphanelerin bilgisayara geçmesinin mucizeleri ve harikaları eşliğinde sessizce gerçekleşen bir süreç olarak entelektüel mirasın kaybolmasına dikkati çeken, günümüzde gündelik hayatı inceleyenlerin en yetkini Nicholson Baker gibi, bilgisayarların verileri tepeden tırnağa tasnif etme işini eskiden büyük kütüphanelerde çalışan insanlar kadar iyi yaptığını söylemek için henüz vaktin erken olduğunu düşünüyorum; bunun bilincinde olarak o örnek kütüphaneciye derin şükranlarımı sunuyorum. O örnek kütüphanecinin bulmama yardım ettiği eserler arasında, Alexander Koyré'nin Paris'teki Editions Allia tarafından şık bir kitapçık olarak yeniden basılana kadar keşfedilemeyecek kadar az örneği kalan "Refléxions sur le mensonge" makalesi de vardı. İşte bir düşünürün çıkarabileceği ikinci bir ders: Kütüphaneciye borcumun yanı sıra kabul etmek gerekir ki, kişinin kendi gizli keşifleri ve hevesleri hemen her zaman ortak bir şeylerin ürünüdür.

"Hakikat Oyunları"nın ilk versiyonu, giriş makalesi, Anthony Giddens'ın Mart 1979'da davet ettiği Cambridge Üniversitesi, Sosyal ve Politik Bilimler Semineri'nde "Divanda Yalan Söylemek" başlığıyla sunulmuştu. Önemli oranda üzerinde yeniden çalışılan, çeşitli gözden geçirilmiş versiyonlar, Michael Redhead'in bir daveti sayesinde, Mart 1988'de, Britanya Bilim Felsefesi Birliği'nde, Crosbie Smith'in bir daveti sayesinde Mart 1988'de Kent Üniversitesi Bilim ve Toplum Semineri'nde ve Mark Cousins'in bir daveti sayesinde Mayıs 1988'de Londra, Mimarlar Birliği'nde sunulmuştur. Bir versiyon daha sonra "Divanda Yalan Söylemek" adıyla Hilary Lawson ve Lisa Appignanesi'nin derlediği *Dismantling Truth* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1989) kitabında yayımlandı. Mevcut makale daha önceki versiyonlarından çok daha uzundur.

"Armağan, Para ve Borç" adlı ikinci makalemin ilk versiyonu 20-22 Eylül 1991 tarihlerinde Paris'te Freud Çalışmaları Birliği'nin düzenlediği "Freud'un Lacan Okuması" adlı bir konferans için Conrad Stein tarafından ısmarlanmıştır. Fransızca versiyonu *Etudes Freudiennes* 33 (April 1992): 89-124'te, ve İngilizce versiyonu da *Return of the "French Freud": Freud, Lacan, and Beyond*, der. Todd Dufresne (New York and Londra: Routledge, 1997), s. 67-89'de yayımlanmıştır. Burada basılan, önemli oranda gözden geçirilmiş ve yeniden çevrilmiş versiyonu 13-15 Kasım 1992 tarihlerinde İrlanda'da, Dublin'de Cormac Gallagher'in cömert evsahipliğiyle yapılan, "Bilinçdışının ve Dil (ler)in Öznesi" konulu Avrupa Psikanaliz Kongresi'nde "Konuşma ile Para arasında bir Benzerlik Kurmanın Sonuçları Nelerdir?" başlığı altında sunulmuş bir makaleden hareketle yazılmıştır. Bu iki makaleyi yazdıktan sonra, Derrida'nın *Donner le Temps* (*Verili Zaman*) adlı, bu makalede öne sürdüğüm birçok temayı işleyen makalesiyle karşılaştım; bu makalenin etkisi argümanı büyük oranda geliştirmiştir.

Olduğundan daha fazlası,
Lisa için

KISALTMALAR

E Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966). İkinci bir rakam verildiğinde, *Ecrits: A Selection*, çev. Alan Sheridan (Londra: Tavistock/New York: Norton, 1977) kitabına gönderme yapılmaktadır. Yalnızca İngilizce çevirisine gönderme yapıldığında, sayfa numarası (İng.)'den önce gelecektir.

FF *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904*, der. J. M. Masson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984)

ID Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, C. *SE* IV ve V

Int. J. Psa. International Journal of Psycho-analysis

SE Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 cilt, der. James Strachey; Alix Strachey ve Alan Tyson'ın asistanlığını yaptığı Anna Freud'la birlikte (Londra: The Hogarth Press ve Institute of Psychoanalysis, 1953-1974)

Stud Sigmund Freud, *Studienausgabe*, 10 cilt ve ayrıca numaralanmamış *Ergänzungsband* (*Erg* olarak kısaltılmıştır) (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1969-1975)

Önsöz

Adam Phillips



Serbest çağrışım kuralına, Forrester'in bu kitapta verdiği isimle "hayret uyandıracak kadar emperyalistçe bir kural olan her şeyi ortaya dökme" temel kuralına boyun eğerek analize giren kişi, söylediklerini değerlendirmeyi askıya almayı ya da en azından bu değerlendirmeyi başkasına bırakmayı kabul eder. Hakikat ile yalanlar arasında ayrım yapmak, serbestçe konuşmaya bir direnme, bir araçtan çok bir engel olarak alınır. Sözün kısası, analiz esnasında hakikati söylemek kişinin hakikati söyleme isteğini kaybetmesi anlamına gelir. Hasta, ağzından çıkan sözcükleri önce tartarak kullanmayı bırakmak zorundadır. Yalancı, nihayetinde, en azından hakikatin ne olduğunu bildiği farzedilen kişidir; kişiyi yalancı kılan ancak ve ancak hakikatin bilgisidir.

Freud, çok anlamlı bir şekilde, eğer analist de doğru sözlülüğü bir kriter olarak almaktan vazgeçerse konuşmanın daha doyurucu hale geleceğini söyler. Hakikat (ve para tabii ki, Forrester'ın gösterdiği gibi, nakitlerimiz katlanarak nakit kazanır) kavramı gözümüzü öyle bir boyar ki, sanki karşımızda nihai ve eksiksiz evrensel bir arzu nesnesinin olduğuna ve onun meşruluğunun kuşku götürmezliğine inanırız. Hakikatten başka ne isteyebiliriz, diye sormak hem aptalca hem de iyi niyetten yoksun bir soru gibidir. Forrester'ın belirttiği gibi, "doğruyu söylemek kişinin saikleri hakkında herhangi bir kuşku doğurmaz, halbuki yalan söylemek her zaman soruları beraberinde getirir". Doğru sözler iyi bir hayat demektir; ancak psikanaliz, doğru sözlerin neyin doğrusu olduğunu merak etmemizi sağlar.

Neyin, kime söylenebileceğini biliyor gibi görünen figür, Freud'un sansürcü (*censor*) dediği yetkiliydi; orijinal olarak sansürcü, Romalı yurttaşların mülklerinin hesabını tutan, vergiler koyan ve ahlâk kurallarına uyup uymadıklarını denetleyen hâkimdir. Süperegonun habercisi, sansürcünün zevkle acı, iyiyle kötü, doğruyla yalan ayrımını yapma işleviydi; sansürcü şahsında estetin katı ahlâkçılığı ile gümrük memurunun vazife aşkını birleştirir. Freud'un ima ettiği gibi, yargı dediğimiz şey cezaya davetiyedir; tüm hakikat iddiaları da zafer özlemidir.

Psikanaliz çıplak anlamda sansürcünün işlevini görür; sansür nosyonu olmaksızın, psikanalizin ortaya koyduğu teorik sistem anlaşılamaz. Bizatihi sansürün sansür edilebilmesi –değiştirilebilme ihtimali ve kendisinden başka bir otoriteyi tanıyabilmesi– olmaksızın, psikanalitik tedavi beyhude bir çabadan başka bir şey değildir. Psikanalitik bir bakış açısından sansür, paradigmatik söz edimidir, bir şeyleri kabul edilebilir kılma ihtiyacıdır. Forrester'ın bu tutkulu ve şaşırtıcı çalışmasında yazdığı gibi, eğer "psikanalizin suçlama söylemini keşif söylemine her zaman tabi kıldığı" doğruysa, o, ahlâki tahayyülün özüne böylesine ters düşen bir şeyi nasıl yapar? Bir şeyi kabul edemiyorsak suçlamaktan başka ne yapa-biliriz ki? Başka bir ifadeyle, psikanaliz ne vaat eder, hastanın neyi beklemeye hakkı vardır? Forrester *Hakikat Oyunları*'nda, başka şeyler yanında, psikanalizin nasıl vaat ve sözleşme ikiz nosyonlarını (bu haliyle, erotik olanın ve piyasanın, güven ve

iyi niyete bağlı temellerini) radikal bir biçimde yeniden tanımladığını gösterir. Forrester'ın ileri sürdüğü gibi, psikanalitik sözleşme, sözleşmenin hem ironik imkânsızlığını hem de sanal zorunluluğunu açığa çıkarır. Çocuklar anne ve babalarıyla yeteri kadar anlaşmak zorundadır, ama onlarla anlaşma yapmazlar.

Hastanın hiç kimsenin gerçekte ne olduğunu tam olarak tarif edemediği bir şeyi satın almayı kabul etmesi, bir analize başlamanın paradokslarından biridir. Psikanalizin kendi tarihi, teorisi ve kuralları, ve aslında vaka hikâyeleri denen haber bültenleri vardır. Ancak söylenecek ve işitilecek olan (ve bütün o tören havasına bürünmüş konuşma, dinleme ve sessizliğin sonuçları) hiçbir zaman önceden kestirilemez. Analist ve hastanın birbirine ne yapacağı her zaman bilinmez bir niceliktir. Bu anlamda psikanaliz hem numune hem de taklit bir metadır; aklı başında hiç kimsenin yapmayacağı bir tür yatırımdır. Hakkında pek az şey bildiğiniz birisine sonu belirsiz bir dönem için para veriyorsunuz; pek bir şey söylemeyen bu kişi verdiğiniz paranın getirisinin ne olacağına ilişkin bir fikre sahip değil, ancak her ne olacaksa o getirinin acı veren bir şey olduğunu biliyor (psikanalitik açıdan, adeta, ancak kabul edilemez olan bir getiri sağlayabilecek konumdadır). Paranız size analiste bir şey verme imkânı sağlar; o şey analistin huzurunda söyleyebildiğiniz ya da söyleyemediğiniz şey neyse odur. Ve onun size geri verdiği sözcükler, söyleyebildiklerinizden daha fazlasını söylemenize ya da söylediklerinizin değerli olmasına yarar. Ancak bunlar laf olsun diye söylenen değil, acıyı dindiren ve bir şeyleri yeniden katlanılır kılan sözlerdir. Analist ve hasta, iyinin ne olacağını bilmeksizin, iyi bir fark yaratmak üzere sözcükleri takas ederler. Analist güven temelinde satın alınmıştır; geçer akçe, Forrester'ın kitaba koyduğu başlığın ima ettiği gibi, hakikat oyunları, yalanlar, para ve Freud'dur. Ancak sunulan hizmet tam olarak nedir?

Forrester'ın verimli, zekice kotarılmış çalışmasının hiç değişmeyen uğraşlarından biri, psikanaliz demek olan bu mübadelenin doğasını ve psikanalizin habercileri demek olan kurumsallaşmış mübadele tarihini anlatmaktır. Bu kitabı oluşturan, birbiriyle bağlantılı iki düşünsel roman, bir fikirler Bildungsroman'ı olarak okunması gereken iki makalede Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis*'te ortaya konulan gerçekten

tuhaf ve insanın kanını donduran soruya, "Bilinçdışının hikâyesi nedir?" sorusuna, yeni bir yaklaşım getiriyor. Bilinçdışına ilişkin bizim hikâyelerimiz (kaçınılmaz olarak rakip hikâyelerle iç içe geçmiş hikâyeler) nedir ve "o" ne tür hikâyeler anlatır?

Psikanaliz, tutarlılıkları ya da anlaşılırlıkları ne olursa olsun, bütün hikâyelerin birer tarih olduğunu varsayar: Bu tarih ne istediğimizin ve isteğimizin nasıl bir etki yarattığının –ve birbirimizden istediklerimizle birbirimize verebileceklerimiz (Forrester'a göre, Lacan armağanı ölümcül derecede ironikleştirirken, Freud borçluluktan bir trajedi yaratır) arasındaki, eğer varsa, ilişkinin– tarihidir. Forrester'ın *Hakikat Oyunları*'nda anlatacağı tarihlerin –bu arada, Forrester'ın sık sık değindiği gibi, tarih, dedikoduyla akademisyenliğin birleştiği noktadır (ya da eridiği potadır)– ayırıcı özelliği, adeta, tanrısız ve nostaljisiz birer şecere olmalarıdır. Bu tarihler psikanalizi –epistemoloji (hakikat oyunları), ekonomik teori (armağan, para ve borç) ve tıp tarihi (özellikle placebo etkisi* ve onun histeriyle bağlantısı) ile bağıntılı olarak– aşırı bağlamlılaştırmaksızın bir yere oturturlar. Psikanalizin içinde kaybolacağı bir arka bahçesi yoktur ancak gizliden yan gözle kenar ışıkları vardır. Forrester, Nietzsche'nin izinden yürüyerek, "doğa bilimlerinin neşe içinde hakikat servisi yapan epistemolojileri" adını verdiği şey ışığında, artık hakikati söyleyenin psikopatolojisine ihtiyacımızın olduğunu iddia eder. Ve Forrester'ın (kavga dövüş) Lacan'dan hareketle –bir bakıma, borç saplantısının eşanlamlısı olarak Simgesel'e karşı– daha neşeli bir biçimde söylemek istediği şey, "en derin arzularımızın mutluluk kadar sebepsiz, lütuf olarak gelen bir şeye, karşılıksız armağana yönelik olduğudur". Başka bir ifadeyle, Forrester psikanalizi "yaşama içgüdüsünün yalın kültürü" olarak muhafaza etmek ister.

Birinci makalenin kahramanı yalan söyleyen çocuksa, ikinci makalenin kahramanı da paraya arzu duymayan çocuktur. Freud'un söylediğine göre, çocuğun anne ve babasına söylediği ilk başarılı yalan ilk bağımsızlık (ya da, eski moda bir sözcükle söylersek, ilk özgürlük) ânıdır. Çocuk, büyüklerinin içini görmesine izin vermeyerek onların her şeyi bilmediğini, kendisinin ayrı bir aklı ol-

* *Placebo effect:* Farmakolojik etkisi olmayan, hastayı rahatlatmak için ilaç verme.

duğunu ispatlar. Ahlâki açıdan kabul edilemez olan şey, yani yalan, gelişme açısından vazgeçilmezdir. Çocuğun yalan söyleme kapasitesi, aldatma becerisi, geleceğinin güvencesidir (dürüstlük ortak yaşama fantezisidir). Ancak çocuk nasıl yalan söylemesini öğrenmek zorundaysa, para istemesini de öğrenmek zorundadır. *Hakikat Oyunları*'nın en dikkat çekici yönü, Forrester'ın bu basit ve görünüşte birbirine benzemeyen iki şey arasındaki bağlantıyı kurması ve derinlemesine işlemesidir. Forrester'ın belirttiği gibi, "çocukluk arzuları paranın mantığına yabancıdır", ancak duygularını gizleme mantığıyla bağdaşır (bu mantığın kopmaz bir parçası olmasa da).

Freud'un Fliess'e yazdığı meşhur mektuptaki "Mutluluk tarihöncesi bir arzunun gecikmeli olarak yerine getirilmesidir. Bu nedenle, servet pek az mutluluk getirir. Para bir çocukluk arzusu değildir" sözlerini hatırlatan Forrester, bu kitaba özelliğini veren çok sayıdaki açıklayıcı bağlantılardan birini kurarak, Freud'un sözleriyle mektubun yazıldığı tarih olan 1898 yılı başlarında Freud'un kader arkadaşı Breuer'e büyük miktardaki para borcunu ödemeye kalkışarak, ondan uzaklaşması arasında bağlantı kurar. Ancak elbette parayı ödemek ilişkiyi ortadan kaldırmamıştı (Freud 1930'ların başlarına kadar Breuer'den hem şükranla hem de suçlulukla söz etmeyi sürdürdü). Forrester'ın belirttiği gibi, "simgesel borcu ölçmenin bir yolu" yoktur; para, borcu sayılara dökerek, sahte bir avuntu sağlar. Bizi birbirimize bağlayan şey gibi, birbirimize ne borçlu olduğumuzun da tek bir tanımı yoktur (ve bunların yükümlülüklerimizden mi yoksa ilişkilerimizden mi kaynaklandığı sorusu yersiz olsa da muhasebe sürer gider). Forrester kitaptaki izleğini borçluluğun içerimlerinde, yükümlülükle arzu arasındaki metruk alanda bulur.

Çocuk ebeveynine ne borçludur: Hakikat mi yoksa yalanlar mı, itaat mi yoksa gelişme mi? Çocuk ebeveyninden ne ister ve bunu onlara karşı yükümlülüklerinden nasıl ayırır? Forrester'in sıkça verdiği bir örneği alacak olursak, söz, dil borcunun bir karşılığı, bizde anne ve babamızın bir yatırım mirası olan sözcüklerin bir karşılığı mıdır? *Hakikat Oyunları*'nda Forrester bu sorular etrafında dönüyor: En bütünlüklü anlamda, çocuk gelişimine ilişkin mevcut indirgemeler ya da ekonomik ve ideolojik belirlenimcilikle değil,

tarihsel olarak, özlü bir hakikati söyleme üslupları tarihi içine çarpıcı bir ekonomik sistemler anlatımı serpiştirerek yapıyor bunu.

Forrester'a göre, Lacan, Freud'u ağır bir yükümlülük altındaymışçasına okur; sanki bütün o ironik canlılığıyla bize ölülerin ne çok şey istediğini gösterir. Lacan bize Freud'un hemen her sayfasında dile bir göndermenin olduğunu hatırlatıyor; Forrester da Lacan'ın hemen her sayfasında Freud'dan görünmez bir alıntı olduğuna işaret eder. Bunlar aktarma stratejileri, geçmişin yükünden kurtulma yollarıdır. *Hakikat Oyunları* geçmişin mirasını nasıl bir armağana dönüştürebileceğimizi gösteriyor.

Giriş

Gündelik hayat birçok hakikat oyunu barındırır. Gücü, uzmanlığı ve otoriteyi oluşturan sosyal süreçler ve kurumlar da hakikatler üretir. Resmi yapılarına ve iç mantıklarına riayet ederek, ama birinin diğerine karşı Hakikat iddialarına ilişkin bilinemezci bir ruh hali içinde, bu süreçlere hakikat oyunları adı verebiliriz.[1] Biz mahkemelerde, bilimsel laboratuvarlarda, dinsel kurumlarımızda ve sevdiklerimizden uzak köşelerimizde hakikatin peşine düşeriz. Bu süreçlerin hepsi, az ya da çok genel kabul gören ancak zorunlu olarak biri diğeriyle bağdaşır olmayan hakikatler doğurur. Genelde,

1. Michel Foucault "hakikat oyunları" kavramını son yazılarında kullanmıştır; ayrıca Wittgenstein'ın dil oyunları kavramıyla açıktan, çok işe yarar bir benzetme yapılmıştır.

bunlar arasındaki farklılıkları kabul ederiz ve bir kere havasına girdiğimizde bunların her birine uygun farklı kuralları, farklı yanıtları, farklı yasakları ve nezaket kurallarını, beğenileri ve etiketleri de gayet iyi biliriz.

Kendi doğru davranışımız bu oyunların her birini belirleyen kuralları çiğneme gösterisinden zevk almamıza engel değildir. Bu garip zevkin altında genellikle, bu ihlallerin baskısı altında aşkın bir hakikatin patlak vereceği, çok seyrek de olsa istediğimizde, insani zaaflarını ve sınırlılıklarını gayet iyi bildiğimiz dünyevi hakikatleri aşan bir şeylerin ortaya çıkacağı umudu yatar. Böylece, bilimcinin gösterisi, burnu iyi koku alan bir gazeteci, yemek masasında cinsel tercihlerini ortaya döken bir rahip ya da (ister adli tıbba ilişkin girift bir yeni laboratuvar tekniği isterse bir rock grubunun adı olsun) en son modadan habersiz olduğunu açıklayan bir yargıç tarafından tatsız bir biçimde bir köşeye itilir; bütün bunlar bize oyunun kurallarını güle oynaya çiğnemekten gelen sosyal bir zevk verir. Çok iyi biliriz ki, sabahleyin, her şey normale dönecektir: Bilimci kendi özel uzmanlık alanındaki kuşku götürmez otoritesini kuracak; rahipler kamusal ve özel meseleler üzerine ahlâki otoritelerine yeniden kavuşacak; yargıçlar hayat ve ölüm, suçluluk ve özgürlük meselelerindeki tahakkümlerini sürdürecektir. Bunların hiçbiri hakikat oyunlarının, sıklıkla bizim beklediğimizden daha hızlı ve hemen her zaman bize sormadan, kurallarını değiştirmesine engel olmaz.

Normal şartlar altında, hakikatlerin çoğulluğunu hiç tartışmasız kabul ederiz. Bu hakikatleri doğuran oyunlara herhangi bir tuhaflık ya da saçmalık hissetmeksizin katılırız. Bu oyunların genelde her biri kendi adına ortaya attığı hakikat iddiaları üzerinde rakipsiz bir otoriteye sahip bir dizi kurumla (–bunlar arasında hukuk, tıp, kiliseler, bilim, hatta silahlı devletle bir araya geldiğinde merkez bankası sayılabilir) müttefik olması aykırı bir durummuş gibi görünmez bize. Bankaların yargıda bulunmak yerine parayı kontrol etmesi doğal görünür; ve parayı kontrol etmekteki maharetin bir ameliyatı yönetme yetkisi vermemesi de aynı şekilde doğaldır. Gelgelelim, gayet inandırıcı bir biçimde denmektedir ki, kurumsal güçlerin ve yetkilerin bu ayrılması, içinde yaşadığımız binyılda geliştiği haliyle Batılı toplumların ayrıksı ve olağan dışı bir özel-

liğidir.[2] Hakikate ilişkin bir soruyu yanıtlamanın, bizim bildiğimiz çok çeşitli yolları yerine, belki de tek bir yolu vardı, belki hâlâ öyledir. Biz kuşkusuz rakip kurumlar, rakip süreçler arasındaki çekişmenin çok iyi ayrımındayız. Bunlardan biri bilimle din arasındaki savaştır; öbürü doktorlarla hukukçular arasında sürüp giden, hukuku çiğneyen akıl dışı eylemler konusundaki rekabettir; politikacılarla onların bilimsel danışmanları arasındaki açık ve örtülü didişme artık alışıldık bir şey; ve ABD'de hukukçularla gazeteciler, ister katil virüsler, silah skandalları ya da isterse atletik vücutlu sevgililer konusunda olsun, en büyük kamusal hizmeti yerine getirecek hakikati inkâr ya da örtbas edecek olanlara haddini bildiren yüce makam olmak için birbirleriyle kıyasıya mücadele ediyor.

Bilimsel hakikatlerin öbür hakikatler üzerinde hegemonya kurması gerektiği ve bu yüzden bilimsel kurumların öbür kurumlarla ilişkilerinde ayrıcalıklı bir yerinin olması gerektiği inancına "bilimcilik" adını veriyoruz. Bilim çağında yaşıyoruz: Bununla bilimciliğin kabul edilmiş olduğunu değil, sadece bilimin sürekli mevcut olduğu, sürekli ayartıcı bir rol oynadığı bir çağda yaşadığımızı kastediyorum. Bilimin ayartıcılığına son derece sıcak bakabilir, bilimlerin ve iç içe geçmiş teknolojilerinin başarılarından çok fazla etkilenmiş olabiliriz, ancak bu bizi ne bilimcilik karşısında son derece savunmasız olduğumuzu kabul etmekten ne de bilimciliğin zaferinin dünyamızda hakikatin mevcut dağılımını oluşturan hakikat oyunlarının ayrıksı çoğulluğunun sonunu getireceğini kabul etmekten alıkoymamalıdır.

Kesin bilimsel yanıtlara duyduğumuz sürekli özlem de içinde olmak üzere, hakikat oyunlarımızın mevcut bu dağılımını soruşturmanın en iyi yolu hangisidir? Uygulayıcılar, kurumlar, bütün söylemler kendi hakikatlerinin üstünlüğünü ileri sürdüklerinde, bu iddiaların sağlamlığına yönelik tehditleri savuşturma tarzlarına eğilerek bu hakikatlerin temellerine sızmak mümkün. Yalancı, bana göre, bu rakip söylemlerden dışlanmış örnek şahsiyettir. Hakikatin öbür yüzü olarak hata ve cehalet, yalanlar kadar ilgi çekici ve tehditkâr değildir. Her bir söylemin ya da kurumun hatalarla ve ce-

2. Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

haletle başa çıkma yolları vardır; bunlar bilmemenin mazeret olamayacağına dair yasal kurgudan, cüretli ancak yanlışlanmış bir hipotez biçiminde, hatanın en yüksek bilimsel erdem olduğuna dair filozofun kurgusuna kadar çeşitlilik gösterir. Gelgelelim, yalancı, gerçek anlamda bozguncu ve skandal yaratan bir şahsiyet olmaya adaydır; kötü etkisi kendi bireysel eylemlerinden çok daha geniş bir alana yayılabilir. Her hakikat kurucusu kurumun kendi yalancı versiyonu vardır: Ekonomik işlemler sahasında, kalpazanlar ve sahtekârlar vardır; siyaset âleminde, Nixonlar, Hitlerler ve Stalinler vardır (onlar varken diplomatın, ülkesi için yalan söylemek üzere başka ülkelere gönderilen birisi olduğu tanımına bile razı olabiliriz), bilimler alanında, Kammererler ve Burtlar vardır. Ancak yalanın verimli bir araştırma alanı olduğunu düşünmemin başka nedenleri de var.

İçinde yaşadığımız yüzyıl çok orijinal bir bilimcilik biçiminin ortaya çıkışına tanık olmuştur: Bu mahrem ve kişiye özel bir bilim arayışıdır, ahlâki eğilimlerimizin, zaruretlerimizin, başarısızlıklarımızın ve ikiyüzlülüklerimizin bir bilimidir; kısaca, bireysel yaşamın ve onun yazgımızı belirleyen trajedilerinin ve komik ölümcül hatalarının bir bilimi. Bu projenin adı psikanalizdir. Psikanalizin doğuşu ve yayılmasının getirdiği umutlar ile güveni hatırlayalım yeter –bakmayın siz bugün iliklerine kadar bilimciliğe bulaşmış olanların, yalan ve iftira yasalarının imkân vereceği oranda şamata koparark, harekâtlarının bir biçimde yelkenlerini suya indirmiş amiral gemisine bilimsel statü vermeyi reddettiği bir devirde yaşıyor olmamıza.[3] Psikanalizin devrimci, hatta parlak vaatlerinden biri, tüm öbür hakikatlerin (fizikçinin, siyasetçinin hakikatlerinin, ve hiç kuşkusuz doğrudan hedef seçilen yargıcın ve rahibin hakikatlerinin) ipliğini pazara çıkarmaya yemin etmiş ol-

3. Yakın tarihli ve öğretici iki anlatım için, bkz. Patricia Kitcher, *Freud's Dream: A Complete Interdisciplinary Science of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), ve E. Fuller Torrey, *Freudian Fraud: The Malignant Effect of Freud's Theory on American Thought and Culture* (New York: HarperCollins, 1992). Gemicilik metaforu, psikanalitik teori bir zamanlar büyük bir seyahat için yapılmış, ancak şimdi yelkenleri dürülmüş, halatları sarkan, hareketsiz "demir atmış bir gemiye çok benzer" diyen Mary Douglas'tan alınmıştır. "Sanki onu harekete geçirecek teori değil eksik olan, bir yere gitme isteği/dürtüsü kalmamış." Mary Douglas, *In the Active Voice* (Londra: RKP, 1982), s. 14.

masıydı. Bunun için psikiyatristin divanına yatmaları yeterdi. Freud hiçbir söylem alanının analistin soruşturmasına kapalı tutulmaması gerektiğini ileri sürmüş ve süreç içinde cinselliğin insanoğlu hakkındaki mutlak hakikat olarak görüleceği düşüncesiyle, altın kuralı da koymuştu: Her bireyin cinsel yaşamı diğer tüm yaşam alanlarındaki etkinlikleri için model alınmalıdır.

Gelgelelim, hayret uyandıracak kadar emperyalistçe bir koşul olan her şeyi ortaya dökme koşulu, psikanalistin ele aldığı öznenin hakikati söylemek konusundaki aczine –hakikati söylemeyi reddetmesine– sınırsız hoşgörüsüyle birlikte yürür. Böylelikle, psikanaliz, hakikatle yalan arasındaki geleneksel çizgileri yeniden çizerken gündelik hayatın mahrem hakikatleri üzerine yoğunlaşan, tuhaf bir bilimsel söylem örneğidir. Yalan söyleme konusundaki psikanalitik itidal, bu bakımdan çok daha az hoşgörülü olan öbür hakikat oyunlarında pratisyenlerini yönetme ve öbür rakip hakikat kurumlarıyla ilişkilerini düzenleme konularında bir çözüm sunabilir mi? Hakikat ihlalleri ve ihlal uzmanı psikanalist tarafından oynanan hakikat oyunları bize şimdi içinde yaşadığımız çeşitli hakikat rejimleri tarafından nasıl yönetilmekte olduğumuzu keşfetmenin araçlarını sağlayabilir mi? Elinizdeki kitap, bu soruya verilecek yanıtların, en azından, merak uyandıracak türden olduğunu göstermeye çaba harcıyor.

Bu kitaptaki fikirleri uzun zamandır, Horace'ın takdir ettiği dokuz yıldan çok daha uzun bir süredir, kafamda taşımaktaydım. Yalan konusuna ilk ilgim, hasta yalan söylerken bile psikanalistin hakikat düzleminde hareket ettiği tespitini yapan Lacan sayesinde oldu. Düşündüm ki, eğer durum buysa, psikanalist hakikat ile yalanı birbirine bağlayan kurallara ilişkin ahlâki ak ve kara suçlamalarının ya da doğa bilimlerinin neşe içinde hakikat servisi veren epistemolojilerinin akla getirdiğinden çok farklı bir nosyonla çalışıyor olsa gerektir. Ve hemen ardından, felsefecilerin, psikologların ve pedagogların ısrarla belirttikleri gibi, benimki de dahil olmak üzere çocukluk yalanlarının büyük önem taşıdıklarını da fark ettim. Gösterişli ve çarpıcı bir tarzda yalan söylemeyi, bu süreçte hayatlarını da değiştirecek biçimde alışkanlık haline getirmiş insanlar vardır. Bu kişiler açısından, yalan söylemek başlı başına yaratıcı bir işlev görmüş olabilir; ilk yalan onların kendi ki-

şisel hakikatlerinin başlangıç noktasıdır. Ancak sonuçta, saçlarını karıştırır gibi, salt bir alışkanlık olarak, yerli yersiz her zaman yalan söyleyenler de var. Onlar için, yalan söylemek bir hayat memat meselesi olmaktan çok, sekse ya da spora düşkünlük benzeri, doğal bir eğilimdir. En dehşet verici, eğlendirici ve mübalağalı yalanlara tanık olduğum sayısız konuşma ve karşılaşmanın da pekiştirdiği, yalan ve yalancıların ilginç çeşitlilik sergilediklerinin giderek daha fazla ayırdına varışım, bunun birçok insanı heveslendiren ve şaşkınlığa sürükleyen bir konu olduğunu fark etmemi sağladı. Bu tanışıklık konu üzerinde, aralıklarla, yirmi yılı aşkın bir süredir durmamı sağladı.

On yıl önce, çalışmamın belli bir noktasında, salgın haldeki yalan korkusuyla bağlantılı olan güven ve itimat konularıyla ilgilenmeye başladım. Argüman sıklıkla şöyle getiriliyordu: Eğer yalancılarla dolu bir dünyada yaşıyorsak, insanların söylediklerine nasıl güvenebiliriz? Bu argüman, bana öyle geliyordu ki, her zaman arabayı atların önüne koyuyordu. Bütün insanlar senli benli dünyalarında yaşarken, dünyada söylene gelen çok fazla çirkin yalan olduğu, özellikle de en çok güvendiğimiz ve hayran olduğumuz insanların bu yalanları söylediği konusunda hemfikirdir. Ancak yine de biz güvenin olduğu bir dünyada yaşıyoruz; yalan söylemenin bu dünyada ne kadar süreceği, göründüğü kadarıyla, felsefi kaygılardan çok tarafsız bir ampirik araştırma meselesidir ve çok dolaylı olarak temeldeki güven duyma tutumuyla ilişkili olabilir. Hakikati söyleme kurumunun altında yatan güvenle, ekonomik mübadele kurumunun temelinde yatan güven arasındaki muteber paralellik beni etkilemeye başladı. Kalpazanlar ekonomik dünyanın yalancılarıdır, ve onların para kurumuna saldırıları yalancının hakikat kurumuna yaptığı kan emici saldırıya çok benzer. Bütün yorumcuların üzerinde birleştikleri gibi, iki kurum da güven temelinde işlemiyor mu? Ve bu nedenle, iki kurum da üzerine o güveni inşa etmek için güvenden daha derin, daha sağlam, daha temel, kaya gibi bir şeye ihtiyaç duymaz mı?

Bu kitabın ikinci makalesinde, dolaşım, mübadele, borçluluk ve durmaksızın bir alandan öbürüne, sözcüklerden paraya ve yine geri paraya dönen güven metaforlarını irdeleyerek, söz ile para arasındaki paralelliği ele aldım. Makale Lacan ile Freud arasındaki

ilişkiye bir bakışla başlıyor ve hemen ardından psikanaliz ve beşeri bilimlere dayanak oluşturan antropoloji, ekonomi ve metafizik gibi daha geniş konulara atlıyor. Ve makaleyi, insan ilişkilerini ve insanların birbirine bağlılığını değerlendirirken ele almamazlık edemeyeceğimiz armağan ve borç kavramlarının iflah olmaz ölçüde istikrarsız oldukları, etkilerini yaşamakla birlikte hiçbir zaman hükmedemeyeceğimiz içsel çelişkilerle parçalandıkları sonucuna vararak bitiriyoruz. Armağan ister söz isterse nakit para şeklinde olsun, yapılan işlemlerde, ilişkide, hiçbir zaman bulamayacağımızı bildiğimiz bir nirengi noktası arıyoruz. Aradığımız şey olsa olsa psikanalizin değişmez hakikati, psikanaliz için hakikattir.

A. BİLE BİLE SÖYLENEN YALANLAR

Başka kusurlar değil de hepimizin daha çok işlediği kusurlar için suçlandığımızda gücenmek gibi bir alışkanlığımız vardır ve yalan söylemekle suçlanmayı en ağır hakaret kabul ederiz: Bunun niçin böyle olduğu üzerine sık sık düşünmüşümdür. Sonuçta, bizi en çok lekeleyen bu başarısızlıklardan korunmanın doğal olduğunu keşfettim. Öyle görünüyor ki, suçlamaya kızarak ve öfkeye kapılarak suçun bir kısmından kurtuluruz; aslında, biliriz suçlu olduğumuzu, ama en azından görüntüyü kurtarmak için suçu kabul etmeyiz.

Montaigne, "Yalan Söylemek Üzerine"

Bilimlerin ayrıcalıklı bir hakikat iddiası geliştirdiğini söylemek malumu ilamdır. Bilimin hakikati fazla söze gerek duymaz. Öbür hakikatler –ahlâki, dinsel, estetik, kişisel olanlar– özel savunma, hatta özel bir epistemoloji gerektirir. Hakikat, bu yüzden, şimdi artık şeyleri *bilmek*le yakın bir ilişki içindedir.

Ancak hakikate verilen önemin, bilimsel cemaatin kendinden menkul sözcülerinin yakın dönemde hakikati zapturapt altına almasından kaynaklandığını varsaymakta çok acele etmemeliyiz. Hakikat aşkımız, bilimin halihazırda sağladığı faydalara çok şey borçlu olmakla birlikte, bilimin hegemonya kurmasından daha eskilere dayanır. Yüzyıllar boyunca, hakikat kavramı satın alma gücünün çoğunu, insan ruhunun kaderinin hakikate sadık kalmasına bağlı olduğu inancı yoluyla kazanmıştır. Biz Batılıların hakikate bahşettiğimiz önem, Hıristiyan Batı'nın İncil'i yayma sürecinde, herkesin önünde inancını itiraf etmeye ve şehitliğe verilen öneme çok şey borçlu olabilir. Elbette, Augustine'in yalan söylemeye ilişkin bilinen takıntısı kısmen, kişinin İsa'nın doğruluğuna tanıklık etme kapasitesinin, gizli ittifakları kural haline getiren başka bir sosyal töre tarafından zedelenmemesini garantiye alma çabasıydı. Hıristiyanlık gereği bireyin ruh haline önem verilmesi yalan söylemeye karşı son derece uyanık olmayı talep ediyordu. Burada, hakikat epistemolojik bir sorun olmaktan çok ontolojik ve ahlâki bir sorundur.

Augustine yalan söylemeyi çifte standart uygulamak olarak anlar: Konuşurken bir şey, içinden başka bir şey söylemek.[1] Bu çifte standart kavrayışı, hakikatin tüm diyalektiğinin çifte standarda, görünüşle gerçekliğin ayrılmasına dayandığı Platoncu felsefeyle benzerlik taşır ve bu kavrayışın kısmi orijinlerini gösterir. Altta yatan bu hakikat fikri hem Platoncu hakikat kavrayışının hem de Augustinci yalan kavrayışının ortak özelliğidir. Ancak gizleme ve açığa vurma diyalektiği bir yerde noktalanmak durumundadır ve bu son her zaman görüntülerden değil, "öte taraftan", ger-

1. Augustine, *De mendacio* (On Lying) (395), *Treatise on Various Subjects*, der. R. J. Deferrari, Fathers of the Church, c. 16 (New York: Fathers of the Church, 1952), s. 51-110, ve *Contra mendacium* (Against Lying) (420), agy., c. 16, s. 121-179.

çeklikten yanadır. Hakikat görüntülerin "berisinde" durur.[2] Ve yalancı, yüreğindeki hakikati gizler.

Hakikat görüntülerin ardında gizlendiğinde, dünya bir derinlik kazanır, bir dizi katmandan oluşur. Ne ki, bu derinliğin birincil ve örnek teşkil eden deneyimi aldatma deneyimi (ya *aldatılma* –sözcüklerle ya da başkalarınca– ya da başkalarını *aldatma*) olabilir. İkilik, çifte standart boyutu hem Platoncu hakikat epistemolojisi kavrayışının hem de yalan söylemenin günah olduğuna ilişkin ahlâki tartışmanın ortak özelliğidir. Sartre "yalan yoluyla bilinç, doğası gereği *Ötekinden gizlenmiş*[3] halde var olduğunu onaylar" demiştir. Gerçekten de, her şeyden önce benzerliğin neyi gizlediğine ilişkin deneyimde kişiye bir "görünüş"ü kavrama olanağını sunan boyut, yalan olabilir pekâlâ. Belki de, Augustine'nin yalana duyduğu ilginin, onun Hıristiyan felsefesine "öteki zihinlerin" varoluşu sorununu getirmesiyle paralellik taşıması da rastlantı değildir. Augustine'nin ortaya koyduğu orijinal soru Son Yemek'in değerlendirilmesinden çıkar; İsa burada, isim vermeksizin, masada oturanlardan birinin ona ihanet edeceğini söyler. Havariler, henüz ortaya çıkmamış bir ihanetin izlerini arayarak birbirlerinin yüzlerine bakarken, öteki zihinler sorunu ortaya çıkar.[4] Ve, durum gereği, her bir havari, bir yandan hal ve tavırlarda, ötekilerin görünüşlerinde dışa vuran işaretler ararken, nihayetinde kendi yüreklerinin sesini dinlemek zorunda kalacaktır.

Bu şekilde, dünyayı soruşturma ediminin kendisi, anlama edimi, yalandaki çifte standarda benzer bir çifte standartla ilişkili görülür. Jankélévitch şöyle yazar: "Aldatma gücü, bizatihi kendini

---

2. Bu temayı boydan boya kesen bir ikincisi vardır: Şimdinin gelecekle ilişkisi. Musevi kaynaklarında, peygamberlik her zaman Tanrı'nın iradesine bağlıdır, öyle ki Tanrı yazdığı için kehanetler olacak ve gerçekleşecektir. Eğer O elini çeker, fikrini değiştirirse, gelecekle kurulan kehanet ilişkisi yok olur. Öte yandan, Eski Yunan düşüncesine göre, Tanrı kelamı neyse o olur; sorun varsa kutsal varlığın sözlerinde ve bu sözlerin yorumlanmasında vardır. Bu yüzden, görünüşün ve gerçekliğin diyalektiği başka bir bildik kılıkta yeniden görünür: Şifresini çözme kılığında. Doğru bir şekilde çözülen şifre, geleceği bildirir.

3. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (1943), çev. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), bkz. özellikle s. 86-95; bu pasaj için, bkz., s. 88.

4. Bkz. Maxime Chastaing, "Connaissez-vous les uns les autres?" *Psychologie comparative et art: Hommage à I. Meyerson* (Paris: Presses Universitaires de France, 1972), s. 255-264.

anlaşılır kılma gücünde –onun tali bir etkisi olarak değil, bedeli (alternatifin öbür yüzü) olarak– mevcuttur".[5] Ve işte bu noktada farklı bir ses duyulmaya başlıyor: Bu ses yalan söylemenin yaratıcı işlevinin sesidir. Nietzsche'nin post-Darwinci argümanı bu noktayı özellikle vurgular:

> Bireyin bir korunma aracı olduğu müddetçe akıl, temel güçlerini başka kılıklara girerek geliştirir; kılıktan kılığa girmek aslında bir araçtır, bu araç sayesinde zayıf, çelimsiz bireyler hayatta kalırlar; çünkü onlar yırtıcı canavarın boynuzları ya da keskin dişlerine karşı bir varoluş mücadelesi yürütmekten acizdir. İnsanda, bu başka kılığa girme sanatı doruğuna erişir: Yanılsama, dalkavukluk, yalan ve aldatma, fısıltılar, poz, ısmarlama bir saltanat sürdürmek, maske takmak, törelerin ardına gizlenmek, kendisi ve başkaları için rol kesmek....insanlar arasında öylesine kural ve yasadır ki, yalın ve dürüst olana insanların hakikat demesinde anlaşılmaz hiçbir şey yoktur.[6]

Aldatma sanatlarının icrasıyla yaratılan bilinçteki derinlik, insan zekâsının gelişmesine uygun olan bu kılık değiştirmenin pratiğe geçirilmesi için ilk arenadır. Aynı anlayış başka yorumlara, örneğin Karl Popper'ın yorumuna da sızmıştır. Popper yalan söyleme kapasitesini tahayyül etme kapasitesiyle eşitler: Bu güç, şeyleri başka türlü hayal etme, *inkâr etme*, ve böylelikle kurgu, hatta hipotez yaratma –ve dolayısıyla bilim yaratma– gücüdür:

> İnsanın dil kullanmaya başlama ânı, insanın yaptığı bir hataya özür bulmak için bir hikâye, bir mit icat ettiği ânla çok yakından ilişkilidir.... Bana göre, inkâr etmenin, doğru olduğuna dair işaretler veren bir şeyin doğru olmadığını söylemenin kendine özgü araçlarına sahip insan dilinin evrimi, büyük oranda yanlış beyanı *inkâr etmek* için sistematik araçların keşfine dayanır. Aslında, yalan insan dilini neyse o yapan şeydir... o bizi *doğruluk ve yanlışlık sorununa* götürür.[7]

---

5. Vladimir Jankélévitch, *Du mensonge,* 2. der. (Lyon: Saint-Amand-Montrand, 1945; I. der., 1940), s. 21.

6. Friedrich Nietzsche, *Das Philosophenbuch* (1873), Part III, "Knowledge-theoretical Introduction on Truth and Lies in an Extra-moral Sense" (Paris: Aubier Flammarion Bilingue, 1969), s. 172 (benim çevirim); bkz. (İngilizce çeviri) *Nietzsche, Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s,* Giriş yazısı ve notlar ekleyerek çev. ve der. Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, Nj.: Humanities/Hassocks, Sussex: Harvester, 1979), s. 80.

7. Karl Popper, "Karl Popper, Replies to My Critics," *The Philosophy of Karl*

Bir ahlâk[8] ve bir teoloji inşa etme girişimleri, yalan söyleme kapasitesinin gelişmesini tanımlayan ve onu hem insan yaratıcılığının hem de günahın ana kaynağı yapan bir fenomolojiye yönelmiştir; Popper örneğinde, bu doğalcı bir fenomolojidir. Yalanın bu yaratıcı işlevini daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağım.

Hakikatin bu öbür yüzü formel önermelerin hakikat işlevlerini tayin etmekten çok farklıdır. Ancak bu bize geleneksel hakikat söylemleriyle şimdi artık bilimsel hakikatin yerleşik söylemi haline gelmiş olan söylem arasındaki farklılığı hatırlatır. Bilimsel hakikat, aldanmanın geniş yer kapladığı bireysel öznenin ikilemine ya da deneyimine önem vermez. Teoriler, hipotezler ve modeller, onları savunan öznelerden bağımsız olarak, kendi başlarına var kabul edilirler. Ya da, daha doğrusu bunlar sadece, basitlik aşkına, bilimin bölünmez, homojen, kendi kendiyle özdeş öznesi adını verebileceğimiz şeyle ilişki içinde var kabul edilir; ve bu bizim bilim dediğimiz sistemin gücünün geldiği yerdir. Söz konusu özne, meslektaş, emsal, *le pair, le semblable, der Mitmensch*[9] gibi, her zaman başka biriyle yer değiştirebilir bir öznedir. Bölünmez bir bütün olarak bilimsel cemaatin bilimin bilen öznesi olduğu ileri sürüldüğünde, bu anonimleştirilmiş, öznesizleştirilmiş özne artık sosyal özneyle, hatta özne olarak sosyal ile kolaylıkla eşitlenebilir. Kesin olan şey şudur: Ne zaman birisi bilimin herhangi bir bilimsel öznesinin "öznelliğinin" içerimlerini reddetmek istese, bilimsel

---

Popper, der. Paul Arthur Schilpp (La Salle, Ill.: Open Court, 1974), s. 1112-1113; vurgular orijinalde. Bkz. George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1975), s. 224.

8. Hakikatin asıl olarak ahlâki bir sorun olduğunu savunan Rousseau'dur: "Benim itiraf ettiğim doğru sözlülük olgusal bir hakikatten çok şeref ve adalet duygularına dayanır, ve ben pratikte soyut hakikat ve yanlışlık nosyonlarından çok vicdanımın ahlâki sesini dinlerim. Sık sık hikâyeler uydururum ancak nadiren yalan söylerim." Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker* (1777), çev. Peter France (Harmondsworth: Penguin, 1979), "Fourth Walk," s. 79. Bkz. ayrıca s. 80, burada doğru sözlülük adaletin gereğidir: "Eğer kişi başkalarına karşı adil olacaksa, kendine karşı her zaman dürüst olmalıdır. Bu iyi insanın şerefi için ödediği bedeldir."

9. Bkz. Bruno Latour, "Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands", *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present* 6 (1986): 1-40, ve John Forrester, "Dead on Time," Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan, and Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 168-218.

söylemin özneler üstü hakikati yardıma çağrılır.

Öte yandan, Batı'nın bilimsel olmayan söylem geleneğinde, özellikle de etik ve ahlâki söylem geleneğinde, hakikate özneyi hizaya sokmak için başvurulur. Bu pratik Batılı bilim geleneğiyle taban tabana zıttır. Tanrı ve Onun Yarattığıyla eşsiz bir ilişki içindeki Protestan hakikat dünyası geleneği, Descartes'ın kendisi Protestan olmamasına rağmen, Kartezyen mantıkta silinmez izler bırakmıştır. Kilise ile Kitap'ın otoritesi altında köşeye sıkıştırılmış ortaçağ dünyasından umutsuzluğa kapılmış cüretli, küstah "Ben", her şeye rağmen inanç dışında başka her tür kaynaktan türetilmiş her kesinliği elinin tersiyle bir kenara iten şamatacı kuşkuculara katılmayı reddetmiştir. Bunun yerine, o ben, aklın kuşku götürmez özel dünyasında aynı oranda teskin edici bir kesinliğe kavuşmuştur. Aynı zamanda, modern fizik biliminin metafiziği, bu davada Doğa'yı tanık olarak çağırır. Ve doğa felsefesi mahkemesinde, Doğa'nın asla yalancı şahitlik yapmayacağı kabul edilir –Doğa aldatmaz.[10]

Descartes, doğası gereği, onu, yani Descartes'ı aldatamayacak bir Tanrı'yı yardıma çağırarak, modern bilimin kesin temellerini sağlama aldı. Descartes, böylelikle, Tanrı'nın doğasına bu can alıcı sınırlamayı getirerek bilimi kurdu. Einstein, kabul edilebilir olarak göreceği türden fiziği sınırlayarak, Tanrı'nın doğasına benzer bir sınırlama koyarak kendi bilimini kurdu: "Tanrı kurnazdır ancak kötü değildir".[11] İnsanın duyusal ve akli donanımının yapısal yetersizliğini tespit eden Descartes açısından, kuşkucu meydan okuma *aldatılma* ihtimaliyle olgunlaştı. Descartes'ın kötücül şeytanının aktif aldatması, kişinin kendi donanımıyla elinden gelenin en iyisini yapma gayretine rağmen, daha genel ve kronik aldatılma tehlikesine dikkati çekmekten ibarettir. Şeytanın karşıtı konumun-

10. On yedinci yüzyılda gerçeğin nasıl yaratıldığına ilişkin ayrıntılı bir anlatım için, bkz., Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England* (Chicago: University of Chicago Press 1994).

11. Leopold Infeld, *Quest: The Evolution of a Scientist* (Londra: Readers Union/ Victor Gollancz, 1942), s. 215. Infeld "Rafiniert ist Herr Gott aber boshaft ist Er nicht"nin "Tanrı hilekârdır ancak tevessül etmez" biçiminde modern Amerikan versiyonunu verir, ki Norbert Wiener de bu çizgiyi izler; ancak daha sonra bu makalede değineceğim gibi, Wiener *boshaft* sözcüğünün kasıtlı aldatma yananlamlarına değinir.

daki aldatmayan Tanrı, en azından potansiyel kendini aldatma bataklığını geçmek için bir ya da iki kesinliğe imkân verir. Buradaki can alıcı hamle *kötücül* aldatmanın ortadan kaldırılmasıdır.

İnsanın görüntüler ve aldatmalar dünyasından, hatta nafile tutkular ve didişmelerden kaçış projesi her zaman, Descartes'da olduğu gibi, aldatma tehlikesini alt eden bir epistemolojide ifade bulmaz. Bir kurum ve bir sosyal ideal olarak bilimin gelişmesiyle birlikte, insani zaaflardan hakikat dünyasına kaçma arzusu basitçe derin, kişisel bir güdü olarak görülebilirdi. Einstein'ın yazdığı gibi:

> Schopenhauer gibi ben de, kişileri sanata ve bilime yönlendiren en güçlü güdülerden birinin, acımasız sertliği ve bunaltıcı kasvetiyle gündelik hayattan ve sürekli değişen arzuların prangalarından kaçış olduğuna inanıyorum. Bu negatif güdü pozitif bir güdüyle birlikte işler. İnsan kendisi için bir biçim, kendine uygun bir tarz, dünyanın basit ve duru bir imgesi peşindedir, ve böylelikle yerine bu imgeyi geçirmeye çabalayarak deneyim dünyasını alt etmeyi ister.[12]

Ancak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, kesinlik için bir temel bulmanın aciliyeti henüz var olmayan bir bilim için bir ön-ideoloji bulma ihtiyacından çok, dinin ve ahlâkın gerekliliklerinden kaynaklanıyordu. Hakikat hakkındaki bu söylemlerin başlangıçta asıl olarak bilgiyle değil, etik sorunlarla ilgilenmiş olabilecekleri söylenebilir. Ve içeriden hakikate erişme ihtimalini zayıflatan bir pratik olan yalana karşı çekilen nutuklar, kuşkuculuk hakkındaki tartışmalar kadar eskilere uzanır. Bu nutuklar hakkındaki bir araştırma, ister "epistemolojik" isterse "etik" olsunlar, hakikat söylemlerinin altında yatan meseleleri daha açık görmemize yardım edecektir.

* * *

> On beş yıldır dünyanın en iyi sahtekârıydım. Samimi olarak söylüyorum –fallik bir zafer abideleri olsa gerek– (sanat tarihi kitapla-

12. Alıntı: Holton, "On the Psychology of Scientists and Their Social Concerns", Gerald Holton, *The Scientific Imagination: Case Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 231-232.

rındaki gibi) bir kaide üzerinde *tüm kadınlar* için dikilmiş –sanırım, kadınların hepsi erkekleri onunla aldatıyor.

Hite Raporu

Sonucun aşırılığı ve argümanın aşırılığı, yalana ilişkin felsefi görüşlerin karakteristik özelliğidir.[13] Augustine yalan söylemeyi ölümcül bir günah olarak görüyordu; çünkü aldatıcı sözün çifte standardı, içi başka dışı başka olma hali, sözün Tanrı vergisi amacını, yani doğruyu söyleme amacını saptırır.[14] Augustinci aldatma niyetine yoğunlaşma, Aquinas'ın tekrarları ve yeniden anlatımlarıyla ta on yedinci yüzyıla kadar egemenliğini korumuştur. Bu yüzden, Augustine'nin sert çizgisinin bağlamı üzerinde durmak gerekiyor.

Augustine'nin belli başlı yalan tartışmaları 395 yılında yazdığı *De mendacio* (Yalana Dair) ve 420 yılında yazdığı *Contra mendacium* (Yalana Karşı) kitaplarında bulunur. Birincisi aldatma niyeti öğretisini ortaya koyar;[15] ancak ikinci metin, bağlamına yerleştirildiğinde, yalana ilişkin meselelerin daha etraflı bir biçimde açıklanmasıdır. Bu risalenin kaleme alınması, yalanın bazen, özellikle dinsel öğretileri yabancılardan saklamak için haklı görülebileceğini savunan Priscillianist mezhebin ortaya çıkmasına denk düşer. Augustine hemen, bu öğretinin bir sonucunun kimin Priscillianist olup kimin olmadığını söylemenin imkânsız hale gelmesi olacağına dikkati çekti. Gerçekten de, belli bazı ateşli Katolikler kimin Priscillianist olduğunu keşfetmek için Priscillianist kisvesine bürünüyordu. Bunlardan biri de, Augustine'den bu "dindar sahtekârlığı" sapkınları bulup çıkarmanın bir aracı olarak yo-

13. Bu konulara genel bir giriş için, bkz. Sissela Bok, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (Hassock, Sussex: Harvester, 1978); bu kitap klasik metinlerden faydalı kaynakçalar ve alıntıları içerir. Benim özellikle yararlı gördüğüm, yalan üzerine öteki çalışmalar Augustine ve Nietzsche'den alıntılar içerir; Oscar Wilde'ın *The Decay of Lying;* Vladimir Jankélévitch, *Du mensonge;* ve Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness.*

14. Bkz. ayrıca Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (Berkeley: University of California Press, 1970).

15. Bu ayrıca İsa'nın "Komşunu seveceksin" emrinin bir değerlendirilmesi temelinde ilginç bir argüman da içerir: Eğer kişi bir başkasının fani hayatı için kendi fani hayatını feda ederse, o artık ötekini kendini sevdiği kadar sevmez, kendinden çok sever ve böylelikle sağlam öğretinin düzenlemesinin ötesine geçer. Sanmam ki, kimse, yalan söyleyerek, başkasının fani hayatı için kendi ebedi hayatını kaybetsin" (*De mendacio,* s. 67).

rumlamasını isteyen Consentius'tu.

Priscillianistler'e göre, kişinin hakikati içinden söylemesi yeterliydi; yüksek sesle haykırmak zorunlu değildi.[16] Genelde Consentius'a öğütlerden oluşan Augustine'nin argümanları kişinin kendi ruhunu kurtarması gibi egoist bir görev anlayışını merkeze alıyordu; Priscillianist öğretiler yalanlar değil, hatalardan oluşuyordu. Dolayısıyla, "Onlar yalan söylerken söyledikleri bir şey, hatalı olduklarında söyledikleri başka bir şeydir. Sapkın inançlarını öğretirken, hakkında yanıldıkları şeyler söylerler."[17] Sonuç olarak, eğer kişi onların ağzından dökülen dogmalara inanırsa, ölür (yani Cehennem'e gider), halbuki kişi aslında öyle olmadıkları halde onların Katolik olduklarına inanırsa, ruhunu şeytana satmış olmaz.[18] Onların yalan üzerine öğretilerinin peşinden gitmek hakiki Katolikliği görünmez hale getirir. Ancak eğer Katolikler onların, yani Priscillianistler'in dogmalarını onları yakalamak için kabul etmiş görünürlerse, görenler belki de ölene kadar buna inanacaktır. Yani, bir kere ilk yalana izin verirseniz, maksat ne olursa olsun, sonuç *belirsiz* hale gelir; kendinizi onlara açtığınızda, sizin bir yalancı olduğunuzu bildiklerinden neye inanacaklarını bilemezler.

Augustine'nin bu öğretiye saldırısı,[19] onun hakikati Tanrı'nın ebedi doğasıyla özdeş gördüğü anlamına gelir: Tanrı ve hakikat aynı şeylerdir. Tanrı'nın teolojik söylemdeki işlevini felsefi söyleme taşıyarak varılan hakikatin sabit bir başvuru noktası olduğu nosyonu, yalan ve hakikatin tarihsel diyalektiğinde can alıcı bir temadır. Yalan tarihinde katı tutumuyla tanınan bir diğer büyük düşünür Immanuel Kant buna açıktan tanıklık eder.

Kant'ın argümanına yakından bakarsak, onun Grotius'un hakikat öğretilerini Kant tarafından eleştirilen Benjamin Constant'ın onayladığı doğa yasasına göre yeniden kaleme aldığını görebiliriz.

16. Daha fazla ayrıntı için, bkz. Louis Duchesne, *Early History of the Catholic Church,* çev. Claude Jenkins (Londra, 1914-1924), c. 3, c. 2, s. 418-435 ve c. 3, s. 404-406, ve E.-Ch. Babut, *Priscillian et le Priscillianisme* (Paris, 1909).

17. Augustine, *Contra mendacium,* s. 130.

18. İlk defa Pascal'ın tutuştuğu bahiste etraflıca savunulacak ve yirminci yüzyılda son derece etkili olacak olan karar teorisine ilişkin Augustine'nin argümanlarında bir imanın ötesinde bir şey yoktur.

19. Ve diğerleri; örneğin Tanrı'yla aynı doğayı paylaşan ruhu savunan Priscillianist görüş. Augustine için, bu küfürdür, çünkü bu Tanrı'nın değişime ve bozulmaya tabi olduğu anlamına gelir.

Constant'a göre, hakikati öğrenmeye hakkı olan insanlara yalan söylemek düpedüz yanlıştır. Buna karşılık, toplumun üyesi olmayanlara yalan söylemek toplumsal sözleşmenin ihlali değildir. Ancak bu argüman kaygan bir zemin oluşturur: Sözleşmenin sonuçta alacağı şekil ve toplumun şimdi vardığı nokta bir doğa yasası değil, tek garantisi yine toplumun kendisi olan bir uzlaşım noktası, bir hakikat *kuralıdır*. Artık hakikatin teminatı Tanrı değil, toplumdur. Ve, göreceğimiz gibi, Priscillianist hizip yeni ve farklı bir biçimde ortaya çıkabilir.

Kant'ın verdiği yanıtın özü şuydu: Hiçbir yalan mazur görülemez çünkü yalan söylemekle kişi kendi insanlığını reddeder, yani kendi hakikati öğrenme hakkından feragat eder.[20] Burada sorun, yalan söylenen kişiye zarar verip vermemek değildir: "Zira bir yalan her zaman bir başkasına zarar verir; özel olarak bir kişiye olmasa bile, genel olarak insanlığa zarar verir çünkü bizatihi yasanın kaynağını kurutur.... hakikati söylemek sözleşmeye dayalı tüm görevlerin temeli olarak görülmesi gereken bir görevdir ve eğer en küçük bir istisna bile kabul edilecek olursa bu görevleri doğuran yasalar belirsizleşecek ve yararsız hale gelecektir."[21] Söz-

---

20. Bu görüş, kategorik buyruğa giriş ile birlikte, Kant'ın son yazılarında bir biçimde benimsenmiştir, bu yazılarda, "insanlık" kategorisi bir özdeyişin evrensel bir yasa haline geldiğine ilişkin meşhur irade argümanı tarafından çok daha doğrudan savunulmuştur; bkz. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* çev. H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), s. 70; ancak insanlığı bir araç kadar, bir amaç olarak da ele almanın kriteri daha sonra gündeme getirilmiştir (bkz., s. 96). Bu konumun çağdaş bir örneği için, bkz., Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1968), özellikle "Two Concepts of Liberty" (1957), s. 118-138.

21. Kant, "On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives" (1797), *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy,* der. ve çev. Lewis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), s. 346-350; bkz. Bok, *Lying,* s. 38'teki tartışma. 1786'da, Kant bu sorun konusunda bir parça daha esnekti. Belli yalanlar kabul edilebilir: örneğin, çocuklara ve delilere söylenenler. Deliler bir yana, Kant insanların çocuklara yalan söyleme hakkı olduğunu niçin düşünü-yordu? Kant'a göre, çocuklar meraktan "bebekler nereden gelir?" türü sorular sorabilirler. Bu durumda, "Kişi, hiçbir anlama gelmeyen, saçma yanıtlar vererek ya da bu soruların çocukça olduğunu söyleyip konuyu saptırarak onları kolaylıkla ikna edebilir." Bkz. Immanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation* (1776-1787), çev. ve giriş yazısını yazan A. Philonenko (Paris: Vrin, 1966); Kant, *Lectures on Ethics,* çev. Louis Infeld (Londra: Methuen, 1930); and Dominique Colas, "Mensonge pédagogique et sexualité enfantine chez Kant," *Ornicar?* 2 (1975): 73-75.

leşme yükümlülüklerinden olası sapmalar karşısındaki bu hassasiyet, konuşmacının muhatabıyla ve Şahit olan Tanrı'yla ilişkisini netliğe kavuşturmak için sözleşmeler üzerinde mutabakat olduğu süre içinde tüm konuşmaları yasaklayan Quaker'ların uygulamalarını hatırlatır.

Kant'ın argümanları, yalnızca tüm yanlışları hiç tereddütsüz mahkûm etmesi yüzünden değil, aynı zamanda argümanın varlık nedenini vazgeçilmez başka kurumlara –yasaya ve sözleşme yükümlüklerine– taşımasıyla da şaşırtıcıdır. Kişinin kuracağı her tümce baraj taşıran son damla gibidir: Tek bir yalan, bütün toplumu yalan seline boğar. Ancak delikten parmağımızı çekmememizin nihai nedeni kesinlikle pragmatiktir. Aslında, yalanın kötülüklerini gözler önüne seren çoğu argüman tümdengelim biçimindedir: Bu tür eylemlere izin verilen bir toplum düşünün, bu toplumun artık işlevini yerine getiremeyeceğini hemen göreceksiniz. Belki de, bunları söylerken Kant'ın hedefi, kendisinden önceki bir felsefeciler kuşağını çağrıştıran pederşahi aydın seçkinciliğiydi. Bunun örneği Voltaire'in felsefi yandaşlarına 1736 yılında söyledikleridir: "Bir yalan ancak zarar verdiğinde kötüdür, iyilik doğurması ise çok büyük bir erdemdir. Öyleyse, her zamankinden daha çok erdemli ol. Bir şeytan gibi yalan söylemelisin, utana sıkıla ve bir ân için değil, cesaretle ve ısrarla... Yalan söyleyin, dostlar, yalan söyleyin, ilk fırsatta ben de size söyleyeceğim."[22]

Kant'ın argümanının belli bir gücü olabilir olmasına –toplumumuzun elektrik mühendisleri olmaksızın işleyemeyeceği iddiasına yaptığımızdan daha çok ya da daha az vurguyu gerektirebilir–, ancak çok derin bir argüman değildir. Yalan söylemenin mahkûm edilmesiyle pürüzsüz bir sosyal işleyişin şartlarının birbirine karıştırılmasına yönelik eleştiriler daha o zamandan, malum keskinliği ve kuşkuculuğuyla David Hume'un yazılarında ortaya çıkmıştı. William Wollaston *The Religion of Nature Delineated* (1722) adlı denemesinde, yapılan tüm yanlışların bir tür yalan –yanlışın temsili– olduğunu ileri sürmüştü. Böylelikle,

22. Voltaire'den Thierot'a, 28 October 1736, Theodore Besterman, der., Voltaire: *Correspondence*, c. IV-V (Geneva: Institut et Musée Voltaire, 1954), s.286-287.

çalma başkasına ait olan bir şeyi kendine ait bir şeymiş gibi göstermektir; zina başkasının karısını kendi karınmış gibi göstermektir. Hume, Wollaston'ı yanıtlayarak, böyle bir argümana göre gizli yapılan, ama (başkalarının) yanlış görmesine meydan vermeyen zinanın yanlış olmayacağını söyler. Ve bu bizi meselenin püf noktasına götürür: Ahlâksızlığın her türlüsünü yalanın, yani şeylerin olduğu gibi gösterilmesinin yadsınması işinin birer alt türü olarak kavramak temel soruyu yanıtsız bırakır: Olduğundan başkalık niçin yanlıştır? Bu, olan ile olması gereken, elektrik mühendisleri olan bir toplum ile olmayan bir toplum arasındaki, hakikati söyleyenleri olan bir toplum ile olmayan bir toplum arasındaki kapanması imkânsız o meşhur uçurumdur. Yalanı mahkûm etmenin ahlâki bir temeli yoksa, ahlâkçı, işlevselci bir argümanla baş başa kalır: Eğer birileri yalan söylerse, toplum işlevini yitirebilir. Ve bu konum –"Ya herkes yalan söylüyorsa?"– Groucho Marx'ın zeki yanıtını akla getirir: "Öyleyse, yalan söylemezsem aptallık etmiş olurum!"

* * *

> Öncekiler dünyayı dolduran yalan yanlış kitaplar arasında belki insan ötesi ya da dünya ötesi bir hakikat barındıran birkaç kitap bulabileceklerine inanmıştı. Sonrakiler ise bir kitabın mutlak değerini, yalnızca sahtekârlığın, gizemlileştirmenin, bilinçli çarpıtmanın yani egemen sahte hakikatlerin sirayet etmediği bir hakikatin temsil edebileceğine inandılar.
>
> Italo Calvino, *If on a Winter's Night a Traveller*
> [Bir Kış Gecesi Eğer Bir Yolcu]

Yalana dayalı bir toplum fikrinin kendisiyle çeliştiği sık sık dile getirilmiştir. Sir Thomas Browne şunları yazar: "Hakikat İmparatorluğu o kadar geniştir ki, Cehennem duvarlarını bile aşar, ve Şeytanların kendileri bile her gün hakikati icra etmek zorunda kalırlar; ...onlar bizi aldatsalar bile, birbirlerine yalan söylemezler; tüm toplumun Hakikat'le ayakta kaldığını anlamak, Cehennem'in de onsuz olamayacağını anlamaktır."[23] Hakikatin, insanlar ara-

23. Sir E. Thomas Browne, *Pseudodoxia epidemica, Works* içinde, c. 2 (Londra:

sındaki tüm olası ilişkilerin temeli olduğunu varsaymak yerine hakikat ve yalanın simetrisine ve hakikat yerine yalanlara dayalı bir toplum ihtimaline –*kötü çocuk* kisvesine bürünmektense mülayim bir biçimde– boyun eğmek de neydi ki? Antropologların verimli çalışma pratiklerinden türetilerek, Bloor[24] ve diğerleri tarafından bilim felsefesi tarihine sokulan böylesi bir yöntembilimsel ilke, bırakın verimli bulunmayı, tasvip edilebilir miydi?

Alexandre Koyré toplumun bir yalana dayalı olamayacağını tartışmasız bir doğru olarak kabul etmez. New York'ta sürgündeyken kaleme aldığı, 1942 yılında yayımlanan "*Réflexions sur le mensonge*" [Yalan Üzerine Düşünceler] makalesinde, böylesi bir toplumu analiz etmeye soyunmuştu; düşüncelerinin, yalan üzerine Sartre ve Jankélévitch tarafından yazılmış diğer iki güçlü makale gibi, doğrudan Vichy Fransa'sındaki şekliyle hakikat devletine dayandığı söylenebilir. Koyré'nin analizi antropolojik bir iddiayla başlar: "İnsanın sözle tanımlandığı bellidir, ve söz yalan ihtimalini de beraberinde getirir ve yalan –Porphyry'nin yüksek müsadeleriyle– gülmeden çok daha fazla insana özgü olan bir şeydir."[25] Koyré şöyle sürdürür: Yalan, gülme gibi, ezilenlerin gözde silahıdır; ezenleri yalan söyleyerek aptal yerine koymak, onları aşağılamaktır. Ve sorar: Yalan, hangi koşullarda mazur görülebilir?

Bu soruya yanıtı özne ve öteki, "biz" ve "onlar" ilişkisine göre verilmiştir. Yalana hoşgörüyle bakan toplumlar çatışma ve heterojenliğin hâkim olduğu toplumlardır; "dışarı"nın zulmü, yalanın toplum düzeninin temel bir parçası haline gelmesi için zorunludur. Özelde, bu, farklı toplumların düşman unsurları arasında temas olduğunu –"hakiki" toplumun kurulmasından önce, sosyalliği kavga dövüş sağlanan mitik bir doğa durumunu– önvarsayar. Söz konusu

---

Faber, 1964), s. 76, alıntı için, J. A. Barnes, "The Importance of Lying", basılmamış makale, University of Cambridge, August 1983, ve ayrıca Barnes, "Lying: A Sociological View", *Australian Journal of Forensic Sciences* 15 (1983): 153; bkz. ayrıca Samuel Johnson, *Selected Essays from the Rambler, Adventurer, and Idler*, der. W J. Bate (Londra and New Haven: Yale University Press, 1976), b. 3.

24. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (1976), 2. der. (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

25. Alexandre Koyré, "*Réflexions sur le mensonge*," Renaissance (New York: Ecole libre des hautes études, 1943), I (1943), s. 95-111; bu pasaj için, bkz., s. 95.

ideal toplum, dirlik düzen için, hakikat adını verebileceğimiz sağlam bir zemine gerek duyar. Ancak, düşman bir dünya gerçeği durdukça, yalan toplumun varoluş ilkesi olacaktır. Sonuç olarak, toplum, bu sınırlı örnekte, artık başkalarının gözünde silinecektir. Toplum gizin karanlığında kaybolur. "Böylelikle, tam bir ters yüz oluş ortaya çıkar: Grup gizi haline gelmiş olan yalan o grubun varoluşunun, alışıldık varlık tarzının temel ve asli bir koşulu olacaktır."[26] Kusursuz Priscillianist toplum artık varlık kazanmıştır. Yine Koyré'den bir alıntı yapacak olursak:

> Sonuç olarak, bu gizli grubun bir üyesinin yüce görevi, gruba bağlılığını ve inancını ifade ettiği eylemi, gruba sadakatini ortaya koyma ve pekiştirme eylemi, paradokssal olarak, bu gerçeği başka türlü göstermesinden ibarettir. Olanı başka türlü göstermek ve bunu yapmaya muktedir olabilmek için, olmayanı başka türlü göstermektir: Bu, zorunlu olarak, bütün gizli toplulukların üyelerine dayattığı varoluş tarzıdır.[27]

Bir sosyal grup, bir kere oluştuğunda, eğer düşman bir çevredeyse, kendisini yeniden zorunlu olarak bir gizli toplum değil, daha derin bir şey olarak –Koyré'nin "*une société à secret*" dediği, bir giz toplumu, varoluşu artık gize bağlı bir toplum olarak– kurar. Ve öyle görünüyor ki, temellerin tümüyle yok oluşu buradan gelir. Böyle bir toplum var olabilir mi? Varoluşu nasıl tespit edilebilir? Böyle bir toplumun varoluşu belirlenebilir mi? Böyle bir toplumun içinde ya da dışında varoluş hangi açıdan belirlenebilir?

Koyré, böyle bir toplumun yalanla hakikat ilişkilerinin tümüyle yeni bir topografyasına nasıl varlık kazandıracağına değinir. Bu toplumun hiçbir üyesi, kamusal beyanatların ötekiler için söylenmiş olduğunu bildiğinden, liderin söylediklerine inanmayacaktır. Ancak, aynı şekilde, liderin de çifte yalan söyleyerek bu retoriksel hamleden faydalanması mümkündür: "Ötekiler"in inanmayacaklarını bildiği için hakikati söylemek, ve sadece "biz"e göre konuşmak –bunun klasik örneği *Mein Kampf*'tır [Kavgam]. Ancak 1920'lerde bile, Amerika'da yapılan sosyal psikoloji ça-

26. Agy., s. 102.
27. Agy., s. 104.

lışmaları bu karakteri gösteren başıbozuk alt-grupların, "temeli sosyal düzenin inkârı olan bir sosyal düzenin"[28] zaten mevcut olduğuna işaret ediyordu. Elbette, Weberci sorumluluk etiğine bağlı bürokrasiler muhtemelen bir yanıt beklemeksizin laf olsun diye "Doğru/Hakikat nedir?" diye sorabilecek bir yüce makam üretecektir.

Şimdiye kadar yalan sorununu bir ya hep ya hiç meselesi olarak ele aldım. Yalana yaklaşmanın en bildik yolu değildir bu, çünkü yalanda bizi "her şey yalandır" ya da "kimse yalan söylememelidir" yerine, "yalan söyleyen bazıları"na göre düşünmeye sevkeden özelleştirici ve kişiselleştirici bir yan vardır. Hume, her zamanki iğneleyici üslubuyla, Kant'ın yalanın yasanın kaynağını ve sözleşmeden doğan yükümlülüğün istikrarını geçersiz kıldığına dair argümanının bu anlamda pek bir işe yaramadığına işaret eder:

> Ve mülkiyete saygı göstermeyen hiçbir toplumun ayakta kalamayacağı kabul edilmekle birlikte, insan faaliyetlerinin yürütüldüğü kusursuz olmayan tarza göre düşünürsek, zeki bir düzenbaz bazı özel durumlarda, haksız ya da haince bir eylemin, toplumsal birlikte ve konfederasyonda önemli bir çatlamaya neden olmaksızın, servetine önemli bir katkı sağlayacağını düşünebilir. *"Dürüstlük en iyi politikadır"* iyi bir genel kural olabilir, ancak bu kuralın birçok istisnası olacaktır; ve belki de genel kuralı gözeterek ama bütün istisnalardan da faydalanarak hayatını sürdürenlerin en akıllı kişiler oldukları düşünülebilir.[29]

Sorun hukuka saygılı yurttaş değil, "zeki hilekâr", "başına buyruk", rasyonel karar teorisinin öznesi ya da Oliver Wendell Holmes'un hukuk yolu üzerine pozitivist makalesindeki "kötü adam"dır.[30] Kant'ın yalanı mahkûm etmekteki hevesinin arkasında, yalan tar-

28. Hugh Hartshorne ve Mark Arthur May, *Studies in the Nature of Character,* 3 c., (New York: Macmillan, 1928), c. 1, s. 19.
29. David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals,* L. A. Selby-Bigge, der., *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* 3., der., gözden geçiren ve notlar ekleyen R H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 282-283.
30. Oliver Wendell Holmes, Jr., "The Path of the Law" (1897), *The Essential Holmes: Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes, Jr.,* der. Richard Posner (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992), s. 160-177.

tışmasından Tanrı'nın sessizce çıkarılması yatmaktadır. Bunun ilk işaretlerini, "Doğrusunu söylemek gerekirse, bir kişinin yalan söylediğinden bahsetmek olsa olsa o kişinin Tanrı'ya karşı cesur, insanlara karşı bir korkak olduğundan bahsetmektir" diyen Montaigne çok önceden vermişti. (Francis Bacon'ın şahane bir versiyonu içinde): Eğer Tanrı yoksa, yalancı, cesaretini hiç kimseye göstermekle yükümlü değildir.

Yalan konusundaki mutlakçı tutumun eleştirisi önce insan hayatının verileri üzerinde durur: Bu yaklaşım, mutlakçı mahkûm edişle yalanın evrensel insani işlevine ilişkin bir anlatımı karşı karşıya koyarak, yalanın bir antropolojisini ortaya koyar. Yalanın ilk savunusunu zaten görmüştük: Yalancının riyakârlığının ve aldatmasının bir erdem ifadesi olduğu anlayışı. Bunlar Odysseus'ta somutlanan Eski Yunan erdemleridir: Kurnazlık, maharet ve hile.

> Eski Yunanlılar Odysseus'ta neye hayran oldular? Her şeyden önce, onun yalan söyleme, kurnazlık ve kötülük yapma kapasitesine; *istediği her kılığa girebilmesine;* gerektiğinde, en soyludan daha soylu görünebilmesine; her yolu deneyebilmesine; kavrayışına –onun zekâsı tanrıların hayranlığını kazanmıştı, onu düşündüklerinde gülümsüyorlardı: Tüm bunlar Yunan *idealidir*! Onunla ilgili en dikkate değer şey, görünüş ve varlık biçimindeki antitezin hiç hissedilmemesi ve bu yüzden de ahlâki bir önem taşımamasıdır. Böyle yetenekli aktörler nerde görülmüş![31]

Burada yalan, görünüşler, stratejik amaçlar için çifte standart oyununu idare ederek, bir durumun kontrolünü elde tutmak için yapılan bir manevradır.[32] Yalanların dereceleri konusunda Shakespeare'in teorisyenlerinden biri olan Touchstone, "deliliğini bir siper gibi kullanır ve siperin arkasına gizlenerek zekâsını ateşler".[33] Böy-

---

31. Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality,* çev. R. J. Hollingdale, giriş Michael Tanner (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), para. 306, s. 156.
32. Jankélévitch, *Du mensonge,* s. 19. Bkz. ayrıca Platon, *Lesser Hippias* 366-367; burada Sokrates bir sofisti, her kim ki doğruyu söylemekte en yetkindir o söz konusu meselede yalan söylemekte de en yetkin kişinin o olduğuna ikna eder –hakikatin ve yalanın temsilcileri Aşil ve Odysseus'tur. *Republic* I 333 ve devamında paralel argümanlar vardır.
33. Shakespeare, *As You Like It,* c. 4.104-105.

lelikle yalan söylemek dilin saptırılması değil, pragmatik hedefler için dilin mükemmelleştirilmesi olarak ortaya çıkar. Çağdaş bir dilbilimcinin belirttiği gibi: "Hatta denebilir ki, dili edinmenin nihai amacı etkin bir biçimde yalan söylemektir... gerçek yalan... dinleyiciyi yanlış yöne sevketmek için, dili kasten bir araç olarak kullanmaktır."[34] Evrimci biyologlar hakikati söylemenin yalana karşı ayıklamacı üstünlüğünün olduğunu savunurlar; örneğin, derler ki, aldatmacı bir genle programlanmış, uyarı işaretleri vermeyerek başkalarını aldatan bir hayvan nihayetinde o gruba hâkim olacaktır, ancak bu grup doğruyu söyleyen, diğerkâm davranan gruplara göre dezavantajlı bir konumda olacaktır.[35]

Çoğumuzun hakikatle ilişkisini nasıl yürüttüğünü en iyi bilen yalancılardır. Nietzsche şöyle der: "Kişi ancak belli koşullarda, yani anlaşıldığı *(inter pares)* ve iyi niyetle anlaşıldığı (bir kere daha *inter pares*) koşullarda, düşündüğünü söyler, 'hakikate bağlı kalır'. Kişi alışık olmadığı şeyler karşısında kendini gizler; ve bir şeye erişmek isteyen biri düşündüğünü *değil*, kendini nasıl görmek istiyorsa onu söyler. ('Güçlü her zaman yalan söyler')".[36] Doğru sözlülük eşitlik ilişkilerine, hatta mahremiyet ve eşitlik ilişkilerine mahsustur; bu egemen, eşit ve kendi kaderini tayin eden öznelere ilişkin siyasal ve ekonomik teoriyle, yani burjuva bireyciliği teorisiyle öğretici bir karşılıklı duruştur. Orada, toplum içinde, kişi hem kendi çıkarı hem de toplum çıkarı adına, olduğundan başka görünür. Sainte-Beuve, "Ben her zaman derim ki, eğer insan aklından geçirdiklerini bir ân için söyleyecek olsa, toplum çökerdi" diye yazmıştı.[37] Başka türlü görünme zenginliği toplumsal ilişkilerin karmaşıklığını gösterir: Kişi eşitlerine ironiyle, maskeleri çıkarıp atma niyetiyle takılan maskeyle yaklaşırken, astlarına ve

34. J. Aitchison, *The Articulate Mammal: An Introduction to Psycholinguistics,* (Londra: Unwin Hyman, 1989), s. 5.
35. Bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* 2. Basım, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 64-65 ve s. 77; burada Dawkins şöyle yazar: "Yıpratma savaşında, yalan söylemek artık doğruyu söylemek kadar evrim bakımından istikrar göstermiyor. Pokercinin suratı evrimci bir istikrar sergiler."
36. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* çev. Walter Kauffman ve R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), para. 378, s. 204.
37. "J'ai toujours vu que si l'on se mettait une seule minute à dire ce que l'on pensait, la société s'écroulerait."

üstlerine karşı yalanın boş ekranını gösterir.[38] Eğer yalanın toplumu imkânsız kıldığı düşünülürse, dikkate değer sürtüşmelerin ve çatışmaların olduğu toplumsal koşulları anlamayı kolaylaştıran şey ironidir. Ve işte bu yüzden görgü kuralları, beyaz yalanlar, aşk yalanları vardır; bunlar başkalarıyla ilişkilerimizin işlemesini sağlayan motor yağıdır.

> Sevgilim doğruyu söylediğine yemin ettiğinde,
> İnanırım ona, yalan söylediğini bildiğim halde.
> Varsın, O benim dünyanın ince yalanlarıyla pişmemiş
> Toy bir delikanlı olduğumu sansın.
> .....
> Bu yüzden, ben ona yalan söylerim, o bana
> Ve göklere söylediğimiz yalanlarla uçarız.[39]

Demek ki, abartılar zorunludur; hakikati söyleyebilmek için gereken şey çarpıtma ve abartmadır:

> Şu merdiven... gözüme öylesine muhteşem göründü ki, annemle babama bunun M. Swann tarafından çok uzaklardan getirilmiş antika bir merdiven olduğunu anlattım. Gerçeğe büyük saygımdan, yanlış olduğunu bilsem bile bu enformasyonu onlara vermekten zerre kadar tereddüt etmezdim, çünkü Swann'ın merdiveninin asaletine benim kadar saygı göstermelerinin başka yolu yoktu; tıpkı büyük bir doktorun dehasını anlayamayacak kadar cahil biriyle konuşurken, onun nezleyi nasıl tedavi edeceğini bilmediğini kabul etmemesinin yeğ olması gibi.[40]

"Hakikat"in gereklerinin kişinin onun için yalan söylemesini talep ettiğini kabul edenler, yakınlarından samimiyet bekleyen duygusal, idealist ve çocuksu kişiler karşısında sabırsızlıklarını açığa vururlar:

> Sorulardan ve sorgucudan nefret ediyorum; yalan söylemeden söylenebilecek o kadar az şey var ki. *"Beni bağışlıyor musun?"* Sevgili bayan, şimdiye kadar, bağışlamanın ne anlama geldiğini hiçbir zaman keşfedemeden yaşadım. *"Yine eskisi gibiyiz, değil mi?"* Niçin, nasıl

38. Jankélévitch, *Du mensonge*, s. 33.
39. Shakespeare, Sonnet 138.
40. Marcel Proust, *Remembrance of Things Past*, c. 1, çev., C. K. Scott Moncrieff ve Terence Kilmartin (Londra: Penguin, 1983), s. 544.

olabilir bu? Baştan sona farklı; ancak yine de benim yürekten sevdiğim dostumsun. "*Beni anlıyor musun?*" Tanrı bilir; kabul etmeliyim ki bu imkânsız.[41]

Hatta yalan söyleyişimizdeki rahatlık, yalanın hiç de karmaşık olmayan sosyal erdeminin sergilenmesiyle hayret uyandıracak kadar yatıştırıcı da olabilir: "Evet, her zaman orgazm taklidi yaparım. Sadece nazik bir davranış gibi göründüğü için. Niçin kaba olalım ki?"[42]

Yalancının köklü ataerkilliği (yoksa anaerkilliği mi desek?) – bu, ilgili tüm tarafların çıkarına orgazm taklidi yapan kadın örneğinde en açık, yeterince ironik olarak, ortadadır– yeni bir soru gündeme getirir: Hakikatin söylenmesi yerine kandırılmak hiç, aslında hep, benim çıkarıma olabilir mi? Faydacı teori, kuşkusuz, böyle bir ihtimale sıcak bakar. Hume'a göre, "ahlâk kuralları her zaman felsefi kurallardan çok, kamu yararına olan bir görüşle ilgilenmelidir".[43] Bentham açıkça, kamu yararının gözetilmesinin, başkalarına zarar vermediği sürece hakikat ve yalanın ahlâki boyutu sorununu geçersiz kıldığını söyler: "Sahtekârlık, kendi başına alındığı ve herhangi bir başka maddi koşulu beraberinde getirmediği gibi herhangi bir maddi sonuç da üretmediği takdirde, hiçbir suç oluşturmaz."[44] Faydacı argümanlar asıl olarak hukuk ve yönetim gibi kamusal alanlara yönelmiştir, ancak gösterdiği biçimler, Proust'un belirttiği gibi, tamamen genelleştirilmiş olabilir: "Zevk vermekten o kadar çok hoşlandı ki, belli faydacılara ve 'gelen' erkeklere özgü bir tür taklit yapma noktasına geldi. Yeri gelmişken, muazzam sayıda insanda embriyonik bir halde var olan bu samimiyetsizlik biçiminin, tek bir nezaket ediminden alınan zevki tek bir kişiyle sınırlayamamak gibi bir özelliği vardır".[45] İşbölümü yönetenle yönetilen ya da sevenle sevilen arasında olabilir. Jo-

41. R. L. Stevenson, Truth of Intercourse", *Virginibus Puerisque, Virginibus Puerisque and other essays in Belles Lettres, Part IV* (1881) (Londra: William Heinemann, 1924), s. 30-38; bu alıntı için, bkz., s. 35.
42. Shere Hite, *The Hite Report on Female Sexuality* (1976) (Londra: Pandora, 1989), s. 262.
43. Hume, *Enquiry*, der. Selby-Bigge, s. 200.
44. Alıntı, Bok, *Lying*, s. 47.
45. Proust, *Remembrance of Things Past*, c. 1, s. 1000.

nathan Swift, inceden inceye alay ederek kurnaz olmakla aptal olmanın taban tabana zıt konumlarını anlatmıştır; açıkladığı haliyle, mevcut seçeneklere baktığımızda, tercih edilebilir olan kesinlikle aptal olmaktı:

> Oranlayacak olursak, safdillik zihnin meraktan çok daha fazla huzur veren bir vasfıdır, bu yüzden yüzeysel şeylerden söz eden akıl, şeylerin derinlerine inen ve sonra gayet ciddi bir biçimde hiçbir işe yaramayan bilgiler ve keşiflerle geri gelen yalancı felsefeye tercih edilir... Kaderi ve huyları sayesinde uygun bir yer edinenler, şeylerin yüzeyinden aldıkları, duyular üzerinde uçuşan görüntüler ve imgelerden oluşan fikirleriyle mutludur; gerçek anlamda bilge olan böyle bir adam, tatsız tuzsuz süprüntüleri yalayıp yutmayı felsefeye ve mantığa bırakarak doğanın kaymağını yalar. Bu, bir güzel aldatılmışlık hali de denen, en yüce ve saf huzur ânıdır; uyanıklar arasında aptal olmanın getirdiği barış ve sükûnettir.[46]

Huzur ve doygunluk, doğruluk, samimiyet ve açıklıktan daha üstün değerler midir? Ya da, daha güçlü bir biçimde ifade edecek olursak, hakikatten yana olmak kaçınılmaz olarak körlüğü, acımasız hainliği ve amaçsız bir biçimde sırf bilgi olsun diye bilginin peşinden sürüklenmeyi de beraberinde mi getirir?

Rakip erdemler ve bunların yalanla ilişkisi sorununun ötesinde, yalanın yaratıcı olduğu iddiası vardır; tıpkı Proust'un aklından geçirdiği gibi:

> Tanıdığımız insanlar, girdiğimiz ilişkiler, bazı eylemlere kalkışma güdümüz hakkındaki yalanlar, yani kusursuz yalan, kim olduğumuza, kimi sevdiğimize, bizi seven ve sabah, öğlen, akşam bizi durmaksızın öptükleri için akıllarınca bizi yolla getirdiklerine inanan insanlar hakkında neler düşündüğümüze ilişkin yalanlardan bütünüyle farklı sözcüklerle dile getirilir; bu tür yalanlar içimizde yeni ve bilinmeyene pencereler açabilen, kâinata dair aksi halde asla bilemeyeceğimiz düşünceler uyandırabilen, dünyadaki ender şeylerden biridir.[47]

Bu tür yalanlar bize bilinmeyenin, ötekinin gizinin kapılarını açar.

---

46. Jonathan Swift, *A Tale of a Tub* (1704), 2. basım, der. A. C. Guthkelch ve D. Nichol Smith (Oxford: Clarendon Press, 1958), kısım IX, s. 172-173.
47. Proust, *Remembrance of Things Past*, c. 3, s., 213.

Çok kolaylıkla, yakınlarımızın yanlışları sayesinde kurtulduğumuz, yarı uyur gezer, memnun mutlu bir aymazlıkla yaşayıp gidebiliriz. Gerçek ile olanaklı arasındaki diyalektikte yalan vazgeçilmez bir rol oynar. Keynes, "Sözcükler bir parça çılgın olmalı; çünkü onlar düşüncelerin düşünülmeyene yaptığı saldırıdır" diye yazmaktadır.[48] Bir çocukta otizmin en kuşku götürmez işareti, psikologların iddia ettiğine göre, gizleme, olduğundan başka gösterme, aldatma ya da yalan söyleme acizliğidir.[49] Bu yetiler olmaksızın, öteki zihinlerin olabilirliğine giden yollar kapanmıştır. Konuşan ancak yalan söyleyemeyen, yani bir afazik hakkında felsefecinin tanımı şudur: "Gerçeğin yapısal katılığı karşısında tüm olanaklılık nosyonunu yitirir."[50]

Çocukluk yalanlarının özel bir gizemi ve cazibesi vardır; bu yalanlar elbette maneviyatçıların ve rahip kisvesine bürünmüş psikologların başlıca uğraş alanını oluşturur. Bu tür manevi ilgi, ne yazık ki, istenmeyen eğitsel sonuçlar doğurur. Sybil Thorndike şöyle yazıyordu: "Bir manastırda yetiştirildim, sonuçta birinci sınıf bir yalancıyım". Meslekten dindar bir ailenin başka bir tiyatrocu çocuğu Ingmar Bergman, zoraki masalcılığını, sanatını bu olguya bağlar:

> Bugünlerde, annemle babamın çaresizliğini anlıyorum. Bir papazın ailesi başkalarının gözleri önünde korunmasız, bir tepside gibi yaşar. Rahip her zaman cemaatten gelen eleştiri ve yorumlara açık olmalıdır. Hem Anne hem de Baba bu anlamsız baskı altında çökmüş

48. J. M. Keynes, "The Commemoration of Thomas Robert Malthus. The Allocutions III. Mr Keynes," *Economic Journal* (Haziran,1935), yeni basım, *Essays in Biography, Collected Writings, J. M. Keynes* (Londra: Macmillan for the Royal Economic Society, 1972), c. 10, s. 106.

49. Otizm üzerine yakın dönemli bilişsel psikolojik anlatımlarda yalanın önemine ilişkin, bkz. U Frith, J. Morton, ve A. M. Leslie, "The Cognitive Basis of a Biological Disorder: Autism", *Trends in Neuroscience* 14 (1991): 433-438; B. Sodian ve U. Frith, "Deception and Sabotage in Autistic, Retarded, and Normal Children," *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 33 (1992): 591-605; S. Baron-Cohen, "The Development of a Theory of Mind in Autism: Deviance and Delay?" der., M. Konstantareas ve J. Beitchman, *Psychiatric Clinics of North America* 14 (1991): 33-51. Bu eserin mükemmel bir özeti için, bkz., Simon Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* (Cambridge ve Londra: MIT Press, 1995).

50. J. Gabel, *La Fausse Conscience: Essai sur la Réification* (Paris: Minuit, 1962), s. 127.

mükemmeliyetçilerdi... Sanırım, (kardeşlerimden daha iyi) bir yalancı olup çıktım. Gerçek benle çok az alakası olan bir dışsal kişilik yarattım. Yarattığım kişiyle kendimi nasıl ayıracağımı bilemediğimden, zararı ta yetişkin yaşlara kadar hayatıma ve yaratıcılığıma dokundu. Bazen kendimi, bir yalanla yaşayan kişinin, hakikati sevdiği gerçeğiyle avuturum.[51]

Yalan, bile bile söylenişiyle, hata ve yanlışlıktan her zaman ayrılmıştır. Çocukların yalanlarını düşündüğümüzde ya da kendi çocukluk yalanlarımızı hatırladığımızda, bizi genelde hayrete düşüren nitelik iradi özerkliktir. Jankélévitch'in belirttiği gibi, "hatadan bambaşka bir şey olan günah eğer kasti yapılan bir şeyse, yalan günahın mükemmel örneğidir; zorunlu olarak en ağır günah olmasa da, en karakteristik günahtır, günahın özüdür. Çünkü insan yalan kastı olmaksızın asla yalan söyleyemez. Bir çocuğun ilk yalanının vahameti de buradan gelir. Bu ilk yalanın söylendiği gün, masumiyet içinde *'vicdan'*ın rahatsızlık verici derinliklerini keşfettiğimiz gerçek anlamda mübarek bir gündür."[52] İnsanın çocukluk yalanlarına ilişkin anısı canlılığını hep korur ve mitik ya da allegorik boyutlar kazabilir. Çoğu zaman olduğu gibi, çocuklar tartışma konusu olduğunda, araştırmacılar orijinleri, ilk yalanda bilincin, bağımsızlığın, günahın ve hatta benliğin ilk pırıltılarını bulma peşindedir.

Orijinler arayışı kendi ötekileriyle, öteki ülkelerin yerlileriyle karşılaşan Avrupalılar'ın yakasını hiç bırakmaz. Avrupalı gezginlerin uzak ülkeler hakkında anlattıkları hikâyelerdeki ayna tutma ve yansıtma süreçleri medeniyetin, ahlâkın ve asaletin orijinlerini ben ile öteki arasındaki yarılmada arar. Yapısı gereği bilincin çifte yapısını açığa vuran yalan, ötekiyle, yerliyle ayna işlevi gören tüm bu karşılaşmaların kendini ötekiyle tartma dinamikleri için özellikle uygundur. Yamyamlar üzerine meşhur makalesinde

51. Ingmar Bergman, *The Magic Lantern: An Autobiography,* çev. Joan Tate (Londra: Penguin, 1988), s. 9-12.

52. Jankélévitch, *Du mensonge,* s. 14. Vicdan karşılığındaki Fransızca sözcük hem "bilinç" hem de "vicdan" olarak çevrilebilir. Jankélévitch şöyle sürdürür (s. 15): "Yakından bakıldığında, belki de, kadının ihanetine ilişkin ebedi temanın bu yolla, kadının yoldaşlığında kendi orijinal naifliğinin bölünemezliğini bulamayan düşünen erkeği 'conscius sibi, secum exsistens' diye çevirdiğini fark edebiliriz.

Montaigne'in tespit ettiği ve çözümlediği gibi, "Onlar arasında ihanet, yalan, aldatma, hile, kıskançlık, arkasından konuşma ya da bağışlama lafı duyulmaz... hiçbir düşünce bizim gündelik hayatımızın bir parçası olan ihanet, sadakatsizlik, tiranlık ve hainliği haklı çıkarmak kadar tehlikeli değildir. Sonuç olarak, bu barbar halkı aklın kurallarına göre değerlendirebiliriz gerçekten de, ancak her tür barbarlıkta onları fersah fersah geride bırakan kendimizle kıyaslayamayız."[53] Yüz yıl sonra, 1686'da, Ten Rhyne, Hottentotlarla karşılaşmasını günlüğünde şöyle anlatmıştı: "[Hottentotlar] Adi düşüncelerini inançsızlıkla, tutarsızlıkla, yalanla, hileyle, ihanetle ve kendilerini utanmazca her tür şehvetin kollarına bırakarak sergiliyorlar." Aynı insanlarla birkaç yıl sonra karşılaşan Grevenbrock ise şunları yazıyordu: "Küfürü, yalanı, itişip kakışmayı, kavga etmeyi, sarhoşluğu, hileyi bizden öğrendiler... daha önce dolap çevirmek diye bir şeyi bilmiyorlardı ve en büyük günah altın hırsıydı."[54]

Gezgin ile yerli arasındaki diyalektik, çocukluk günlerimize ilişkin hikâyelerimizde tekrar karşımıza çıkar. Yaşlı bir kadın bana şöyle bir hikâye anlatmıştı: "Hatırlıyorum, küçük bir çocukken, annem insanların yalan söylediğini gözlerinin içine bakarak anlayabildiğini söylemişti. Annemin bu ürkütücü gücünden duyduğum korku bir gün –beş ya da altı yaşında olmalıyım– okuldan dönmüş annemle çene çalarken, nazik bir konu gündeme gelip de büyük bir korku ve endişe içinde ona bir yalan attığım âna kadar sürdü. Annem göründüğü kadarıyla gözümün içine bakıyordu ve hiçbir şeyin farkında olmadan arkasını dönüp gitti. O ândan sonra, sırtımdan büyük bir ağırlık kalkmıştı." Bu yalan onun ilk bağımsızlık eylemiydi. Diyebiliriz ki, o yalan küçük kıza annesininkinden başka bir zihninin olduğunu göstermişti. Kendi bilincinin derinliği annesinin bir şey fark etmemesiyle ortaya çıkmıştı.

---

53. Michel de Montaigne, "On the Cannibals," *The Essays of Michel de Montaigne,* giriş ve notlar ekleyerek, çev. ve der. M. A. Screech (Londra: Allen Lane/ Penguin Press, 1991), s. 233-236.

54. Ten Rhyne, "The Journal of Ten Rhyne," I. Schapera, der., *The Early Cape Hottentot,* VRS 14 (Cape Town, 1933), s. 123, ve G. Grevenbrock, *An Elegant Account of the African Race* (1695), s. 173. Bu referanslar için, bkz., Rooha Variava, "The Deployment of Racism in South Africa", doktora tezi, University of Cambridge, 1989.

Ötekiliğin olanaklılığıyla, bizatihi olanaklılığın olanaklılığıyla bağlantılı olan yalanın bu yaratıcı işlevi doğal bir işlev, yokluğu da bir patoloji olarak görülür. Yirminci yüzyıl başlarında, asıl olarak eğitsel ve ahlâkçı bakış açısından çocuklarda yalan üzerine kaleme alınmış yazılarda, belli yaşın altındaki çocukların (dört yaşındaki,[55] daha yakın tarihli yazılarda ise on beş aylık[56] çocukların) yalan söyleyip söyleyemeyeceği sorusu sorulmuştur. Ancak, dikkati çeken şey, yalan sıklıkla başka bir şey olarak yeniden tanımlanmıştır: "İlk beş yılda, çocuklar doğru ya da yanlış konuşmazlar, sadece konuşurlar."[57] Ve ardından, sanki böyle bir doğalcılık gerektirdiği halde yalanı ahlâki olarak suçlamamaktan pişmanlık duymuşçasına, ahlâki düşkünlüğe karşı "doğal" tutum yeniden gündeme getirilebilir.

Burada farklı tanımlama dilleri –epistemolojik iddia ile ahlâki yakıştırma– arasında bir çatışma vardır. Epistemolojik iddiaya göre, çocuğun yalanı gerçekliğe karşı düşünmenin, hipotezin, karşı-olgusallığın, hayalin olanaklılığının bir belirtisidir. Onun yalan olarak algılanması, tanımlanması ve kavranması ilk epistemolojik etkinlik alanının sosyal alan olduğunu gösterir; bilgi her şeyden önce ötekilerle ilişkilerimize yakından bağlıdır. Aynı zamanda, gördüğümüz gibi, yalana en azından ihtiyatla yaklaşan ahlâki söylemler de vardır. Yalan konusu bu yüzden hep gerilimli bir alandır.

Yine de, Batı toplumlarında bu tartışmalı alanla uğraşan ayrıksı bir kurum vardır: Kurmaca. Modern çağın başlarında kılı kırk yaran ahlâki söylemler sorununa bir yanıt olan kurmaca, gerçeği temsil etme iddiasından vazgeçmiş ama aynı zamanda temsili işlevinin tam olarak ne olduğu sorusunu da askıda bırakmıştır. Hume'un yazdığı gibi, "meslekten yalancı olsalar da, şairler her zaman kurgularına bir hakikat havası verme gayretine girer,"[58] bu yüzden ya-

55. Bkz. K. L. Schäfer, "Kommen Lügen bei den Kindern vor dem vierten Jahre vor?" *Zeitschrift für pädagog. Psychol.* 7 (1905): 195-201; sorun, Otto Lipmann ve Paul Plaut, der., *Die Lüge* (Leipzig: Barth, 1927), ve W. Stem ve C. Stern, *Erinnerung, Aussage und Lüge in der ersten Kindheit* (Leipzig: J. A. Barth, 1931)'de enine boyuna tartışılmıştır.

56. Joseph H. Smith, "The First Lie," *Psychiatry* 31 (1968): 61-68.

57. Jean Paul, alıntı için, bkz., Josef Spieler, *Le Petit Menteur* (Avignon: E. Aubanel, 1955), s. 9.

58. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) (Harmondsworth: Penguin, 1969), kitap 1, kısım 3, bölüm 10, s. 170.

lanın epistemolojisi, ahlâkı ve pragmatiğini incelemek açısından kurmacanın ayrıcalıklı bir alan olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Zaten olması gerektiği gibi, yalanın inceliklerini, karmaşıklığını ve ironilerini en açık gösterenler yazarlardır; La Rochefoucauld'un "görünüşlerinin verdiği zarara kıyasla, hakikatin bu dünyaya faydası azdır" sözüne hak veren Proust gibi yazarlardır. Proust'un şaheserinin gerçeklikten sapma ve sonra onu son derece inandırıcı bir biçimde gölgeleme becerisi, anlatıcı ile yazar arasındaki belirsiz ilişkiden başlayarak, kurmacanın hiçbir zaman gerçeklik iddiasında bulunmazken gerçek olanı tespit etme amacına nasıl ulaştığını gösterir. Hakikatin İyon dilindeki karşılığı "açıktan" iken, yalanın karşılığı "kıvrımlı"dır.[59] Kurmaca, "Hakikatin muhteşem sürprizine" erişmek için dolambaçlı bir yoldan, yalanın kıvrımlarından geçer.[60]

Dünya tarihinde yalanın işlevini değerlendirmeye kalkıştığınızda, en makul yanıtların mitsel biçimde geldiğini görürsünüz. Freud, şairin ilk yalancı olduğu ve bu yüzden bir birey olmaya cüret eden ilk insan olduğuna dair bir hikâyeden –kılık değiştirmiş bir mitten– bahseder. Freud'un anlattığına göre, asal babanın öldürülmesi ardından yaratılmış olan toplumun ana ilkesi hiç kimsenin kendini ölü babanın yerine koymamasıydı. Aksine, her erkek ölü babayı ideal olarak almıştı. Ölü babaya boyun eğme şartından kendini ilk kurtaran insan bunu, hayal gücünün marifetiyle, baba olma özleminden ve arzusundan hareketle yapmıştır:

> Bu şair hakikati, özlemine uygun yalanlarıyla gizledi. Kahramanlık mitini icat etti. Kahraman babayı –mitte hâlâ totemik bir canavar olarak görünen babayı– tek başına katleden kişidir...Mit, o halde, bireyin grup psikolojisinden kurtulma hamlesidir. İlk mit kesinlikle psikolojikti, kahraman mitiydi; mitin açıklayıcı mahiyeti çok daha sonra ortaya çıkar. Bu hamleyi yapan ve böylece hayalinde kendini gruptan özgür kılan şair her şeye rağmen... gerçekliğe dönen yolu bulabilmiştir. Çünkü o gider ve grubunu icat ettiği kahramanının yaptıklarıyla ilişkilendirir. İşin kökeninde, bu kahraman kendisinden

59. Hjalmar Frisk, ",Wahrheit, und 'Lüge' in der indogermanischen Sprachen, einige morphologischen Beobachtungen," *Göteborg Högskolas Arsskrift* 41 (1935): 1-39 (Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1936), özellikle s. 32-33.
60. Emily Dickinson, "Tell all the Truth but tell it slant."

başkası değildir. Böylelikle o kendini gerçeklik katına indirirken dinleyicilerini de hayal katına yükseltir. Ancak dinleyicileri şairi anlar ve, asal babaya aynı özlemi duyduklarından, kendilerini kahramanla özdeşleştirirler.[61]

Freud'un anlatımı "ilk" bireyi çifte karakterli kılar: Bir yandan, o, yalan karmaşasının üzerinde, "bir şey düşünen ve başka bir şey söyleyen ölümün kapıları gibi kendinden nefret eden" ve bu yüzden "başarılması gerekenleri anlatan"[62] bir Aşil, genelde (hiçbir zaman çocukluğun megalomanyaklığından çıkıp insani korkular duyamayan Wagner'in *Ring*'indeki Siegfried gibi) hiç kimseyi aldatamayacak kadar masum, hayvansı doğal meziyetleri olduğu söylenen kahramandır.[63] Ve aynı zamanda, kahramanı gölgede bırakan, kişiliği anlattığı yalanda ortaya çıkan şair vardır. Eğer Platon'un anlatımı doğrucu Aşil ile yalancı Odysseus'u karşı karşıya koyuyorsa, Freud'un anlatımı da Aşil'in Homeros'un kisvesi ve dublörü olduğunu, öyle ki, gerçek kahramanın, yani Aşil'in, şairin hilesinden başka bir şey olmadığını ortaya serer. Kahramanlık mitinin örtüsü altında gizlenen kişi yalancının, şairin kendisidir. Kahraman gizli şairdir. Elbette, kahraman basit bir hizmetçi, bir ulak kisvesine bürünmüş yaratıcısıyla sürekli yer değiştirir. Ve biz Aşil'i Homeros'un kurnaz kurmacasındaki yoldaşı olan hayata karşı sahici Odysseus'a göre yapmacık bir karakter olarak görmek zorundayız; çünkü dürüst ve özü sözü bir olan doğrucu, hakikatin çok uzağında durur. Şairin bu çiftleştirme işlevi sayesinde, şimdi Freud'un mitinde bireyin kaynağı olarak gösterilen, hakikatle görüntünün içkin yapısına ulaşırız.

* * *

ABD'de kolej kampüslerinin açık pencerelerinden, "Em, dedim sana, em onu! –üflemek sadece içindekini dışa vurmaktır!" sesi duyulur.

Losey Latin

61. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego, SE* XVIII, 136-137.
62. Homer, *Iliad*, 9.308 ve devamı.
63. Plato, *Lesser Hippias* 364c-365d.

Kurmacının ve bu kurucu mitlerin başardığı şey, yalanlarla hakikatin sistematik biçimde karıştırılmasıdır. Nietzsche'nin "Ahlâk-ötesi Anlamda Hakikat ve Yalanlar Üzerine" adlı erken dönem bir makalesindeki, hakikatle yalanların ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiğine ilişkin en cüretli anlatımlarından biri bu sonuca, –gözü kapalı bir hamleyle varılacak, Oscar Wilde'ın *The Decay of Lying* [Yalanın Çöküşü] adlı şahane denemesini tanımlamak için uygun düşebilecek, *épater la vérité** yerine, Nietzsche'nin yargı için daha yüce, daha güvenilir bir makam arayışından hareketle –hakikati yalanlar üzerine temellendirerek varır. Bu proje *The Will to Power*'da [Güç İstenci] çok güzel özetlenmiştir: "Eğer 'yalan söylemeyeceksin' diyen ahlâk kuralı reddedilirse, 'hakikat arayışı' kendini bir başka merci önünde –insanı korumanın bir yolu, *güç istenci* olarak– meşrulaştırmak zorunda kalacaktır."[64]

Nietzsche'nin doğalcı miti, aklını öteki bireylerle girdiği sonu gelmez çatışmaları başka türlü göstermek için kullanan sosyallik öncesi bireyden yola çıkar. Ancak bu birey, "sıkıntıdan ve zorunluluk"tan, huzur arar; yaptığı barış anlaşması bir *töreyi* de beraberinde getirir: "Tektip geçerli ve bağlayıcı bir anlatım düzeni icat edilir ve dilin bu tescili hakikatin ilk yasalarını da yerleştirir."[65] Wollaston'ın günümüzdeki temsilcilerinin "gerçek olmayan bir şeyi gerçek gibi göstermek için geçerli tanımlar ve sözcüklerin kullanılması" olarak nitelediği yalanın hoş olmayan sonuçları artık giderilmiş olur ve "insan artık hakikatten başka bir şeyi arzu etmemektedir: İnsan hakikatin hoş, hayatı koruyan sonuçlarını arzuluyor."[66] Nietzsche böylelikle temel bir gerçeği açıklıyordu: İnsanın hakikat aşkını.

Nietzsche bu töre ve bu hakikat aşkının filozofların hakikat –gerçeğin yeterli temsili– olarak anladıkları şey neyse ona benzediğini çabucak aklından çıkarır. "Çeşitli dillerin bir arada oluşu göstermiştir ki, sözcüklerin sorunu asla hakikat, asla yeterli ifade olmamıştır; öyle olsaydı, bu kadar fazla dil olmazdı."[67] İnsanların kullandığı binlerce dilin bu kadar zengin, esnek ve etkili ol-

* Hakikati sarsmak, şok etmek. (y.h.n.)

64. Nietzsche, *The Will to Power*, para. 495, s. 272.
65. Nietzsche, "Uber Wahrheit und Lüge," s. 174; "On Truth and Lies", s. 81.
66. Agy.
67. Agy., s. 178; s. 82.

masından da anlaşılacağı gibi, dilin hakikatle pek alakası yoktur. Wittgensteincı anlamda, diyebiliriz ki, bütün bu diller hakikat oyunlarından başka bir şey değildir.

> Peki, o halde hakikat nedir?... Hakikatler yanılsama olduklarını unuttuğumuz yanılsamalardır; hakikatler alışkanlık haline gelmiş ve duyuş gücünü tüketmiş metaforlar, silinmiş ve artık para olarak değil, metal olarak alınan sikkelerdir... biz bu zamana kadar yalnızca toplumun var olmak için bize dayattığı görevin sesini dinledik: Doğruyu söylemek bu bildik metaforları kullanmak demektir. Demek ki, ahlâki bakımdan söyleyecek olursak, bu görev tespit edilmiş bir töreye göre yalan söyleme, sürüyle yalan söyleme ve bunu herkes için bağlayıcı olacak tarzda söyleme görevidir. Elbette, insanlar şeylerin söz gelimi böyle olduğunu unutur ve böylece bilmeden gerektiği şekilde ve çağlar boyu süren geleneğe uygun olarak yalan söyler –ve özellikle bu bilinçsizlik ve bu unutma yüzünden, insan bir hakikat duygusuna erişir.[68]

Bu Hobbesçu toplum görüşü ışığında, yalan insanlar arasındaki en yüksek iyinin, insanlar arasındaki barış ve anlayışın bir aracı haline gelir. Hakikat, demek ki, birbirimizle barış içinde yaşamamamızı sağlayan töredir, yalandır.

Nietzsche'ninkiyle belli benzerlikler taşıyan başka bir doğalcı argüman daha vardır; bu argüman hakikati söyleme gerekliliğinin savunulmaya ihtiyacı olmadığını kabul eder ve bu nedenle yalancıyı toplumun baş düşmanı olarak sürgüne göndermek için Augustine, Kant ve ahlâkçıların izinden yürümeye gerek duymaz. Gelgelelim, bu argüman, yalanlardan ve uzlaşmalardan meydana gelen hakikat oyunlarına ilişkin ayrıntılı bir hikâye anlatmak yerine, basitçe insanda doğal bir doğruyu söyleme eğilimi tespit eder ki bu, doğal olduğundan, ne övülmesi ne de yerilmesi gereken bir eğilimdir. Bu doğalcı sikkenin ters yüzü eşit oranda doğal yalan söyleme eğilimini kabul etmektir. Böylelikle, eğer insanların hakikat arayışları doğalsa, yalana yönelik her tür eleştiri yersizdir; çünkü doğal olanı savunmak gerekmez. Özel olarak, hakikatin erdemine ilişkin *a priori* argümanlar yoktur.

---

68. Nietzsche, "Uber Wahrheit und Lüge," s. 182 (benim çevirim), "On Truth and Lies," s. 84.

Hume bu argümanı çok iyi ifade eder: "Hafıza belli bir oranda ısrarcı olmasaydı, insanlar hakikate ve hakkaniyet ilkesine ortak bir eğilim duymazlardı; yanlış yaptıkları ortaya çıktığında utanç duymazlardı: Demem o ki, bunların, *tecrübeyle*, insan doğasına içkin nitelikler oldukları keşfedilmemiş olsaydı, insan tanıklığına bir nebze olsun güven duyamazdık."[69] Hume'un egemen olan, ancak hiçbir biçimde evrensel olmayan, doğruyu söyleme eğilimine ilişkin bu iç açıcı gözlemini genişletebiliriz. Eğer doğruyu söylemenin desteğe ihtiyacı yoksa, söz verme ve sözleşmeden doğan yükümlülük kurumlarının da desteklenmesi gerekmez. Anglo-Amerikan mahkemelerindeki yaygın uygulama, belki de İskoç Aydınlanması'nın alaycı zekâsından geldiğinden, bu anlayışı destekler görünmektedir:

> Doğru, mahkemeler "oyunun kurallarına" uyulmasını sağlama işlevlerini yerine getirirken, düzenbazlık, yanlış beyan ve yasadışı zoru önlemelidir. Ancak bu kategoriler (en azından on dokuzuncu yüzyıl gelenek hukukunda) piyasanın denetleyici gücüne duyulan güçlü inanç yüzünden geniş anlamda tanımlanmamıştır. Zora dayalı pazarlık, hiç kuşkusuz, başka bir yerden daha dikkatle alışveriş yaparak engellenebilir. Sözleşmenin taraflarından beklenen, kendilerini ve çıkarlarını korumaktır. Bize anlatıldığı gibi, "tarafları uyarmak" sözleşmenin sıradan kuralıydı (bir bakıma bugün de öyledir). Dikkatsizce düzenlenmiş sözleşmeleri bozmak mahkemelerin işi değildir. Sözleşmeleri yapan mahkemeler değildir.[70]

Doğru sözlülük ve aldatmaya ilişkin bu rahat, bırakınız yapsınlar tavrı bize hiç mi hiç inandırıcı gelmeyebilir. Eğer doğru sözlülük "doğal bir eğilim" olarak görülüyorsa, kendimizi onu başka bir doğal eğilimle, muazzam derecede denetlenen ve tartışmalara konu olan bir etkinlikler toplamı olan cinsellikle kıyaslamaktan alamayız. Bu mantıkla, doğruyu söylemek heteroseksüellik; yalan, aldatma ve gerçeği gizleme de homoseksüellik, sadizm ve tüm öbür sapkınlıklar mı olacaktır?

Eğer öyleyse, bu "sapkınlıklara" doğal eylemler ya da doğal e-

69. Hume, *Enquiry*, der. Selby-Bigge, s. 112.
70. Friedrich Kessler and Grant Gilmore, *Contracts: Cases and Materials*, 2. Basım, (Boston: Little, Brown, 1970), s. 3-6.

ğilimlerin sonuçları olarak haklarını iade etmek muhtemelen işleri yoluna koymayacaktır; birileri, egemen doğal eğilim de dahil olmak üzere, bu farklı doğal eğilimlerin her birini Freud'un geleneksel heteroseksüelliğe yönelttiği soru doğrultusunda masaya yatırmaya kalkışabilir: "Erkeklerin kadınlar için duyduğu dışlayıcı cinsel ilgi de açıklığa kavuşturulması gereken bir sorundur ve son tahlilde kimyasal bir doğası olan bir çekim gücüne dayanan açık seçik bir olgu değildir."[71] Paralel bir akıl yürütme kaçınılmaz olarak doğru sözlülüğü –ve, özel olarak, zorlama ve "dışlayıcı" doğru sözlülüğü– de açıklığa kavuşturulması gereken bir sorun olarak görmeyi getirecektir. Nietzsche'nin çok keskin soy doğalcılığı kısmen bu soruna hasredilmiştir. Yalan söylemenin her zaman kişinin saiklerine ilişkin kuşku doğururken, doğru söylemenin hiçbir kuşkuya neden olmadığı gözleminde yalanla hakikat arasında bir asimetri bulan argümanlara[72] rağmen, doğru sözlülük ve onun çok çeşitli biçimleri ve kurumları hakkında kuşku duymamız için her türlü neden var. Başlangıç olarak, kişi, Proust'un, cinsel davranış alanından bir benzetme yaparak işaret ettiği gibi, en karanlık emellerine alet etmek için de hakikat aşkıyla yanıp tutuşabilir: "Kuşkusuz, (Swann) Odette'i temin ettiği gibi, içtenliği seviyordu, ama sadece onu metresinin günlük hayatıyla bağlantı içinde tutabilecek bir pezevengi sevebileceği gibi."[73]

Tam gelişkin haliyle Kantçı etik, kişinin bir araç değil bir amaç olarak görülmesini isteyen kategorik buyruk kavramına dayanır.[74] Alasdair MacIntyre bunu, güdümlü ve güdümsüz sosyal ilişkiler arasındaki ayrımın silinmesi olarak yorumlar.[75] Yalan söylemek yanlıştır çünkü yalan söylemek, ötekileri bir amaç değil bir araç o-

71. Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality, SE* VII, 144n I (aslında s. 146'ın sonunda). Ve bkz. Arnold I. Davidson, "How to Do the History of Psychoanalysis: A Reading of Freud's *Three Essays on the Theory of Sexuality*," Françoise Meltzer, *The Trial(s) of Psychoanalysis* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1988), s. 39-64.

72. Arnold Isenberg, "Deontology and the Ethics of Lying", *Philosophy and Phenomenological Research* 24 (1964): 463-480.

73. Proust, *Remembrance of Things Past*, c. 1, s. 390-391.

74. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1968), özellikle "Two Concepts of Liberty" (1957), s. 118-138.

75. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2. Basım, (Londra: Duckworth, 1985), s. 23E.

larak görmek demektir. Ancak doğruyu söylemenin de aynı oranda güdümlü olabileceğini kabul etmek için fazla dünya deneyimine gerek yoktur. Çağdaş bir örnek olarak, artık Batılı toplumlardaki biyopolitik hakikat oyunlarının ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan sağlığa ilişkin korkuları kamçılamak için, yumuşak bir dille söylendiği gibi, istatistiğin ve tıbbi "bulguların" kullanılmasını ele alalım. Bu tür medya-dolduruşlu "hakikat atakları" tıp endüstrisi kompleksindeki çıkar sahiplerinin hizmetinde olduğu kadar (bunlar arasında, her türlü gelecek ve geçmiş olası olaylara karşı kılı kırk yaran karmaşık bir hesaplamaya uygun olarak, arkalarını sağlama almak isteyen politikacılar ve "sorumlu yetkililer" de vardır), bizatihi karmaşık ve tartışmalı bir kategori olan genelde halkın sağlığını iyileştirmeyi de amaçlar. Böylelikle, Marx'ın çizdiği, sözleşmeden doğan ilişkilerinde *zorunlu olarak* birbirlerini amaçlar değil araçlar olarak gören ve sonra da, sanki Kant'ı yorumlayışları vicdanlarını rahatsız etmişçesine, kendilerini ilişkinin karşılıklı oluşuyla teskin eden özgür burjuva özneler portresini yardıma çağırmak sosyal gerçekliğe daha sadık kalmak olacaktır. Ben başkasını bir araç olarak gördüm, ancak o da beni aynı görüyor, öyle ki "bu ben merkezli özel çıkarlara, ötekinin çıkarı karşısında bir bireyin çıkarına sırtını dayayarak, adeta, ortak çıkar gözetilmiş olur."[76]

Bundan dolayı, doğru sözlülüğün kendine yakıştırdığı özellikleri taşıyan, yani bir çıkarı, bir güdüsü olmayan ötekine güvenmenin her zaman "doğal" olması şöyle dursun, konuşmacı ancak retorik teknikleri kullanarak hakikat etkisi yaratmaya başlayabilir. Bu retorik tekniği, dinleyenin dikkatini sözün güdüsel ya da sosyal bağlamından başka yöne çekmekten ibarettir. Elster'in düşündüğü gibi, "İyi nedenler, özürcünün elinde, ikna araçlarına dönüşür. Dinleyen, nedenlere mi, yoksa nedenleri sıralayan sesin tonuna mı kulak vermesi gerektiğine karar vermekle yükümlüdür. Kötü niyetle ileri sürülmüş iyi nedenler karşısında duyarlı olmak sıradan iyi niyetten fazlasını gerektirir."[77]

---

76. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Rough Draft), önsözle birlikte çev., Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 241-245.

77. Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 155.

Bu noktada, içinde hakikatin geçtiği oyunların –ve dolayısıyla yalanın mümkün olduğu, bizim için yalan oyunları anlamına gelen oyunların– özel oyunlar olmakla birlikte, sınırlı olduklarını düşünmek teselli verici olabilir. Ve, bu dünyada, değişime ve rastlantıya tabi günümüzün doğru sözlüsü yarının yalancısı olabilir, ya da tersi. Hermann Melville'in *The Confidence-Man*'indeki bir karakter olan Charlie Noble'ın söylediği gibi, "Herhangi bir kişinin değişmez bir doğa ya da irade sayesinde hâkim olduğu ne bir duygu ne de bir düşünce değişimi vardır. Ebedi hak ve hakikatle tıpa tıp aynı olduğuna hükmedilmiş düşünce ve duyguların bile, kişisel kanaatler olarak, gerçeklikte Kader'in zarı atan bileğinin rastlantı eseri seğirmesinin sonucundan başka bir şey olmaması imkânsız değil, kuvvetle muhtemeldir."[78]

Eğer doğru sözlülük Kader'in bileğinin rastlantısal hareketine kalmışsa, güven de benzer bir eğilim, hatta belki de içgüdüsel bir eğilim olarak değerlendirilmelidir. Eğer güven içgüdüselse, birinin bir başkasına güvenmeyi seçebileceği fikrini çürütür. Belki de, doğru sözlülük ve doğruyu işitme, Elster'in içkin olarak seçim nesneleri olmaya elverişsiz şeyler olarak tespit ettiği zihinsel durumlara yakındır. Kişi, onun örnek tezine göre, kendiliğinden olmayı seçemez. Peki, kişi başka birine güvenmeyi seçebilir mi? Borç para vermek ya da sevgi ve şefkat vaadi gibi, güvene örnek teşkil eden edimler güvenme (ya da, duruma göre, güvenmeme) doğrultusunda verilen bir karara dayanmaktan çok güvenin gerçekleşmiş halleridir.

J. L. Austin'in *How to Do Things with Words*'te [Şeylerin Sözcüklerle İşi Ne] işaret ettiği gibi, "Söz veriyorum" gibi sözceleri*

78. Herman Melville, *The Confidence-Man* (1857), önsözle birlikte Tony Tanner (Oxford: Oxford University Press, 1989), s. 295; bkz. Tanner'in girişi, özellikle s. xxxiv-xxxvii. Bkz. Ayrıca, Leon Howard, *Herman Melville: A Biography* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1951), s.229.

* *Utterance:* Sözce: "Bir konuşucunun ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası; sözceleme edimiyle ortaya çıkan söylem. Tümce, sözün çözümlenmesiyle elde edilen bir birimdir, sözceyse bu türlü bir işlemden önce belirlenen bir bütündür. Üretici dilbilgisi sözceyi, bir edim olgusu biçiminde yorumlayarak edinç olgusu saydığı tümceye karşıt bir kavram olarak ele alır; kimi dilbilimcilerse sözceyi tümce ya da birbirini izleyen tümceler bütünü olarak görür." B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, ABC Yayınları, 1998.

söz vermenin ya da güvenmenin zihin içi durumları olarak yorumlamak yanıltıcıdır. Böylesi sözlerin ötesinde onları güvenilir kılan hiçbir şey yoktur. Güven ve bağlılık, bir kere sorgulandığında ve temellerine inildiğinde kolaylıkla ortadan kaybolan denge ya da zarafet gibi sıfatlar haline gelebilir. Güven pekâlâ bir güven hilesi de olabilir –bu, Nietzsche'nin görünüşte paradokssal yalan temelli hakikat anlatımının başka bir biçimidir. Bu ne güven ve bağlılığı sıcak bakılacak, dayanılacak, desteklenecek şeyler olmaktan çıkarır ne de kaderlerinde öbür kurumlarla birlikte yükselmek ya da düşmek yazıldığı gerçeğini değiştirir.[79] Bu sınıfa girmeye bariz aday olan kurumlardan biri, paradır. Marx'ın insanın içini burkan üslubuyla kaydettiği gibi:

> Paranın varoluşu sosyal bağların nesneleşmesini (*Versachlichung*) önvarsayar; para bir bireyin bir meta elde etmek için başkasına bırakması gereken bir eşdeğer gibi göründüğü oranda bu böyledir. Bu noktada, insanların birbirlerine duymadıkları güveni bir şeye (paraya) duyduklarını söyleyenler bizatihi ekonomistlerdir. Ancak bir şeye niçin inanılır? Elbette, bunun tek nedeni, o şeyin kişiler arasında *nesneleşmiş bir ilişki* olmasıdır; çünkü o nesneleşmiş mübadele değeridir ve mübadele değeri de insanların üretici etkinlikleri arasında karşılıklı bir ilişkiden başka bir şey değildir. Bu işlev çerçevesinde meta sahibine bir başka eşdeğer de doğrudan hizmet edebilir: Para, meta sahibine ancak 'toplumun kefareti'ni[80] öder, ama bu hizmeti sadece toplumsal (simgesel) vasfı yüzünden verir; ve yalnızca bireyler kendilerini, bir şeye dönüştürecek kadar kendi toplumsal ilişkilerinden yabancılaştırdıkları için paranın sosyal bir vasfı olabilir.[81]

Bilinçli kötü niyet, güvensizlik ve kuşkunun olduğu yerde, para bir güvence haline gelir; bilinçdışı düzeyde, toplumsal bağların iyi niyeti parada, yalan söyleyemeyen bir şeyde –ölü bir şeyde– yabancılaşmış bir halde korunur. Gelgelelim, aynı argüman kaçınılmaz olarak bizatihi paraya uygulanacaktır; kendini Gresham

79. Bkz. Diego Gumbetta, der., *Trust* (Oxford: Blackwell, 1988).
80. *Grundrisse*'in editörü, Aristoteles'in, *Nicomachean Ethics,* V. kitap, b. 5, para.14 şeklinde okurlarına gönderme yapıyor, ancak ben ifadeyi orada bulamadım; bkz. Aristotle, *Complete Works* II, der. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 1788, 1133a7-1133b28.
81. Marx, *Grundrisse*, s. 160.

Yasası'nın bu yeni versiyonundan kurtarmanın bir yolu yoktur. Kötü niyetin iyiyi kovmasını engellemenin bir yolu yoktur. Parada somutlaşmış haliyle, inanç boyutunun dile getirilmesi olarak söz ile iyi niyetin her olabilirliğini paylama ve suçlama olarak söz arasındaki belirsizliği mükemmel bir biçimde yakalayarak, Bob Dylan gibi, "para konuşmaz, küfür eder" diyebiliriz.[82] Para, bizatihi doğasından dolayı, tüm öbür değerlerin potansiyel olarak mihenk taşıdır; ne var ki, bizatihi paranın bu boşluğu gösteriyor ki, salt her şeyle olan karmaşık ilişkisi yüzünden, o her şeyi destekler. İster soya fasulyesi, altın, Alman Markı, isterse Walter Bagehot'un 1873'te Bank of England'ın temeli olarak gördüğü "uygulama ve yılların yardımıyla yaratılmış içgüdüsel güven"[83] ile olsun, tek ve kesin bir ilişki nitelendirmesi yapmak paranın kaçınılmaz çöküşünü, daha az değil, daha çok görünür kılar. Yalancının, güven avcısının ve düzenbazın mantığı en azından tetkike açıktır. Doğru sözlünün, iyi yurttaşın ve bankerin "mantığı", doğası gereği akla değil, güvene –"içgüdüsel bağlılığa"– dayanır.

Buradan kaçınılmaz olarak yalancının psikopatolojisinin doğrucunun psikopatolojisiyle kıyaslanması gerektiği sonucuna varırız. Ibsen'in (*The Public Enemy* olarak da bilinen) *The Enemy of the People* [Halk Düşmanı] adlı eserindeki, tıbbi, bilimsel ve hijyenik ilerlemenin başını çeken liberal bir bilim adamı, Dr. Stockmann'ın portresi buna klasik bir örnek oluşturur.[84] Kasabanın su kaynağının gizlice kirletildiğini keşfetmesi, onu sonuçta demokratik, cumhuriyetçi erdemin bilimsel hakikatle kaynaşmasına inanan biri olmaktan bilimsel bir Kassandra ve katı bir seçkinci, vahşetin ortasında çığlık atan bir sese dönüştürür. Stockmann'ın çöküşü bir güzel insan destanıdır: Bilimin ruhsuz, nesnel ve ebedi hakikatine uygun olarak davranan bilimci, kendi dışındaki dünyada yalnızca ahlâki kargaşayı bulabilir ama kendi hakikatlerinin iyi ve kötünün düzeniyle iç içe geçtiğini, kendi toplumunun hainlikleri ve

82. Bob Dylan, "It's Alright Ma", *Bringing It All Back Home* (1965).
83. Walter Bagehot, *Lombard Street: A Description of the Money Market* (Londra, 1873), s. 68, alıntı için, bkz., S. Herbert Frankel, *Money: Two Philosophies* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), s. 31.
84. Dostoyevski'nin *Budala*'sı da aynı hizmeti verir.

şefkatleri ile bağlantılı olduğunu göremez. O, kendisine göre salt bilimsel hakikate sadakatle güdülenmiş kendi eylemlerinin *zorunlu olarak*, –liberal gazeteciler, oturmuş muhafazakâr belediye başkanı ve şurekâsı, küçük burjuva ahlâkçı mülk sahipleri ve vergi mükellefleri– kendi özçıkarcı davranış kodlarına uygun olarak hemşehrileri tarafından yorumlandığını hiçbir zaman kabul etmez.

Ibsen'in Stockmann portresi on sekizinci yüzyıldan bu yana bilimin temelini büyük oranda oluşturan, ancak Stockmann'ın kabul etmediği, iki bağdaşmaz değer sistemi arasındaki gerilimi başarıyla işler. Bir yanda, hem özgür araştırmanın yapılabilmesi hem de mülkiyetçi bireyciliğe dayanan bir toplum için zorunlu koşullar olarak görünen, Aydınlanmacı hoşgörü ve özgürleşme ideolojileri vardır. Öte yanda, hegemonik hakikat söylemine ve doğayla toplumun iyicil denetimine başvurma refleksinde içkin olan, otorite ve tahakküm değerleri vardır; bu değerler on dokuzuncu yüzyılda Batı toplumlarının yayılmacı eğilimleriyle gayet uyumlu bir biçimde yan yana duruyorlardı. Hakikat aşkına toplum dışı kalmaktan gurur duyan, idealleri için kendi ailesini felakete sürükleyen Stockmann, artık Nietzscheci üstüninsanın bir paradosi haline gelmiştir; tek konumu toplum dışı biri olmasıdır. Son sözü, belki de son yalanı, "dünyadaki en güçlü insan en çok yalnız olan insandır" olacaktır.[85]

Kuşkusuz, suyun görünmez mikrobik kirleticisi aynı zamanlarda mücadele ettiği yalanlardır da. Suya ilişkin hakikati söylemek: Bizim için Dr. Stockmann figürü ile Commies'lerin suyumuza ne yapacaklarını ("Floride!") bilen ve bu hakikat adına nükleer soykırım başlatan *Dr. Strangeglove*'daki Amerikalı çılgın general figürü sonsuza dek ikiz kardeştir. Ancak Dr. Stockmann bilimsel hakikati kamunun karşısında dile getirmekten geri dururken, o yurttaş olarak hayatının kirlenmesine ve yalanlara karşı saldırıya geçer.

> Ben hakikat ve çoğunluğun el ele yürüdüğü yalanına karşı bir isyan başlatıyorum. Çoğunluğun her zaman etrafında toplandığı hakikatler ne tür hakikatlerdir? Hakikatler, niçin, pratik olarak elden ayaktan düşecek kadar çağlarından etkilenir ki! Ancak, baylar, hakikat ne ka-

85. Henrik Ibsen, *The Public Enemy*, çev. Peter Watts, Ghosts. *A Public Enemy. When We Dead Awake* (Harmondsworth: Penguin, 1964), s. 219.

dar eskiyse, o kadar fazla yalan olma yolundadır. (*Gülmeler ve ıslıklar.*) Pekâlâ, tamam, ister inanın ister inanmayın...ama hakikatler kesinlikle bazı insanların düşündüğü gibi hep aynı kalan yaşlı bilge [Methuselahs] değildir. Genel bir kural olarak, bildiğimiz sıradan bir hakikat, bilemediniz, on yedi ya da on sekiz sene yaşar...yirmi değil. Belki nadiren daha uzun. Ancak bu uzun ömürlü hakikatler her zaman insanı şaşırtacak kadar çelimsiz olsalar bile, çoğunluk onları böylesine yıllanmadan kabul etmez ve eksiksiz bir manevi gıda olarak topluma tavsiye etmez. Sizi temin ederim ki, bu tür bir diyetin pek besin değeri yoktur –ve ben bir doktor olarak söylüyorum bunları! Tüm bu çoğunluk hakikatleri geçmiş yılın tuzlanmış domuz etine –küflü, kokmuş, yarısı katkı salama– benzer. Ve toplumu kırıp geçiren ahlâki vitamin noksanlığının kökünde yatan da budur.[86]

Ahlâki gücünü kötünün ve kirlenmenin dilinden türeten bilimin hakikati susturulmuştur; onun yerini ırsi olarak aşağılık ayak takımının, hemşehrilerini galeyana getiren nutukları almıştır.

Hakikati söylemenin bir psikopatolojisinin olduğunu, doğruyu söylemekte, daha çok değilse bile, en az yalan söylemekte olduğu kadar retoriğin iş gördüğünü kabul etmek, görünen o ki, ahlâkçıların yüksek ilkelerine harcayacak pek zamanı olmayan kinikin eline bir silah verir. O diyecektir ki, nasıl zina evlilik kadar eskiye dayanıyorsa, yalan da söz kadar eskidir. Sırtınızı döner dönmez edilen yeminler bozulacaksa, yalanla hakikat arasında kalın bir çizginin, bırakın herkesçe kabul edilmesini, çekilmesini nasıl bekleyebilirsiniz? Dünyada işler öyle yürür ki, ilkeler beklentiye feda edilebildikleri müddetçe yararlıdır. Adlai Steverson'ın söylediği gibi, "Bir yalan Tanrı'nın gözünde lanetlidir, ama sorunlara ilk elden çaredir."

O halde, "herkes yalan söyler." Ancak bu zorunlu mudur, ya da bu ahlâki bir reformun düzeltmeyi umabileceği bir zayıflık mıdır? "Herkes yalan söylemek zorundadır"[87] sözünde, Harvey Sacks'ın merak ettiği, bu önermenin ve günlük konuşmalarda geçen buna benzer önermelerin doğru olup olmadığıdır. Özel olarak, ona göre,

86. Agy., s. 186. Parantez metinde.
87. Harvey Sacks, "Everyone Has to Lie," B. G. Blount ve Mary Sanches, der., *Sociocultural Dimensions of Language Use* (New York: Academic Press, 1975), s. 57-79.

bu önermenin geçerli olmadığı "örnek olaylar" bulmak, dile getirilen bu tür önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmenin uygun bir yolu değildir. Böylelikle, Sacks, "bu doğru mu yoksa yanlış mı?" sorusundan, "hangi koşullarda 'bu doğru mu yoksa yanlış mı?' sorusu meşru, hatta anlamlı bir sorudur?" sorusuna geçer.[88] Sacks'a göre, kendinden önce Austin'in işaret ettiği gibi, temel ölçüt, ve doğruluk/yanlışlık meselesinin, bırakın karara bağlanması, ortaya çıkışından önce düşünülmesi gereken ölçüt, bir tümcenin ciddi mi yoksa şaka mı olduğudur. Bu ölçütleri çoğaltabiliriz, ve çoğaltmalıyız da:[89] Sözü sarf eden kişinin eyleme geçip geçmediğini, hoşluk katmak niyetinde olup olmadığını, çocuksu olup olmadığını vb., karara bağlamamız gerekir.[90] Sacks'ın önerdiği çözüm, Derrida'nın doğruluk/yanlışlık gibi bütün iki kutuplu kavramların başına bela kesilen kronik karar verilemezlikteki ısrarı kadar yıkıcıdır. Sacks'a göre, "doğruluk/yanlışlığın" uygun bir kriter olup olmadığına karar verme kriteri "sonuç açısından anlamlıdır": Eğer belli bir söz edimi* ardından bir doğru/yanlış tayini yapılıyorsa (örneğin, "Bu doğrudur" sözü ardından bir şikâyet ya da özür geliyorsa), kişi doğru/yanlış kriterinin anlamlı bir kriterine sahiptir. "Herkes yalan söylemek zorundadır" ibaresi genelde bir şikâyet ya da bir özür olduğundan, insan doğru/yanlış kriterinin bir şikâyete ya da bir özüre verilmiş bir yanıt olduğunu anlar.

Bu ölçüt, göründüğü kadarıyla, açıktan yasalcı bir doğaya sahiptir: Nihayetinde, hukuk mahkemelerinin toplumda, şikâyetlerin

88. Soru, J. L. Austin, "Performative Utterances" (1956)'dan alınmıştır: *Philosophical Papers*, 2. basım, der. J. G Urmson ve G. J. Warnock (Oxford: Oxford University Press, 1970), s. 249.

89. Bir hakaret kastının olup olmadığına ilişkin ne kadar çok çekişmenin "sadece şaka yapıyordum" sözüyle yatıştığını düşünün; ne kadar çok evliliğin "sarhoştum" sözüyle kurtulduğu ya da çöktüğünü düşünün.

90. Bu, Derrida'nın "Signature Event Context" ve "Limited Inc a b c . . ."de değindiği önemli noktaların biridir; bu noktaya çok değinilmiştir, çünkü Derrida'nın şaka yapıp yapmadığına karar vermek için başka yolumuz yoktur; ("Searle"ın aksine) "bizim" bunu isteyip istemediğimiz de belli değildir.. Bkz. "Signature Event Context," *Glyph* I (1977): 172-197; "Limited Inc a b c . . .," *Glyph* 2 (1977): 162-254.

* *Speech act:* Söz edimi: "Belli bir konuşucunun belirli bir durumda söz ya da sözce üretmesi", B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.* İstanbul, ABC Yay., 1998

ya da özürlerin geçerliliğine karar vermede son merci, son kerte olduğu düşünülür. Sacks'ın kriteri yasal hakikat modelini hakikatin tek ölçütü kılacaktır. Her toplumun bir dizi hakikat rejimi, neredeyse kesin olarak birbiriyle tutarsız hakikat rejimleri olduğunu akılda tutmak önemlidir. Bununla birlikte, modernliğin en itibarlı hakikat rejimlerinin bilim ve onunla bağlantılı felsefi öğretiler olduğunu hatırlatmaya pek gerek yoktur.

* * *

> Mantık kısır değildir: Paradokslar üretir.
>
> Henri Poincare

> Şöyle sorabiliriz: "Ben hep yalan söylerim" gibi bir tümcenin insan hayatında nasıl bir rolü olabilir? İşte bu noktada çeşitli şeyler hayal edebiliriz.
>
> Ludwig Wittgenstein

Hakikat kavramının yakın tarihinde özel bir durum ortaya çıkmıştır. "Şeyleri bilme" ve hakikat işinin asıl olarak dilde yuvalanmış önermelerin özelliklerinin bir sonucu olduğu yaygın bir düşünce haline gelmiştir. Önermelere verilen bu ağırlık, yirminci yüzyıl felsefesinin "dilsel dönüm noktası"nın bir sonucu olarak, bilhassa rahatlatıcı bir şey olmakla birlikte, hiç de yeni değildir. Tarihsel bakımdan, hakikat söylemi gerçeğe uygunluk ("olgularla, gerçek olanla uygunluk") ve zihinde var olanla uygunluk ("hakikati söyleme, aldatmama niyeti taşımak") ikiz modeli ile öylesine doludur ki, önermeyi gerçekle zihinselin buluşma yeri olarak tanımlamak bir devrim gerektirmemiştir. Hakikati analiz etmek, o halde, zorunlu olarak bu önerme temelli hakikat modeline yakından bakmayı gerektirir. Bu, epistemolojik radikaller kadar muhafazakârlar için de, her zaman aşağıdaki sözleriyle Hobbes'u izleyen bir model olmuştur.

> *Doğru* ya da *Yanlış* Şeylerin değil, Sözün bir özelliğidir. Ve Sözün olmadığı yerde, *Doğruluk* da *Yanlışlık* da yoktur. Olmaması gerektiğini düşündüğümüz bir şey olarak Hata ya da neyin olmadığına dair

> Kuşku ortaya çıkabilir: Ancak bunların hiçbirinde bir insan Hakikatsizlikle suçlanamaz.[91]

Hakikatin yalnızca önermelerin vasfı olabileceği bir kere kabul edildiğinde, önermelerin en önemli işlevinin dayandıkları hakikati içermeleri olduğu bir biçimde kabul edilir.[92] Ve ardından yeni bir adım daha atılır: Önermeler *zorunlu olarak* bir hakikat değeri ya da işlevi taşırlar. Bir önermenin doğruluğu, ilineksel bir nitelik olmaktan çok, önermede içkin, zorunlu bir özellik haline gelir. Ya da, daha açıkça söyleyecek olursak, iyi ifade edilmiş bir önerme *nosyonu,* "önerme doğru mu yoksa yanlış mı?" sorusundan ayrılmaz. Kısaca, daraltma işlemi "Yalnızca önermelerin doğruluk değeri vardır" iddiasıyla başlar ve ardından "Bir önermeyi anlamlı kılan şey, ona atfedebileceğimiz kesin doğruluk değeridir" iddiasıyla sürer. Artık bir önerme ortaya atmak otomatik olarak kanıtlar toplamına göre irdelenebilecek olan bir hakikat iddiasında bulunulduğu anlamına gelir.

Ancak bilimciler, mesleklerinin süslü külliyatı onları birçok felsefecinin gözünde epistemolojik erdemin eşsiz örnekleri katına çıkarmış olsa da, felsefecilerin önermelerin hakikat iddialarına duydukları aşırı ilgiye pek kulak asmadılar. Unutulmamalıdır ki, bilimciler bu modelin imkân verdiğinden çok daha somut olarak, sonuca yönelik bir söylem kalıbına ya da retoriğe uygun davranır. Çoğu bilimci genelkurmaydaki generallerden, temyiz mahkemelerindeki yargıçlardan ya da banka müfettişlerinden çok, muharebe hattındaki komandolara, savcı ve avukata ya da yeni bir ürün satan girişimcilere benzer. Hiç kuşkusuz, bütün bilimsel yayınlardaki tümceler sanki doğrulukları sınanıyormuşçasına kaleme alınmıştır. Gelgelelim, bu önermelerin çoğunun hiçbir zaman böyle bir meydan okumayla karşılaşmamış olması bir yana, onlar dünyanın (sıklıkla öbür önermelerin) başka özellikleri arasından doğruluk değerlerini sınava tabi tutacak ne varsa içererek herhangi

91. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), bir önsözle birlikte, der., C. B. Macpherson (Harmondsworth: Penguin, 1951), kısım 1, b. 4, s. 105.

92. Bir önermenin en önemli vasfının doğru mu yoksa yanlış mı olduğudur fikri Austin'in *How to Do Things with Words* kitabının bir hedefiydi; bu eşsiz yapıta çok şey borçluyum. Bu tür bir "bilimcilik"in tek başına olmasa bile, bir hedef olması daha sonraki yorumlarda her nasılsa unutulmuştur.

bir basit karşı çıkışa direnmek üzere özel olarak tasarlanırlar.[93] Bunlar ışığında, denebilir ki, bilimde bile, önermelerin doğruluk değerlerini kesinleştirmenin müphem olmayan yollarını araştırmak yalnızca bir çıkmaz yol değil, aynı zamanda bir göz boyamadır. Peki, bütün bu söylediklerimizden çıkan sonuç ne olabilir?

Bilimciler, bizatihi felsefenin keşfettiği nedenler yüzünden, modern felsefenin 'önermelerini doğruluk değeri üzerinde odakla' buyruğunu ellerinin tersiyle itme akıllılığını pekâlâ gösterebilirler. Yalana batmış olan yalnızca şair değildir; kendini hakikatin yaratılma koşullarını analiz etmeye adamış başka bir büyük Batılı kurum olan mantık da kendi yolunu yalan sorunu etrafında bulmak zorundadır.

Mantığın doğurganlığına ilişkin en çarpıcı örneklerden biri Yalancı Paradoksu'dur. Giritli Epimenides şöyle der: "Bütün Giritliler yalancıdır." Eğer doğruyu söylüyorsa, o bir yalancıdır. Eğer bu sözleri sarf ederken yalan söylüyorsa, görünen o ki, hem önermeyi çürütebilecek hem de önermeyi örnekleyebilecek bir yalan örneği ile karşı karşıyayız.[94]

Mantıkçılar hemen, yalana göre ifade edilen bu formülasyon paradoksu çarpıcı hale getirmiş ve zihnimizi bizatihi paradoks fikrinde içkin olan görüntülerin aldatıcılığına çelmiş olsa bile, bu paradoksu böylesine büyük ilgi odağı haline getiren ve çözümünü güçleştiren şeyin yalan olmadığına işaret edecektir.[95] Genellikle Yalancı Paradokslar ailesi en iyi basit bir tümcede kendini gösterir: "Şimdi söylemekte olduğum şey yanlıştır." Yalanın işareti olan, aldatma niyetini bir kenara bırakalım. (O zaman, konuşanın gerçekten Epimenides mi yoksa Epimenides kılığında bir Atinalı aktör mü olduğunu kontrol etmek zorunda kalmayız.) "Şimdi söylemekte olduğum şey yanlıştır" diyen birinin aldatma kastı olabilir mi? Zaten, önermenin bunu söyleyen kişinin niyeti gibi bir unsur olmaksızın bile yeterince kafa karıştırıcı olduğunu düşünerek so-

93. Bu konuda, bkz. Bruno Latour, *Science in Action* (Milton Keynes: Open University Press, 1987), özellikle s. 1-100'deki tartışma.

94. Giritli Yalancı Paradoksu üzerine eski kaynaklar ve tartışmalar için, bkz.,Alexander Rüstow, *Der Lügner.. Theorie/Geschichte und Auflösung,* Inaugural Dissertation, Erlangen, 1908 (Leipzig: Teubner, 1910); kaynak metinlerin kapsamlı bir listesi için, bkz. s. 142-145.

95. R. M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge: Cambridge University Press), s. 1.

runun üstüne bir çizgi çekeriz. Görünüşte, yanlışsa doğru ve doğruysa yanlış olan bir önermenin karmaşık olması için konuşanın niyeti gibi fazladan bir hileye hiç ihtiyacı yoktur; bizim tutarlılık ve doğruluk koşulları beklentilerimizin yerinde zaten yeller esmektedir.

Bir paradoksun iç çelişkisiyle karşılaşan mantıkçının yaptığı, söz konusu önermelerin yorumuna ilişkin varsayımlarımızı tespit etmektir. Sainsbury'nin iddia ettiği gibi, eğer bir paradoks "görünüşte kabul edilebilir öncüllerden görünüşte kabul edilebilir akıl yürütmeyle çıkarılan görünüşte kabul edilemez bir sonuçsa",[96] paradoksların sorgulanması kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı –en azından bazı tür görünüşlerin aldatıcılığından doğan hayal kırıklığı– yaratacaktır. Kabul ettirmeye gayret ettikleri akıl yürütme yöntemlerimizin yeni temelleri ne kadar sağlam zemine oturtulmuş olursa olsun, hayal kırıklığı mantıkçının yaptığı işin kaçınılmaz sonucudur.

Paradoksun yalanla hiçbir ilgisinin olmadığına dair genelde fikir birliği içinde olsalar da, mantıkçıların ısrarla verdikleri adla Yalancı Paradoksu'nun derinliğini kavrayabilmek güçtür. Mantıkçıların ondan kaçmak için sormak zorunda kaldıkları soruları anlamaksızın da paradoksun gücü hissedilebilir. Tıpkı, 1901 Mayısı'nda Bertrand Russell'ın "yetişkin bir insanın vaktini böylesi saçmalıklara ayırması yazıktı, ancak ne yapabilirdim ki?"[97] derken acı bir biçimde hissettiği gibi, paradoksun gücü şiddetle hissedilebilir, hissedilir de. Poincare ile mantığın doğurgan olduğunda hemfikir olmuş, ancak ardından doğurduklarının hepten canavar olduğunu eklemediği için onu terslemişçesine, paradokslardan kaçmak genelde akıllıca görünür. Aynı şekilde, bunun yalnızca bir çocuk oyunu olmadığı, daha özelde bir oğlan çocuğunun oynadığı bir oyun olduğu da ortak bir kanıdır. Karl Popper gibi parlak ve neşeli şahsiyetler, mantıksal paradoksların irdelenmesinden çıkarılabilecek işe yarar tek dersin onları unutmamız olduğu sonucuna varmaktadır; ancak bu bizim mantık olarak bildiğimiz katı kurallar okulundan yetişmiş birinin verebileceği bir tavsiyedir. Wittgens-

96. Agy.
97. Bertrand Russell, *Autobiography: 1872-1914* (Londra: George Allen ve Unwin, 1967), s. 147.

tein'ın üzerine çıkıp yukarılara tırmandıktan sonra aniden fırlatıp atmamızı istediği meşhur merdivenine benzer bir biçimde, buna faydalı bir ders demek gayet paradoksal bir konuşma tarzıdır. Yalancı Paradoksu Wittgenstein'ın geç dönem çalışmalarında, tırmanmak için hiçbir neden göremediği bir merdivendir: "Eğer biri 'ben yalan söylüyorum' derse, buradan kalkarak onun yalan söylemediği, bundan da onun yalan söylediği vb. sonucunu çıkarırız. Peki, sonra? Canınız çıkıncaya kadar böyle devam edebilirsiniz. Neden olmasın? Benim için hava hoş."[98]

Yine de, "şimdi söylemekte olduğum şey yanlıştır" ifadesinin, konuşucunun bilinçli olarak bir paradoks yaratma girişimiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Hemen tüm mantıkçılar konuşucunun paradoks kurmaya hevesli özel bir kişiliği olduğunu kabul eder; konuşucunun niyetini ve önermedeki damgasını unutursak ancak paradoks Poincaré'nin söylediği anlamda, yani hakikat kavrayışımızı yıkacak şekilde doğurgan hale gelir. Bu yüzden, mantıkçılar konuşucuyu –görünüşte– tümden ortadan kaldırarak konuları açıklığa kavuşturmayı tercih eder:[99]

L_1. L_1 yanlıştır.

Bu en basit versiyondur. Eğer L_1 doğruysa, yanlıştır; ve eğer yanlışsa, doğrudur. Ancak bu iki sonuca varmak için kullanılan mantık tam da "L_1 ne doğru ne de yanlıştır" sonucunu göstermektedir –ve böylece onun paradoksal olup olmadığını sorgulamanın yolunu açar. Bu açıklama gösteriyor ki, tümce ancak eğer kişi her tümcenin hem doğru hem de yanlış olduğunu varsayıyorsa paradoksaldır.

"Fransa'nın şimdiki Kralı keldir", Bertrand Russell'ın aldığı ne doğru ne de yanlış tümce örneğiydi. Bu tümcenin doğruluğu ya da yanlışlığını araştırmak için hiçbir istek gösterilmemesi şimdiki Fransa Kralı diye birinin yokluğu yüzündendir. Tümcenin dışında

98. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3.basım, der. G. H. von Wright, R. Rhees, ve G. E. M. Anscombe, çev. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1978), s. 207.

99. Bundan sonra yazdıklarım için, hayranlık uyandıracak kadar parlak bir tartışma olan Sainsbury, *Paradoxes*, bölüm 5'e bkz.

kendini bağlayabileceği hiçbir şey yoktur; tümcenin doğruluğunu iddia etmekteki gönüllülüğümüz tümce dışında bir şeye bağlıdır. "L_1 yanlıştır" ifadesi kendi kuyruğunu o kadar yakından izler ki, herhangi bir hakikatin kavranmasına imkân vermez.

Paradoksa diğer bir görece açık yaklaşım, ben referansının doğurduğu güçlüklere işaret etmektir: "Ben yalan söylüyorum", "Ben" olarak gösterilen konuşucuyu gösterir; "L_1. L_1 yanlıştır" önermesi ise kendini gösterir. Ramsey, Tarski ve diğerlerinin açıklamasından anlaşılacağı gibi, sorun basitçe önermenin kendini *göstermesinden* değil, kendi doğruluğu ya da yanlışlığına delalet etmesinden kaynaklanır. Ramsey[100] hakikatle ilgili olan (Yalancı Paradoksu gibi) semantik paradoksları, hakikatle ilgili olmayan (Russell'ın Paradoksu gibi) mantıksal paradokslardan ayırır. Kuşkusuz, Russell'ın paradoksu –kendilerinin üyesi olmadıkları bütün sınıflar sınıfı, ancak ve ancak eğer kendilerinin bir üyesi olmadıklarında, kendilerinin bir üyesidirler– ben referanslıdır. Ancak Ramsey'in semantik paradokslarının sorunu, ben referansından değil, bir önermenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu içeriğine bakmadan söylememize imkân vermesini beklememizden kaynaklanır. İçeriği kendinin doğruluğu ya da yanlışlığına delalet ettiğinde, bu beklenti bizi bir paradoks yaratmaya sürükler.

Şu halde, mantıkçıların karşılarına çıkan temel seçim, L_1'in bu kayganlığının ya doğrulukla yanlışlık arasındaki belli bir mantıksal alanda bir yer işgal etmesinden kaynaklandığını ya da tümcenin dilsel düzeylerde uygun bir hiyerarşiye boyun eğmemesinden –dilin bütün tümceleri ama yalnızca doğru bütün tümceleri için geçerli olan yüklemin o dile ait olmamasından– kaynaklandığını kabul etmektir. Bu yüklem, "hakikat" yüklemi, farklı bir "düzey"deki bir dile aittir. Öyleyse, Yalancı Paradoksu üretmeksizin, hakikatin (ya da T_n'in) ancak n-1 düzeyinde bir dilin yüklemi olabileceği temel kuralıyla, dilin potansiyel olarak sonsuz düzeyleri irdelenebilir – aslında, mantıksal olarak, irdelenmelidir de. Tarski'nin 1937'de önerdiği bu son çözüm,[101] doğal dilimizdeki alışıldık hakikat kav-

100. Frank P. Ramsey, "The Foundations of Mathematics" (1925), yeniden basım: D. H. Mellor, der., *Foundations* (Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press, 1978), s. 171-172.

101. Alfred Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages," Tarski,

ramının tutarsızlığını zorunlu kılar. Bu, klasik mantıksal ilkelerin sınırlanmasına neden olur.[102] Karl Popper'ın yorumuna göre, Tarski kendi içinde tutarlı hiçbir dilin doğruluk ve yanlışlıkla ilgili bir önerme barındıramayacağını göstermiştir.[103]

Yalancı Paradoksu'na ilişkin farklı çizgilerin ikisi de –doğruluk/yanlışlık yaklaşımına ilgisizlik ve hiyerarşi yaklaşımı– hakikat kavramının yeniden mevzi kazanmasına yol açmıştır. Hakikat artık kendini ilan edemez. Biz ya, hiçbiri içlerinde yuvalanan önermelerin doğruluğu veya yanlışlığını ilan edemeyen bir diller hiyerarşisi öngörürüz ya da önermelerin hem doğru hem de yanlış veya ne doğru ne de yanlış (bu durumda doğruluğu ve yanlışlığı sadece olumsal olarak "bir biçimde" önerme haline gelmiş yüklemler olarak düşünmeye eğilim duyabiliriz) olduklarını kabul ederiz. Düzeylerin, yüklemlerin (hakika-t_1, hakika-t_2, ...hakika-t_n) bu ayrılması işlemi, Yalancı Paradoksu'nu yorumlama yönündeki tüm girişimlerin ortak özelliğidir. Ve biliyoruz ki, olağan dilde, günü birlik önermelerimizin gevşek yapısı içinde, böyle bir ayırma yapmayacağız.[104] Hakikat düzeylerimizi karıştıracağız ve belki, ister istemez, bir paradoksla –aynı ânda hem bir şeye hem de onun zıddına inanmak için eşit oranda iyi nedenlerimizin olduğu bir durumla– karşı karşıya kalacağız. "Bu tümce doğrudur" önermesi, Yalancı Paradoksu'nun olduğu gibi paradokssal değildir, ancak doğruluğu söz konusu olduğunda, aynı Yalancı Paradoksu'nda doğurduğu güçlüklere kapıyı açar.[105]

Logic, Semantics, Metamathematics (New York: Clarendon Press, 1956), s.152-278.

102. James Cargile, *Paradoxes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

103. Karl Popper, "Self Reference and Meaning in Ordinary Language", Popper, *Conjectures and Refutations*, 3. Basım, (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1969), s.304-311; bu pasaj için, bkz., s. 310.

104. Sainsbury, *Paradoxes*, s. 122.

105. Özellikle, Sainsbury'nin işaret ettiği gibi, görüyoruz ki, hakikat temellendirilmesi gereken bir şeydir ve "Bu tümce yanlıştır" ve "Bu tümce doğrudur" gibi tümceler yeterli temellendirilmemiştir. Bu sorun dilin sorunudur: Dil dünyanın türevidir, tersi değil. Dünyada yalnızca dilin olduğunu düşünebiliyor musunuz? Halbuki dilsiz bir dünyayı pekâlâ düşünebiliriz. İşte bu yüzden dilin dünyanın türevi olduğunu varsayarız. Ne var ki, tüm doğal diller bu işlevin ötesine geçerler ve dünyayla normal ilişkilerinin dışına çıkarlar. Platonizmin bir biçimde dünyadan daha derin ve daha kalıcı olan bir dil (formlar) görüşüne da-

Tarski, aynı zamanda, Gödel'e benzer bir biçimde, tüm doğru önermelerin de kanıtlanamayacağını gösterdi.[106] O halde, Yalancı Paradoksları'nın irdelenmesinden çıkaracağımız ders, "hakikat" karşısında önce emniyet tavrını benimsemek midir? Önermelerin başka kanıt gerektirmeksizin kendilerini doğruluk ya da yanlışlık için adaylar olarak ilan ettikleri –önermelerin çoğunluğunun kendi doğal ortamları olarak doğrulukla yanlışlık arasındaki metruk alanda yer aldıkları– nosyonunu ciddiye almak mıdır? Yoksa, bizim doğruluk ve yanlışlığı ancak meydan boş olduğunda –herhangi bir ben referansı iması, kendini doğru ilan eden bir tümce, var olmayan şeylere gönderme yapan bir tümce olmadığında– gündeme getirdiğimiz midir? Eğer bu stratejiyi benimsersek, şöylesi çok basit tümcelerle başımız çok büyük belalara girecektir: "Hükümet Britanya'daki sığır sürülerinde görülen AIDS salgını hakkındaki gerçeği gizlemekten vazgeçti." Ve "Ben mütevazı bir insanım" tümcesini ne yapacağız? "Mütevazı"nın, ancak "ben" içermeyen tümceler için doğru olabilecek bir yüklem olabileceğine mi –kendine atıfta bulunduğunda "mütevazı" yüklemi içinde yol alan ters yüz edilmiş hakikat benzeri bir şeyin olduğuna mı– karar vereceğiz? Belki de, Yalancı Paradoksu'ndan çıkaracağımız ders, hiçbir şeyin –mantığın bile– bize "Bu doğru mu, değil mi?" sorusuna açık bir yanıt veremeyeceğini kabul etmektir.[107] Hatta burada, bir diğer bozguncu mantıkçı Lewis Carroll'ın, mantığın kurallarında bizi bir *sonuç çıkarmakla*, hakikat bulmakla *yükümlü tutan* hiçbir şeyin olmadığı iddiasına uygun bir zemin vardır.[108]

Alınacak başka dersler de olabilir. Keşfettiği paradoksa ve do-

---

yandığını görmek için Augustine'nin Tanrı'nın varlığını hakikatin ebedi doğası yoluyla kanıtlamasını düşünmemiz yeter. Kabaca söyleyecek olursak, paradokslar bize, dil(ler)imizde içkin olan, dili (ya da hakikati, ya da fikirleri) dünyadan daha öne koyma yönündeki sürekli girişimleri hatırlatır. Bu tür idealizmlere karşı Nietzscheci panzehir, paradoksal olarak, yalanın hakikatten önce geldiğini iddia etmektir.

106. Alfred Tarski, "Truth and Proof," *Scientific American* 220, no. 6 (Haziran 1969): 63-77.

107. James Cargile, "Paradoxes", *The Oxford Companion to Philosophy*, der. Ted Honderich (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1995), s. 644.

108. Lewis Carroll, "What the Tortoise Said to Achilles" (1895), yeni basım: Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (1979) (Harmondsworth: Penguin, 1980), s. 43-45.

layısıyla Yalancı Paradoksu'na Bertrand Russell'ın getirdiği çözüm, mantıksal tipler teorisiydi. Bu, Tarski'nin özel olarak hakikat yüklemine uyguladığı orijinal hiyerarşik anlatım, çifte çıkmaz teorisinde antropolog Gregory Bateson ile birlikte psikiyatristler tarafından savunulmuştur. Buradaki amaç, eğer "doğru" yerlerinden çıkartılmışsa, belli "önermelerin" ya da "yüklemlerin" nasıl bizi çarpıtılmış iletişim biçimlerine sürükleyeceğini göstermekti. Ve, eğer bu çarpık iletişim biçimleri, Lewis Carroll'ın canlı mantıksal dünyasının tersine, belli çıkarsama biçimlerinin zorunlu olduğu bir bağlama yerleştirilirse, şiddetli zihinsel hastalıklar ortaya çıkacaktır.

Bu teori insani olmayan iletişim için de geçerlidir: Oyun oynayan hayvanlar "ısırmak" ile "dişlemek" arasındaki farkı bilir; oyunbaz "dişleme", hayvanlar "bir oyun" oynarken, fiziksel olarak değişmeyen ancak saldırgan "ısırmak" haline gelen bir iletişim biçimidir. Mantıksal tiplemenin ayrı düzeyleri nosyonu böylelikle bir oyun nosyonuna dönüştürülmüştür. Oyun "yüklemlerin" ya da "edimlerin" mantıksal tiplemeleri tarafından tanımlanmıştır. İnsan aileleri içindeki iletişim böylelikle (örtük) bir dizi kurala boyun eğmek olarak düşünülmüştür; bu kurallar başka bir oyundan (başka bir mantık tiplemesi düzeyinden) kural dışı yükleme imkân tanırsa, özneler kendilerini yaşanmış bir mantıksal paradoks içinde bulur. Bu öznelerin bulduğu çözüm, Bateson ve mesai arkadaşlarının şizofreninin özellikleri arasında saydığı, dil düzeylerini karıştırma biçiminde tezahür eden, gerçekliğin karıştırılmasıdır. Şizofreni üreten bu mantıksal makinedeki anahtar öğelerden biri, "oyuncuya" –kronik hasta özneye– alanı terk etmeme, oyunu oynamaktan vazgeçmeme emri vermektir. Bu emir tam da oyuncul Carroll'a göre mantıkta ihtiyaç duyulan şeydir: Çıkarsamalar yapma yükümlülüğü. Temel paradoksal yapı iki çelişkili iletişimde belirgindir: Özne eğer annesine âşık olursa cezalandırılacağını anlar; özne eğer annesinden sevgisini esirgerse cezalandırılacaktır. Ve, bu iletişim oyununu sürdürmesi yönünde, en azından, önemli bir baskı görmektedir.[109]

1950'ler oyunun son derece ciddi bir araştırma nesnesi ve aracı

109. Gregory Bateson, *Steps towards an Ecology of Mind* (Londra: Paladin, 1973), s. 173-198.

haline geldiği yıllardı. Wittgeinstein dil, hakikat ve mantık alanlarında soylulara has bir soruşturma olarak kabul edilen felsefeyi, dil oyunlarına hükmeden kurallar üzerine yarı ampirik ve kesinlikle işçiye has bir soruşturmaya dönüştürdü. Onun Yalancı Paradoksu'na ilişkin kaygısı, bu yüzden, yirminci yüzyılın başlarında mantık ve formel hakikat dilleri ile meşgul olanlarınkinden çok farklı bir soruna ilişkindi:

> Bazıları gelir ve insanlara derler ki, "Ben hep yalan söylüyorum." Onlar da yanıt verirler: "İyi öyleyse, sana güvenebiliriz!" –Ancak bu kişi söylediğini kastetmiş olabilir miydi? Burada, ne olursa olsun, gerçekten doğru bir şey söyleme acizliği hissedilmez mi?
>
> "Ben hep yalan söylerim!" –Peki, bu söylediğine ne diyeceğiz?– "O da bir yalandı!" –Ama, öyleyse, sen hep yalan söylemiyorsun!– "Hayır, hepsi yalandı!"
>
> Belki bu adam hakkında söyleyebileceğimiz şey, onun bizim "doğru" ve "yalan" derken kastettiğimiz şeyi kastetmiyor olduğudur. O belki şöyle bir şeyi kastediyor: Söyledikleri baştan savmadır ya da içinden gelerek söylenmiş şeyler değildir.
>
> Şu da söylenebilir: "Ben hep yalan söylerim" ifadesi gerçekte bir iddia değil, bir feryattı.
>
> Ve son olarak şu söylenebilir: "Eğer bu sözleri düşünerek söylemişse, sözcükleri, bildiğimiz anlamları dışında, şu ve şu biçimde kullanmış olsa gerektir."[110]

Wittgenstein, "hepsi yalandı" –hiçbir şey istikrarlı ya da kestirilebilir değil, hiçbir şey içten gelmiyor– derken bile, her zaman yalan söyleyen biri olmanın neye benzeyeceğini hayal etmemizi sağlamaya girişmez. Eğer o gerçekten her zaman yalan söylemişse, görünen o ki, basabileceğimiz sağlam bir zeminimiz olacaktır. Aşağıdaki sorunun iyimser (yoksa aşırı güvenli mi demeliyiz?) analistinin inandığı şey kesinlikle bu zemindir.

> Cehenneme giden bir kapının ağzında bir muhafız, Cennete giden ikinci bir kapının ağzında başka bir muhafız vardır. Muhafızlardan biri her zaman doğru, öteki de her zaman yalan söyler. Muhafızlardan yalnızca birine, tek soru sorarak, ebedi kurtuluşa giden kapının hangisi ol-

110. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, s. 255.

duğunu kesin olarak nasıl bulabilirsiniz?

Yanıt: Bir gardiyana, "Öbür gardiyana Cennetin kapısını soracak olsam, bana hangi kapıyı gösterir?" sorusunu yöneltip, gösterilen kapıdan değil, diğer kapıdan içeri girin.

Wittgenstein'ın yalancısı, göründüğü kadarıyla, sözcüklerin anlamı ya da yalanın dil oyununun kuralları hakkında yanılmaktadır: "Yalan söylemek başka herhangi bir dil oyunu gibi öğrenilecek bir dil oyunudur."[111] Ancak Wittgenstein'ın düşünce zinciri, bir muhafızın her zaman yalan söylediği varsayımıyla başlar ve ardından çabucak yalancının hakikatten titizlikle uzak durmaktan, dinleyeni mütemadiyen yanıltmak gibi çok daha meydan okuyucu bir projeye yöneldiğinde neler olacağını ele alarak sürer. Wittgenstein hemen görür ki, güvenilir yalancı aslında bir yalancı değildir –o herhangi bir faydacının beklediği kadar kestirilebilir bir kişidir. Ancak şanına layık bir yalancı her zaman "durumun" tersini söyleyecektir; yer yer doğruyu söyleyerek dinleyeni şaşırtacaktır. Bazen yalan söyleyen muhafız her zaman yalan söyleyene göre çok daha korku salan muhataptır. O, tek kelimeyle, blöf yapacaktır. Biz yine de onun ne yapmakta olduğunu anlarız ama sonucu kestiremeyiz. Blöfçü oyun oynamaktadır. Aslında, önermenin öznesi –konuşan özne– doğruyu söylemenin yalan söylemekten çok daha etkili bir aldatma olabileceğini bilir. Biz artık Yalancı Paradoksu'nu geride bırakmış oluruz. Şimdi, her önerme doğruluğu ya da yanlışlığına göre değil, hakikat oyunundaki işlevine göre değerlendirilmek durumundadır.

Lacan –ve göreceğimiz gibi, Freud da– gerçek yalancının "Hayır, bütün söylediklerim yalandı!" derken bile blöf yapabileceğini fark etmişti. Ve aldatan öznenin talihsiz psikanalisti hastasına dönüp, "*seni aldatıyorum* derken mesaj olarak ilettiğin şey benim sana ifade ettiğim şeydir, ve bunu yaparak sen hakikati söylüyorsun"[112] diyebilir. Lacan kendi kendine gönderme yapan "ben" zamirini iki öğeye ayırır: Tümcedeki haliyle, önermenin öznesi ve

111. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* 3. Basım, (Oxford: Basil Blackwell, 1967), para. 249; bkz. ayrıca para. 668 ve s. 222.

112. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (Seminar XI, 1963-1964), çev. Alan Sheridan (Londra: Tavistock, 1977), s. 140; bkz. ayrıca s. 233-234.

tümceyi söze döken "ben" olarak sözcenin öznesi. Sözcenin öznesi önermeye "öncel" görünür: Hakikati söyleyerek önermenin "ötesinde" kalan başkasını aldatabilen işte bu öznedir; Freud'un "kuşkucu" Yahudi şakasındaki özne de böyle bir öznedir.

> İki Yahudi Galiçya'da bir istasyonda karşılaşırlar. Biri sorar: "Nereye gidiyorsun?" Öbürü yanıt verir: "Krakov'a." "Vay seni yalancı!" diye kükrer birinci Yahudi, "Eğer sen Krakov'a gittiğini söylüyorsan, benim senin Lemberg'e gideceğine inanmamı istiyorsun demektir. Halbuki ben aslında senin Krakov'a gideceğini biliyorum. O halde, niçin bana yalan söylüyorsun?"[113]

Freud'un belirttiği gibi, bu tür şakalar hakikate ilişkin bir soruna işaret eder: "Eğer biz şeyleri oldukları haliyle, dinleyicimizin söylediğimiz şeyi nasıl anlayacağına kulak asmaksızın anlatırsak doğruyu mu söylemiş oluruz? Yoksa bu sadece her renge giren bir hakikat midir, ve sahici doğru dinleyeni hesaba katmaktan ve ona bildiklerimizin aslına uygun bir resmini sunmaktan ibaret değil midir?"[114] Her şeyi olduğu gibi anlatarak –"Yalan söylüyorum" diyerek– aldatan özne, aldatmayı ötekine, önermenin "ötesine" yerleştirmiştir. Yalancı Paradoksu'nun bu analizinde, sözü sarf eden ile özne arasında başlangıçtaki ikili düzlem üçüncü tarafı ya da koşulu, bilinen anlamıyla dilsel düzeyin "ötesi"ni –"reel" olan üçüncü tarafı– gösterir. Bu özne, aldatmanın ikili yüzünü ötekinin gayet iyi gördüğünü ve, anlama ediminde, onun önermenin öznesi ile sözcenin öznesini ayırarak bu temel iki yüzlülüğü tekrarlayacağını bilir.[115] Böyle yaptığında, dinleyici faka basacaktır. Ya da, duruma

---

113. Freud, *Jokes and Their Relation to the Unconscious, SE* VIII, 115.
114. Agy.
115. Ötekinin konumunu benzer bir biçimde yapıya dahil etmek söz edimi teorisi ve Grice'in iletişimi yönlendiren yardımseverlikle ilgili özdeyişini çağrıştıran analitik felsefedeki gelişmelerde ortaya çıkmıştır; "Katkını söylemin maksadıyla kıyaslanacak kadar kimseye duyurmadan (sessizce) yap" özdeyişinin tartışılması için, bkz., Jaakko Hintikka, "Logic of Conversation as a Logic of Dialogue," Richard E. Grandy ve Richard Warner, der., *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends* (Oxford: Clarendon Press, 1986), s. 259-276, özellikle s. 270, ve "soyut literal anlam kavrayışı" üzerinde sözü söyleyenin önceliği için, bkz., Patrick Suppes, "The Primacy of Utterer's Meaning", Grandy ve Warner, *Philosophical Grounds of Rationality*, s. 109-129, özellikle s. 113.

göre, basmayacaktır.

Kişi, oyunu oynamak zorundadır. Wittgenstein yüreğinde değişmez bir şeylerin belli belirsiz yanıp söndüğü iflah olmaz bir yalancı imgesi düşünür. Bu kişiye, onun bu ışıltılı tarafına ağırlık vererek, farklı bir ad takabilirdik: Palavracı. Bu, sanki *sadece ne* doğru *ne de* yanlış olan şeyleri söylemeye kararlı Oscar Wilde gibi, dikkatini doğruyu söylemekten çok tamamen haz vermeye yöneltmiş biri midir? Palavracının hakikatle işi yoktur; onun konuşması, sinsi ve karanlık amaçlı bir yalandan çok, Heidegger'in sözünü ettiği boş konuşmaya ya da martavala benzer. Harry Frankfurt'un işaret ettiği gibi, "palavranın özü *yanlış* olması değil, *düzmece* olmasıdır."[116] Yalancı olarak nitelenebilmesi için, birinin hakikat oyununa sadakatle bağlı olması, hakikate karşılık veriyor olması gerekir; palavracı ise hakikatin otoritesini tanımaz ve ona karşı koyar. Palavracının aksine, yalancı, bu otoriteyi göz ardı etmez. Elbette, hakikat açısından, palavracı hakikatin yalancıdan daha büyük düşmanıdır. Cennetin kapısına dikilmiş ve her soru karşısında palavra sıkan bir muhafız ciddi bir sorgucunun korkulu rüyası olacaktır. Burada önemli olan hakikat oyununu sürdürmektir.

Çok açık ki, bir poker oyunundaki blöfçü oyunu oynamakta, kazanmak istemektedir. (Blöf yapmanın, şimdi üzerinde durmayacağım, sadece vaziyeti kurtarmak için kişinin palavra sıkması gibi bir anlamı daha vardır.) Blöf yapan pokerci oyunu öylesine kurallarına göre oynar ki, modern oyun teorileri açısından o, model oyuncu haline gelmiştir. Yalan tek bilinçlilik için ne ise, blöfçü de iki kişiyi gerektiren oyun için odur. Yalancı tek bir bilinçliliğin derinliklerinde yatanları ortaya çıkarırken, blöf ikisi de ötekinin görünüşü ve gerçekliğiyle kendisininkileri karşılaştırmakla meşgul iki düşünen öznenin etkileşimini sağlar. Bir kere öbür oyuncunun blöf yapıyor olabileceğini bildikten sonra, onun kendisine bizim de aynısını yapıp yapmadığımızı sorduğunu biliriz. Blöfçünün blöfü yalnızca bir hamle ileriye geçmek için karşısına çıkan zorluğu aşmakla değil, aynı zamanda bizim kendisinin ne yapacağını (yani,

116. Harry Frankfurt, "On Bullshit," *Raritan Review* 6 (1986): 81-100; bu pasaj için, bkz., s. 94.

blöf yapmayacağını) kestirebilmemizi engellemekle de ilgilidir.[117] İki kişilik bir oyundaki blöf, üç değil, en az dört strateji ihtimali yaratır. Oyun, bunun blöfe izin veren bir oyun olması gerektiğini telaffuz etmeksizin sürer; mantık blöf yapmanın çok fazla bir etki yaratmayacağı hakikat oyunu olarak tanımlanabilir. Ve şu soru ortaya çıkar: Hangi oyunlarda bütün oyuncuların blöf yapmasına –ve dolayısıyla ikili oynanmasına, benim dikkati çektiğim, çifte bilinçliliğe– izin verilir ya da blöf yasaklanır?

Augustine, "Hakikat yoktur" tümcesi biçimindeki Yalancı Paradoksu'ndan hakikatin ebedi olduğunu kanıtlamak için yararlanmıştır. "Hakikat ebedi olmayabilir mi? Hakikatin olmadığı bir zaman olmuşsa bile... ki bu imkânsızdır, bir hakikatin var olmadığı hakikati yine de olacaktır. Bu yüzden, hakikat ebedidir...ve bu yüzden Tanrı vardır."[118] Bu blöf yapmayı ortadan kaldırmanın bir yoludur: Hakikatin kaba, değişmez bir aptallığını kanıtlamak. William Buckland kayalara yazılmış dünya tarihi kanıtının insan tarafından yazılmış kanıtlara tercih edildiğini kabul etmiştir, çünkü kayalar yalan söylemez.[119] Bilimciler ya da teologlar, doğanın blöf yapma ihtimalini ortadan kaldırmak, onunla oynadığımız hakikat oyunlarında bizi şaşırtmasını önlemek için, doğanın bilinçdışı aptallığını güven altına almayı amaçlamıştır. Gözleyen/gözlenenin tek bir karşılıklı etkileşim sistemi olarak görülmesine yol açacak şekilde, elektronun konumunun bilimcinin etkinliğine bağlı olduğu –hem gerçeklikte hem de düşüncede yapılan– şaşırtıcı mikrofizik deneyleri bile, fizikçi ne zaman işinin başına dönse elektronun blöf yaptığını düşünme noktasına kadar varmaz.

Norbert Wiener bilim dediğimiz türden hakikat oyunu üzerine düşünürken yaptığımız bu değerlendirmeler temelinde faydalı bir

---

117. John von Neumann ve Oscar Morgenstern, *The Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1944); bkz. E. Roy Weintraub, der., *Toward a History of Game Theory* (Durham ve Londra: Duke University Press, 1992).

118. Bkz. Lloyd Gerson, "Augustine's Neoplatonic Argument for the Existence of God," *The Thomist* 45 (1981): 571-584, ve tartışması Peter Dear, "Mersenne and the Learning of the Schools: Continuity and Transformation in the Scientific Revolution" (Doktora tezi, Princeton University, 1984), s. 147 ve dipn. 89.

119. Nicolaas A. Rupke, *The Great Chain of History: William Buckland and the English School of Geology* (1814-1849) (Oxford: Clarendon Press, 1983).

ayrım gündeme getirmiştir. Benim gibi, Kartezyen metafiziğinin ve Einstein fiziğinin aldatan Tanrısı sorununa dikkati çeken Wiener'a göre, bilimci evrenin düzenini keşfetme oyununda doğayı "Augustinci" bir muhalif olarak görmekle yükümlüdür. Augustinci görüş rastlantı ve kötülüğü (evrendeki insan da dahil) evrenin mükemmel ve tam olmayışından kaynaklanan şeyler olarak görür. Karşıt Manici görüş ise rastlantı ve kötülüğü kasıtlı bir kötücül zekânın ya da şeytanın işi olarak görür. Bilimci, doğa güçlerinin blöf yapmadığı yolunda hayati bir varsayım yapar; ona göre, doğa Augustinci bir doğadır: "Şeytanın (örneğin, Maxwell'in iblisinin) aldatma yetisi sınırsız değildir, ve araştırdığı evrende bizi şaşırtmaya kararlı pozitif bir güç arayışındaki bilimci vaktini boşa harcamaktadır. Doğa, şifresinin çözülmesine direnir ancak yaratıcılığını bizim dış dünyayla iletişimimizi bozmak için yeni ve şifresi çözülmez yöntemler bulmakta göstermez."[120]

1930 ortalarından 1950 ortalarına kadar uzanan verimli dönemde, oyunların bilimsel ciddiyetini fark eden Carrollcu oyuncu bir ruh hali içindeki bilimcilerden Alan Turing, şimdi kendi adını taşıyan ve hâlâ bir makinenin akıllı olup olmadığına karar verebilmemizi sağlayan temel kriterlerden biri olarak geçerliliğini koruyan bir test ortaya atmıştır. Bu testte kapalı bir odaya sorular yönelten bir araştırmacı vardır ve odadan üzeri yazılı kâğıt parçaları biçiminde yanıtlar çıkmaktadır. Araştırmacı, kendisine yöneltilen sorulara yanıtlar veren failin bir insan mı yoksa bir makine mi olduğuna yanıt vermek zorundadır. Eğer odada gizlenmiş bir makine Turing testini geçebilirse, kendisini başarıyla bir insan olarak kanıtlamış olacaktır. Yani, makine başarıyla *blöf* yapmış olacaktır –kendisini başarıyla olduğundan başka göstermiş olacaktır. Kuşkucular hâlâ bunun *gerçekten* bir insan olmadığını, dokulardan değil tellerden yapılmış olduğunu, makinenin rol kesmesinin gerçek bir rol kesme olmadığını çünkü bunun yalnızca bir yazılım programının çalışması olduğunu ve makinenin rol kesmekte olduğunu bilmediğini söyleyecektir. Ancak testin önemi, katılımcının tüm niyetlerine ve kasıtlarına rağmen, bir makinenin başarıyla rol kesme ihtimalinden gelir.

120. Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings* (1950) (Londra: Sphere, 1968), s. 34.

Antik çağın Yunanlıları Turing'in bu akılcı ve konunun özüne inen önerisini takdir edebilirlerdi: "Makine" sözcüğü "hilekâr" ya da "kurnaz" anlamına gelen Yunanca bir kökten gelir ve bu kökten türeyen sıfatlar Homeros ve başkaları tarafından sıklıkla Odysseus'a yakıştırılmıştır. Böylelikle, Turing testini geçmek için, makine kendisinin aptal, düşüncesiz ve mekanik anlamına gelmesini sağlayan son iki yüzyılın semantik hamlelerini tersine çevirmelidir; ve böylelikle başlangıçtaki oyunbaz, kurnaz ve hilekâr anlamını yeniden kazanmalıdır. Turing testini geçen makine kendisinin bir insan olduğunu göstermez, onun yerine "-miş gibi yapar"; bizim giderek ayrıcalıklı bilgisayar âlemi olarak değerlendirdiğimiz bir süreçtir bu.

Wiener, bu karşıtlığın bilimsel araştırmacının eylemleriyle, savaşçının ya da oyuncunun eylemleri arasındaki ayrımı görmemize yardımcı olacağını düşünerek, "doğanın pasif direnişi ile bir muhalifin aktif direnişi" arasında bir karşıtlık kurar. "Bilimci, muhalifini şerefli bir düşman olarak görmekten yanadır. Bu tutum bir bilimci olarak etkililiği açısından zorunludur ancak onu ilkesiz insanların elinde oyuncak yapar."[121] Kuşkusuz, Wiener'ın aklında Einstein'ın sözünü ettiği "dünyanın basit ve yalın bir imgesi" arayışıyla dünyadan elini eteğini çekerek "gündelik hayattan kaçış" vardır. Wiener'ın gözler önüne serdiği şey, bilimcinin muhalifinden, yani evrenden talep ettiği –ve ona dayattığı– özgün basitleştirme dürüstlüktür. Şimdi artık şu çetin soruyu sorabilecek bir konumdayız: Dürüst bir evrenle, doğanın yalan söylemediği, kötücül iblislerin cirit atmadığı bir evrenle değil de, şu malum Manici varlıklarla, genellikle Turing testini nasıl geçeceğini bilen ve her zaman geçen makineler olarak doğrudan tanıdığımız simülasyon ustaları, yani insanlarla karşı karşıya kaldıklarında bilimsel süreçlerin hali nice olur?

* * *

121. Agy., s. 34-35; bkz. ayrıca Peter Galison, "The Ontology of the Enemy: Norbert Wiener and the Cybernetic Vision", *Critical Inquiry* 21 (1994).

Titreyerek ve iç çekerek
Onsuz olamayacağını söylediğinde,
Ve o da sana aşkının ebedi,
Ve ölümsüz olduğuna yeminler ettiğinde.
Sayın bayan, unutmayın:
İkinizden biri yalan söylüyor.

Dorothy Parker

Dünyada bol miktarda sıkı yalan vardır; özellikle de karakterlerinden kuşku duyulmayan insanlar arasında.

Benjamin Jowett

Einstein, Maxwell ve diğerlerinin yaptıkları gibi, bilimci olma dürtüleri arasında, ne doğanın ne de kültürün, ne fosillerin ne de meslektaşlardan birinin aldatmadığı bir dünyaya girmek için, insani fesat ve tutku dünyasından kaçma arzusunun olduğunu söylemek akla yatkındır. Aynı şekilde, on yedinci yüzyılda, genellikle ondan sonra da, bilimi dinsel ya da politik otorite ile yüz yüze gelmenin yarattığı hayal kırıklıkları ve tehlikeleri taşımayan bir söylem sunan bir şey olarak –sosyal karışıklık ve çatışmalardan sakınmaya can atan centilmenler için tartışmasız araştırmanın özgür mekânı olarak– görmek de gayet makuldür. Gelgelelim, güya özgür olan bu mekânda bile, bilimcilerin ötekilere ve kendi meslektaşlarının otoritesine güven sorunlarından tamamen kurtulmuş olduklarını savunmak doğru değildir: "Her kültür kime ve hangi temelde güveneceği sorununa *bir biçimde* çözüm getirmek zorundadır."[122]

Ne var ki, insanlar üzerine bilimsel araştırma alanı nesnelerle ve meslektaşlarla girilen ilişkilerde, hem pratik hem de teorik olarak, elektron ya da genler üzerine çalışırken ortaya çıkmayan aldatma sorunları ortaya çıkarır. Wiener'ın ayrımını izleyerek, insanlar üzerine çalışan bilimcilerin Manici bir evrende Augustinci olmaya çabaladıklarını görebiliriz. Ve, aldatan bir araştırma nesnesiyle yüz yüze gelindiğinde, bilimciler hemen Augustinci i-

122. Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), s. 417.

deallerinden bu kopuşu etkisiz hale getirmenin bir aracı olarak aldatmaya kalkışırlar. Sonuçta öyle olur ki, insan üzerine bilimsel araştırmada öznelerin aldatılmasından yaygın halde yararlanılması, ters yüz edilmiş bir anlamda, araştırmacının özne tarafından aldatılması anlamında, aldatma olasılığının hâkimiyetine girer: İki doğrultuda da aldatma artık yakından ilişkili hale gelmiştir.

Sayısız örnek arasından, önemli ve bariz yöntemsel sonuçları olan birini alalım. Bu, yirminci yüzyıl başlarında antropolog A. C. Haddon'ın gezginlerin, misyonerlerin ve yerel yöneticilerin raporlarının antropoloji için neden güvenilir kaynaklar olarak görülemeyeceğini açıklarken söyledikleridir: "Özellikle bilgilerine başvurulan vahşiler araştırmacıları hoşnut etmek ya da şaşırtmak ister ya da rasgele yanıtlar verir ya da en kutsal kurumlarını bilerek saklamak ister ya da konuya hiçbir ilgi göstermezken, böylesi temeller üzerine bir bilimin yükseldiğini nasıl iddia edebilirsiniz?"[123] Vahşilerin araştırmayı yanlış yola sürükleme özgürlüğü meslekten antropologların eğitimi açısından kesinlikle belirleyicidir. Aldatılmamak için alınan eğitim sonu gelmez bir eğitimdir ve sayısız meslek içi şakaların, dedikoduların ve hatta "yerlileşme" hakkında mesnetsiz suçlamaların kaynağıdır.

Öbür sosyal bilim disiplinlerinde, müdahalesiz "alan çalışması" idealine gönülden bağlı bir antropoloğun cüret edebileceğinden daha fazla deney benzeri bir şey başarma umuduyla, özellikle özne tarafından aldatılma tehlikesini engellemek için, temel yöntemsel işlemler araştırmaya ilişkin sistematik aldatma anlamına gelir. Şematik olarak, kabaca üç "davranışsal araştırma" kategorisi vardır;[124] bunlardan birincisi deneyin üzerinde çalışmayı amaçladığı etkiyi yaratmak, ortaya çıkarmak ya da kışkırtmak için deneysel manipülasyondur. İnsanlarla yapılan böylesi bir deney hemen hemen daima bir biçimde 'gibi görünme', rol yapma ya da bilerek oyun oynamayı içerir. Sonuç olarak, biz Manici bilimin, blöf üzerine kurulan oyunun alanındayız. Muhtemelen, böylesi deneylerin en meşhuru ve kesinlikle bir dönüm noktası olanı Milgram'ın otorite

123. Alfred C. Haddon, *History of Anthropology* (Londra: Watts, 1910), s. 85-86.
124. Herbert C. Kelman, "Behavioral Research", *Encyclopaedia of Bioethics*, der. Warren T. Reich (Londra: Collier Macmillan/Free Press, 1978), c. 4, s. 1470-1481..

deneyleridir.[125] Denek A'dan, gerçekte bir deney öznesi rolünü oynayan bir aktör olan başka birine, denek B'ye, bir görevi yerine getirmesi için emirler vermesi ve eğer verilen görevi layıkıyla yerine getirememişse onu cezalandırması istenir. Ceza Denek B'ye 15 volttan öldürücü olduğunu bildiği 450 volta kadar değişen elektrik şoku uygulamaktan ibarettir. Deney başlamadan önce, Denek A'ya 45 voltun insanı nasıl etkilediği gösterilmiştir. Deneyin içinde, Denek A'nın Denek B'ye verilmesine karar verdiği elektrik şoku gerçekten uygulanmıyor, Denek B'yi oynayan aktör kendisine elektrik şoku verilmiş gibi yapıyordu.

Milgram'ın bulgularına göre, deneylerinde kullandıkları kişilerin, Denek X'lerin büyük bir bölümü, bazen kendi inisiyatifleriyle, sıklıkla deneyi düzenleyenlerden gelen hafif bir işaretle, Denek B'lere çok yüksek elektrik vermiştir. Göründüğü kadarıyla, onlar ne yaptıklarını biliyorlardı; aynı zamanda, öteki deneklere öldürücü şoklar uyguladıklarını da biliyorlardı, ya da bildiklerini düşünüyorlardı. Cezaların yalnızca eğitim ve öğretim hakkındaki bir *deneyin* parçası olduğunu da biliyorlardı, ya da bildiklerini düşünüyorlardı.

Bizi burada ilgilendiren, Milgram'ın deneylerden kalkarak yaptığı çıkarsamalar değildir. Milgram'ın bu deneylerle ilgili yaptığı yayınlarına gelen ilk tepkilerin çoğu, Milgram'a göre bu deneyleri ilginç kılan şeye denk düşüyordu: Deneyler sıradan insanların, sadece beyaz önlüklü bir bilimcinin emirlerini izlediği bir ortama yerleştirildiğinde, öteki sıradan insanlara ne kadar ağır cezalar uygulayabildiklerini göstermiştir. Milgram açısından, deneyin doğrudan sonuçları faşist rejimlerdeki otoritenin yapısına ve otoriter bir kişiliğin varlığına ilişkin tartışmalara işaret ediyordu; Milgram, Nazilerin Yahudileri yok etme planlarının nasıl uygulamaya konulduğuna duyduğu ilgi yüzünden bu deneyleri başlatmıştı. Ancak Milgram'ın deneyleri çok geçmeden, otoriteye boyun eğmenin deneysel bir örneği olmaktan çok farklı bir nedenle de meşhur olmuştu: Deneyler aynı zamanda deneklerini baştan so-

125. Stanley Milgram, "Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority," *Human Relations* 18 (1965): 57-75; Milgram, *Obedience to Authority* (New York: Harper and Row, 1974), deneyin ayrıntıları için, bkz., Ek I, s. 193-202.

na aldatmakla meşgul olan sosyal bilimcilerin sorgulanabilir etiklerinin bir örneğini oluşturuyordu.

Milgram deneyin tamamlanmasının ardından deneklerinin yeteri kadar "soruşturulmasını" da ihmal etmemişti. Milgram daha deneyler başlamadan insanların her şeyin doğrusunu bilen bilimsel otoriteler hakkında kuşku duymadığını, onlara güvendiğini ve aslında deneklerin deneyi bir "psikiyatrik mülakat" olarak aldıklarını açıklamıştı.[126] Buna rağmen –bu yüzden– Margaret Mead, kendi psikanalitik tarzı içinde, "böyle bir denek soruşturulduğunda, böyle bir soruşturmayı, başka bir aldatmacaya başvurarak, yalan söyleyen deneyciyle özdeşleşerek ya da sosyal bilimin bir dizi güven hilesinden oluştuğu ve artık kendisinin de birkaç hileyi bildiği kararına vararak kabul edebilir."[127] Milgram'ın deneyleri otoriteye boyun eğme konusunda değil, aldatma konusunda bir ders haline geldi ve 1970'lerde, özellikle ABD'de, sosyal bilim araştırmaları için yeni ve çok sıkı bir biçimde bağlayıcı etik kurallarının gelişmesine temel oluşturan başlıca örneklerden birini oluşturdu.[128] Başlangıçta insanoğlunun çirkin, nahoş yüzünü gösteren bir şey olarak yorumlanan deneyler artık özel olarak bazı insanların –insanlar üzerine deney yapanların– çirkin, nahoş yüzlerini gösteren bir şey olarak yorumlanıyordu. Bu deneylerin şöhretine ilişkin yapılan ikili iddia sosyal bilimlerin amaçlarındaki temel bir gerilimi gözler önüne serer. Denekleri ustalıkla aldatan çok güzel tasarlanmış deneyler yaparak, sosyal bilim deneylerinin nasıl olması gerektiğini gösteren bu göz kamaştırıcı örnek deneyler, özellikle deneklerin aldatılmaları nedeniyle, sosyal bilim deneylerinin nasıl olmaması gerektiğini gösteren parlak örnekler haline gelmiştir. Milgram'ın ta baştan, araştırmacıyı aldatmayayım diye, deneği ya da gözlem altındaki kişiyi aldatmaktaki başarısı (Denek B'nin bir aktör olduğunu bilen bir denekten elde edilecek

126. Milgram, *Obedience to Authority*, s. 128.

127. Margaret Mead, "Research with Human Beings: A Model Derived from Anthropological Field Practice", *Daedalus* 98, no. 2 (1969): 361-386; bu pasaj için, bkz., s. 375.

128. Tarih ve ilgili konular üzerine iyi bir araştırma için, bkz., Ruth R. Faden ve Tom L. Beauchamp, ve Nancy M. P King *A History and Theory of Informed Consent* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), özellikle. s. 167 ve sonrası.

sonuçların ne değeri olabilirdi ki?) aynı zamanda sosyal bilimlerdeki merkezi kör nokta olarak kendini göstermişti.

Sosyal bilimlerin belli başlı ikinci araştırma stratejisi, anketler, mülakatlar ve öbür araçlarla, deneklerin sorgulanmasıdır. Burada paye makul olarak, kendi özel ve bilinmeyen gündemine uygun olarak soruşturmacıya yalan söyleyen denekle mülakatın ilgilendiği gerçek konu hakkında deneği sistematik olarak aldatan sorgulayıcı arasında bölüştürülmüş gibidir. Sosyal bilimci kaçınılmaz olarak deneyin ve aklın doğası gereği bu aktif sorgulama tavrını benimser; bu Kant'ın, öğrencinin pasif tavrı olarak değil, "tanıkları kendisinin formüle ettiği sorulara yanıt vermeye zorlayan" yargıcınkine yakın gördüğü bir tavırdır.[129] Akıl mahkemesine yeminli ifade veren bu tanık modeli kaçınılmaz olarak ayartıcı ve aynı zamanda aldatıcı bir modeldir. Tanıklar, mülakata tabi tutulanlar için, yalan ifade her zaman cazip bir seçenek olacaktır. İnsan cinselliği üzerine yapılan Kinsey araştırmalarındaki mülakat yöntemine kuşkuyla bakıp eleştiren ve cinsel perhiz yaptığı da söylenmeyen Margaret Mead gibi birisi, böylesi "psikolojik bakımdan ince ayrıntılara giren" bilimsel araştırmacıların içten bir samimiyetle "kendi cinsel hayatlarının çok az bir ayrıntısını" tartışıyor olmaktan "mesleki bir haz" aldıklarını, ancak "titiz sosyal bilimciler, Kinsey anketlerine yanıt veren bazı deneklerin yalan söylemiş olduklarını ima ettiklerinde özellikle öfkeye kapıldıklarını" tespit edebiliyordu.[130] Sosyal bilimlerin huzuruna çıkıldığında, usül ne olursa olsun, aldatma pekâlâ bir kural olabilir, ama kesinlikle istisna değildir.

Üçüncü strateji, katılımcı gözlem, Haddon'un enformasyon kaynağı hakkındaki endişelerine hak verir, ancak aynı zamanda katılımcı-gözlemcinin dikkate alması gereken zorunlu saklanmanın hayata geçirilmesine de davetiye çıkarır. Bu tartışmaların havası –ve bu tartışmalarda kendini saklamanın yeri– başka bir sosyal bi-

129. Çeviri, Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* çev. Norman Kemp Smith (Londra: Macmillan, 1933), s. 20: "akıl yalnızca kendine ait bir plan yaptıktan sonra ürettiği ve doğadan kopardığı şeyi anlar; aklın kendi belirlediği sorulara yanıt vermesi için doğayı zorlayan, sabit yasalar temelindeki yargı ilkelerini gösterir." Ben Gay'in çevirisini izledim. Bkz., Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation,* 2 c. (Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1969), c. 2, s. 8.
130. Mead, "Research with Human Beings," s. 375n.

limci, Laud Humphreys'in kamusal mekânlarda anonim eşcinsel buluşmalarına ilişkin yaptığı katılımcı-gözlemci araştırmasına yapılan eleştirilere verdiği yanıttan çıkarılabilir: "Beni endişelendiren şey, bazı sosyal bilimcilerin etik duruşlarını ve oral seks yoluyla penisi uyandırma sanatı üzerine akıllarında notlar tutarak umumi tuvaletler etrafında dolanıp meslek haysiyetlerini tehlikeye sokabilecek olmaları değildir... 'Meslek haysiyeti', bana öyle geliyor ki, ölen bir disiplinin hastalık belirtisidir. Bırakalım rahipler cüppelerini temiz tutma derdine düşsünler; bilimcinin o kadar büyük bir sorumluluğu vardır ki, böylesi zorlamalara kulak asmaz!"[131]

Katılımcı-gözlem gelenekleri içinde en girifti olan etnometodoloji geleneğinde, aldatma sorunu açık kalplilikle kabul edilerek aşılmıştır.[132] Sosyal aktörler, repertuvarlarında çeşitli roller bulunduran kişiler olarak görülür; sosyal hayat sadece sosyal eylem içinde somutlaşan açık ve gizli uzlaşımlar çerçevesinde "yaşanan" süreçlerdir. Bir etno-metodolojist olmak, sosyal bilim olarak bilinen repertuvarlar demeti içinde, özel olarak takdir gerektirmeyen bir roldür sadece. İç dünyaların, niyetlerin vb. bilinemeyeceğini açık kalplilikle onaylayan etno-metodolog, tıpkı Shakespeare üzerine Beckett'tan bir alıntı yaparak rollerini deneyen aktörler gibi, repertuvarıyla deneyler yaparlar. Sosyal aktör teorisi tam da Diderot'nun *Paradoxe sur le comédien*'de dile getirdiği paradokssal aktör teorisidir. Aktör, hareketlerini olabildiğince ustalıkla ve denetimli bir biçimde yaparak, canlandırdığı karakteri belli bir uzaklıkta, tam da izleyicinin o karakteri hissedeceği bir uzaklıkta tutarak, katıksız simülasyon olduğunda en mükemmel haline erişmez mi? Ya da aktör oynadığı rolle bütünüyle özdeşleştiğinde, karakterinin bütün duygularını hissettiğinde ve birisi dışında –sadece rol yapıyor olması dışında– bütün niyetleri ve kasıtlarıyla, o ka-

131. Laud Humphreys, *Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places* (Londra: Duckworth, 1974), "Postscript: A Question of Ethics", s. 168.
132. Harold Garfinkel, "A Conception of, and Experiments with 'Trust', as a Condition of Stable Concerted Actions," O. J. Harvey, der., *Motivation and Social Interaction* (New York: Ronald Press, 1963), s. 187-238; Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall,1967); Michael Lynch, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

rakter olduğunda en iyi değil midir? Tüm katılımcı-gözlemciler içinde en meşhurlardan birinin, Erving Goffman'ın girişimlerinde ya da etno-metodoloğun düzene hükmeden kuralların neler olduğunu gözler önüne sermek için sosyal düzeni bozan deneylerindeki aldatmalarında ya da bilimcilerin niyetlerinin tam olarak ne olduğunu öğrenmek için aptal rolü oynamasında olduğu gibi; tüm bu performanslar, varoluşu maskenin ve gizlinin diyalektiğine dayanan, bir sosyal hayatın eklenti ancak istisnai olmayan unsurlarından başka bir şey değildir.

Etno-metodolojik yaklaşım, gözlemcinin (ya da "katılımcı anlayıcının") gözlemlenen özneye (ya da, anlayıcının Goffmanvari bir biçimde tercih edeceği isimle, "aktör" ya da "yerli arkadaş"a) anlattıklarının doğru mu, yoksa yalan mı olduğu sorununun psikanalitiktekine yakın bir tarzda etkisiz hale getirilmesine imkân verir. Anlayıcı (bir arkadaştan beklendiği gibi) kendisine yalan mı yoksa doğru mu söylendiğini bilmek zorunda değildir, çünkü o yalnızca söz konusu alt kültür içinde neyin "anlatı" sayıldığını bilmeyi arzu etmektedir. Harry Collins, "katılımcılar düzenli olarak yalan söylüyor olsalar bile, çok şey öğrenilebilir!" diye yazmaktadır; buradaki ünlem işareti yazarın sosyal bilimci için çok hassas bir alanda olduğunu gayet iyi bildiğine işaret ediyor: "Bireysel dürtüler sorunu tamamen konumuzun dışındadır. Aynı şey bir aktörün kendi eylemlerini yanlış anlatıp anlatmadığı sorusu için de geçerlidir. Yanlış anlatımın o toplumda doğru bir anlatım olabileceğini düşünmemiz yeter. Bu yüzden yanlış anlatım doğru anlatım kadar anlamlıdır. Bunun o toplumda makul bir yalan olabileceği gerçeği can alıcı noktadır. Anlamaksızın, gerçek dışı şeyler anlatmak ya da yalan söylemek hakikati söylemekten daha zordur."[133] Bu metodolojik ilke, göreceğimiz gibi, hastanın söylediklerine ilişkin psikanalitik öncüllere benzer; ancak bu ilke, makul olanın özgün söylemsel yapısını gözler önüne sermenin ötesinde, hakikatle yalanlar arasında var olabilecek karmaşık içsel ilişkileri ortaya çıkarmaz.

133. H. M. Collins, "The Meaning of Lies: Accounts of Action and Participatory Research," *Accounts and Action* içinde, der. G. Nigel Gilbert ve Peter Abell, Surrey Conference on Sociological Theory and Method, c. 1. (Aldershot: Gower, 1983), s. 69-76; bu pasaj için, bkz., s. 71-72. Bkz. ayrıca Augustine Brannigan ve Michael Lynch, "On Bearing False Witness: Credibility as an Interactional Accomplishment," *Journal of Contemporary Ethnography* 16 (1987):115-146.

Belli başlı bu üç araştırma stratejisinde, araştırmacılar, bilinçdışı gerçek mahiyetini gözlemcinin eline teslim etsin diye deneye tabi tutulan özneyi aldatma sevdasına düşmüştür. Sosyal psikologlar, ya deney öznesinin deneyin hedeflerinden tamamıyla bihaber olması gerektiğinde ısrar ederek ya da özneyi, deneyi yapana göre, en az aldatma dürtüsü duyacağı bir konuma yerleştirerek (bunun için genelde deneyi sıkıcı ve kafa karıştırıcı yapmak yeterlidir), deney öznesinin deneyi yapanı aldatma ihtimalini *engellemeyi* umarlar. Sosyal bilimsel araştırmada aldatmanın zorunluluğu testi her zaman şu soruyu gerektirir: Deneyi yapan, bu deneyi kendi üzerinde neden yapmaz? Eğer bunu yapmamasının temel nedeni, bulmayı arzu ettiği şeyleri bilgi nesnesinin işin içinde bir şeyler bulma projesi olduğunu bilmesi halinde bulmanın imkânsızlığı ise, aldatma dediğimiz şey zorunludur.

Psikanalitik süreç için bunun tam tersi geçerlidir. Eğer psikanalizin sosyal bilimlere ait olduğunu düşünecek olursak, analiste de araştırmacı gibi bakmamız gerekecek. Ancak eğer deneycinin –analistin– kendini analiz ederek bulamayacağı bir şey varsa, o şey psikanalitik bilgi sayılmaz. Psikanalizle öbür sosyal bilimler arasındaki bu karşılaştırmada başka bir terslik daha vardır: Deney özneleri genelde deneye katılmak için para alırken, psikanalitik özne psikanaliste para öder. Bu küçük finansal ayrıntı önemsiz değildir. Psikanalist tarafından oluşturulan bilgi, sözleşmeden doğan ilişkilerde somutlaşan sözde eşitlik, hakkaniyet ve "güven" yasalarına tabiyken, akademik psikologlar, finansman sağlayan üçüncü bir tarafın (ister bir fon ister bir kurumun) devreye girmesiyle, işin içine otorite ve güç ilişkilerini, şeref payesinin aksine sorumluluk ilişkilerinin getirdiği dikey komuta zincirini sokarlar.[134]

* * *

134. Bkz. Stephen A. Ambrose, *Duty, Honor, Country: A History of West Point* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966), s. 51; tartışması için, bkz., John Tresch, "Engineering the Artificial Paradise: The Facts in the Case of Edgar A. Poe", doktora tezi, Department of History and Philosophy of Science, Cambridge University, June 1996.

Arkadaşlarının güvenini boşa çıkarmak, onlar tarafından aptal yerine konmaktan daha utanç vericidir.

La Rochefoucauld

Eğer psikanaliz sosyal bilim başlığı altında ele alınabilir diyorsak, en azından tıp dünyasına ait olduğu yolunda bir iddiası olmalıdır. Ve, sosyal bilimlerde aldatma üzerine yürütülen tartışmalara gösterilen ilgiye rağmen, eğer biz telkin ve onun analitik ürünü olan aktarımı beşeri bilimcilerin deneklerine uyguladığı en evrensel aldatmayla –placebo ile– karşılaştırırsak, psikanalistin stratejisi hakkında daha fazlasını öğrenebiliriz. Doktorların bu gözde ilacı, ilk akla gelen kaçamak olması bir yana, son dönem tıbbi araştırmaların vazgeçilmez parçası haline geldi. Placebo genelde tıbbın kaçınılmaz olarak beşeri bilimlerdeki yaygın aldatma sorunlarıyla ne kadar cebelleştiğini gözler önüne serdiği için de ilginçtir. Böylelikle, tıbbın, aslında, hukukla birlikte, beşeri bilimlerin en eskisi ve girifti olarak kabul görmesi gerektiği telkin edilmektedir.

Placebo etkisi her tıbbi tedavide ortak olan şey olarak tanımlanmaktadır.[135] Bu tanınmanın doktorlarla hastaların birbirlerine ne yaptıklarına ilişkin bir soruşturmaya genişletilmesi, Michael Balint'in "ilaç doktor"un bütün tıbbi tedavi biçimleri için başlıca geçerli tedavi tarzı olduğunu ileri sürmesine neden olmuştur. Göreceğimiz gibi, placebo etkisini ölçmek zor bir iştir; placebo, histeri gibi, tıbbi hileler torbasında bir jokerdir; tıbbi tedavi alanında her kılığa girer. Özellikle bu her kılığa girmeye elverişli, hileci karakteri onu hem ilginç hem de değerli kılan şeydir. Son zamanlarda, placebo en azından üç nedenle dikkati çekmektedir.

İlkin, placebo etkisi bilimsel tıbbın utancıdır çünkü onun etkili olabilmesi hastanın kendisine yapılanlardan habersiz olmasını gerektirir ve placebo etkisinin en güvenilir biçimi hastayla birlikte doktorun ya da meslek erbabının da bir bütün olarak yapılandan habersiz olmasını gerektirecektir. Bilimle aldatma arasındaki ilişki hakkında söylenenler ışığında, belli ki, deneye dayalı bilimin hükmü altındaki bir tıbbi kültürde placebo etkisi hiçbir zaman sıcak karşılanmayacaktır.

135. J. D. Frank, *Persuasion and Healing* (New York: Schocken, 1963).

İkincisi, placebo deneye dayalı bilimsel tıbbın iddialarının test edildiği bir zemin olarak kullanılır. İki taraflı kör klinik bakımın 1950'ler ve 1960'larda yeni –ve eski– tedavi biçimlerinin iddialarını test etmenin yetkin yöntemi olarak kabul görmesinden bugüne, placebo tüm tıbbi tedavilerin negatif mihenk taşı haline gelmiştir.

Nihayet placebo etkisi, özellikle aldatmayı zorunlu görmesi yüzünden, tıbbi tedavi etiğine ilişkin son dönem ilgilerin toplandığı odaktır. Bu üçüncü ilgi epistemolojik bir endişeyi dışavuran ilk ilgiden çok farklıdır. Üçüncüde ilgi etiktir ve şu sorunun yanıtı aranır: Hastanın aldatılmasını zorunlu kılan herhangi bir tıbbi tedavi biçimi haklı olabilir mi? "Anlaşılmaz bir biçimde hakikati söylemek denen süreçte hastaya zarar verebilirsiniz. Yalan söyleyerek zarar verebilirsiniz... Ancak yalnızca ilaçlarla ya da neşterle tedavinizde değil, sözcüklerle tedavinizde de, mümkün olduğu kadar az zarar vermeye çalışın"[136] diye yazan L. J. Henderson'ın doktorla hastanın sosyal ilişkileri hakkındaki klasik makalesinde çok iyi özetlenen, uzun ataerkil tıp geleneğini ters yüz edenler sadece yeni biyoetik felsefecileri, tıbbi danışmanlar ve etik komitesi üyeleri değildir. 1960'lardan bu yana, bizatihi doktorlar arasında doğruyu söylemek yaygın hale gelmiştir: Bir araştırmaya göre, 1961'de Amerikalı doktorların %88'i hastalarından kanser teşhisini saklarken, 1979'da %98, en azından, kendi deyimleriyle, hastaya durumunun söylenmesi politikasını savunmuştur.[137] Hastaya hakikati söyleme, ilk defa 1960'ta Kansas'lı bir yargıç tarafından ortaya atılan, yeni "bilgilendirilmiş rıza" öğretisinde doktorun payına düşen şeydir. Bu öğreti, katarına karmaşık yasal davaları ve argümanları, tıp merkezlerindeki yeni danışman, memur takımını ve karmaşık tıbbi kararlar konusunda fikir üreten komiteleri de alarak, önüne çıkan her şeyi silip süpürmüştür. Doğruyu söyleme bürokrasisi artık tıp alanında ağır basmaktadır. Açıklık, kamusal dürüstlük ve hesap verebilirlik yönündeki bu zorlamaya karşı gelmek, özellikle

136. L. J. Henderson, "Physician and Patient as a Social System", *New England Journal of Medicine* 212 (1935): 819-823, alıntı Tom L. Beauchamp ve James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4. Basım, (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 276.
137. Beauchamp ve Childress, *Principles*, s. 398.

medyanın denetim işlevi yüzünden, neredeyse imkânsızdır. "Zamanımızın bütün ahlâki yapısı On Birinci Emir'e dayanır: 'Yalan söylemeyeceksin!' Ve gazeteciler, tarihin garip cilvesiyle, bunun idarecileri haline gelmekte olduklarını fark ettiler."[138]

Ötekinin çıkarına aldatma örneği olan placebo, bu yeni hakikat aşkına ne kadar dayanır? Yalnızca yalanın toplumun dişlilerinin yağı olduğunu değil, aynı zamanda yalan söylemenin özgün tıbbi biçiminin tıbbın amaçlarına ulaşmasında temel bir işlevinin olabileceğini de kabul etmenin sonuçları nedir?

Hakikatle yalan arasındaki genel yarılma, özgünlüğü amaçlayan bilimsel tedavi ile içkin olarak genel olan (aslında o kadar genel ki, doktor hiçbir zaman hangi unsurun sonuca katkıda bulunduğundan emin olamaz) placebo arasındaki yarılmada kusursuz olarak yeniden üretilir. Biz placeboyu bir hap olarak düşünegeldik: Şekerli bir hap ya da, çoğu kere, doktoru da tedavi değeri olduğuna inandıracak şekilde hazırlanmış düşük dozlu bir ilaç (araştırmalar doktorun placeboya inanmasının başarı oranını yükselttiğini göstermiştir).[139] Doktor açısından, hassas tanım şöyledir: "Tedavi edilen durum için özel bir etkinlik gerektirmeyeceğine inanılan ve simgesel etkisi için yararlanılan bir tıbbi tedavi biçimi ya da tıbbi tedaviyi hızlandırmayı amaçlayan bir müdahale."[140] Ancak placebo etkisi bir haptan ya da bir simgesel armağandan çok daha fazla bir şey olarak görülmelidir: Bu etki doktor ziyaretini, kliniğin ya da doktorun muayenehanesinin havasını, doktorun karşılaştığı sorunları muhakeme tarzını, verilen bedensel teskin emarelerini ve, özellikle doktorla hastanın hem acil hem de olağan tıbbi durumlarda karşı karşıya gelmelerinin uzun bir kolektif tarihleri varsa, doktorun yaratabileceği güven ve anlayışı da içeriyor olsa gerektir.

Bu anlamda, placebo Houston'ın "Tedavinin faili olarak bizatihi doktorun, kendisini daha yetkin bir fail haline getirmesi için, nasıl

138. Milan Kundera, *Immortality*, çev. Peter Kussi (Londra ve Boston: Faber and Faber, 1991), s. 122-124.
139. Bok, *Lying*, s. 66, ve Howard Spiro, *Doctors, Patients, and Placebos* (New Haven: Yale University Press, 1986), s. 27.
140. H. Brody, "The Lie that Heals: The Ethics of Giving Placebos," *Annals of Internal Medicine* 97 (1982): 112-118.

yetiştirilmesi ve yönlendirilmesi gerekir?"[141] sorusuna yanıt veren teknolojik bir çaredir (bu sorunun tarihi ataerkil tıbbın ve doktorun psikanalitik vizyonlarına tıbbiyenin duyduğu saygının şaşaalı günleri olan 1938'e uzanır). Günümüz ortamında yeniden kavrayacak olursak, placebo etkisi hastanın doktorla, kurumlarıyla ve tedavi projesini yürüten tıp mesleğiyle ilişkisi içinde olan her şeydir. Böylelikle, girift teknolojik tıbbın mevcudiyeti placebo etkisinin kendini göstermesi için daha az değil daha çok fırsat doğurur, çünkü ne kadar yüksek teknoloji kullanılırsa o kadar iyi olacağı düşünülen teşhis sürecinin kendisi şimdi bir zamanlar şekerli ilaçların yaptığını yapmaktadır.[142] Bu yüzden, tıp kültürünü (örneğin, 1990'lardaki yüksek teknoloji tıbbı, 1960'lar Avrupa'sında genel sağlık sigortası ya da on dokuzuncu yüzyıl sonlarında nihilist Batı tıbbı) neyin az ya da çok, deyim yerindeyse, "placebojenik" yapmış olabileceğini düşünmemiz gerekir.

Placebo ne kadar etkin olabilir? Mevcut veriler muğlak ve çoğu kez çelişkili; ancak aşağıdaki kısa değerlendirme ışığında belli tespitler yapılabilir. Etkin ilacın kullanılması halinde %70 etkililik sağlanabilirken (böyle bir oran araştırmacılar tarafından oldukça tatmin edici bulunacaktır), sözde etkin bir ilaç ile birlikte iki taraflı kör bir bakım sonucu kullanıldığında, placebo etkisi %50 ya da 60 gibi yüksek bir orana ulaşabilir; karşılaştırmalı oranlar iki haftalık bir tedavinin ardından %56 ve %37 olabilir. Bu kaba ve muhtemelen güvenilmez rakamlarla birlikte, denebilir ki, placebo etkisi tıbbın en güvenilir ve sınanmış parçasıdır: Meşhur bir dizi placebo operasyonuyla (meme içi artere cerrahi müdahale)[143] ilgili olarak Spiro, "öbür çoğu tedavi biçiminin aksine, placebo etkisi sınavlardan başarıyla çıkmış ve hâlâ güvenilir ve ucuz bir yol olarak varlığını sürdürüyor" diye yazar.[144] 1960 başlarından beri

141. W. R. Houston, "The Doctor Himself as a Therapeutic Agent", *Annals of Internal Medicine* 11 (1938): 1416-1425.

142. Howard Spiro, *Doctors, Patients, and Placebos*, s. 23.

143. Agy., s. 44. Verdiğim rakamlar genel olarak Spiro'nun araştırmasından alınmıştır.

144. L. A. Cobb, C. F. Kittle, ve J. E. Crockett, "An Evaluation of Internal Mammary Artery Ligation by a Double Blind Technique", *New England Journal of Medicine* 260 (1959): 1115-1118; E. G. Dimond, C. E Kittle ve J. E. Crockett, "Comparison of Internal Mammary Artery Ligation and Sham Operation for Angina Pectoris," *American Journal of Cardiology* 5 (1960): 483-486.

başvurulan koroner damarlara bypass operasyonlarının tamamının tedavi etkisinin içinde placebo etkisinin büyük payı vardır, çünkü dikilen damarlar tutmamış olsa bile iyileşme görülmektedir.[145] Yakın dönemli bir çalışma astım, ülser ve zona tedavisinde placebo etkisinin %66 gibi bir oranda olduğunu göstermiştir.[146] Ve belirtmek gerekir ki, böylesi tedavilerde tavsiye edilen ilaçlar modern farmakolojik tıbbın en büyük para kaynakları arasındadır: Zantac (ülser) ve Zovirax (zona) 1990'larda, kayıtlı dünya ilaç piyasasının en çok satan beş ilacından ikisidir.

Buradan ne tür sonuçlar çıkarabiliriz? Etkin ilaçların placebodan 1.3 kere daha iyi olduğunu söyleyebilir miyiz? Ya da hiç çekinmeden "etkin" ya da "spesifik" ilaçların "genel" placeboya oranla ancak üçte bir etkin oldukları, çünkü bu ilaçların %70 etkilerinin placeboya atfedilmesi gerektiği sonucuna varabilir miyiz? Böylesi rakamların yorumlanmasını daha da zorlaştıran bir olgu, teste tabi tutulan insanların tümüyle rastgele seçilmemiş olmasıdır: Araştırmacılar genelde deneklerini placebo etkisine özellikle açık olduklarını düşündükleri, hastalıklarının ilk safhasını yaşayanlar arasından seçmektedir.[147] Sonuçta elimizde placebonun tüm nüfus içindeki toplam etkisine ilişkin, en azından, muhafazakâr tahminler bulunduğunu söyleyebiliriz.

Çıkarabileceğimiz güvenli bir sonuç şudur: Placebo etkisini verilen bir etkin ilaçla bir araya getirmek her zaman tercih edilecektir, çünkü birlikte etkileri her birinin tek tek etkilerinden daha büyük olacaktır. Yaygın sonuçlarının yeteri kadar görülebilmesi için bu noktayı daha güçlü bir biçimde ifade edecek olursak, placebo etkisine *karşı* bir tedavinin etkin içeriğinden yana ağırlığını koyan herhangi bir tıbbi pratik, sonuç olarak büyük bir ihtimalle

145. M. Vlades vd., "Sham Operations, Revisited: A Comparison of Complete vs. Unsuccessful Coronary Artery Bypass," *American Journal of Cardiology* 43 (1979): 382; bkz. Daniel E. Moerman, "Physiology and Symbols: The Anthropological Implications of the Placebo Effect," L. Romancieci-Ross, D. E. Moerman, and L. R. Tancredi, der., *The Anthropology of Medicine* (New York: Praeger, 1983), s. 156-167.

146. Alan H. Roberts, Donald G. Kewman, Lisa Mercier, ve Mel Hovell, "The Power of Nonspecific Effects in Healing: Implications for Psychosocial and Biological Treatments", *Clinical Psychology Review* 13 (1993): 375-391.

147. Spiro, *Doctors, Patients, and Placebos*, s. 91.

hastanın iyileşme şansını azaltacaktır. Bu nokta placebo etkisinin tüm tıbbi tedavi biçimlerinin geleneksel omurgası –tüm tedavi biçimlerindeki ortak özellik– olduğuna dair temeldeki kabulün başka bir ifadesidir. Basitçe ifade edecek olursak, tedaviyi tedavi yapan şey placebo etkisidir. Ve placebonun etkililiği çok nadir olarak %35'in altına düşer.

Bu rakamlar, bu özel tıbbi teknolojiyi gözden düşürecek başka nedenlerimiz olmadığı müddetçe, placebo etkisini kesin ve tartışmasız kılar. Gelgelelim, mesele o kadar basit değildir. İlkin, placeboların birçok bilinen organik ya da yapısal hastalıklarda çok küçük etkileri vardır; bu hastalıkların getirdiği acıları ve sıkıntıları önemli oranda hafifletebilir olsa bile bu tür hastalık durumlarına temel bir etki yapmazlar. Tüm hastalık durumlarında "acı ve sıkıntı"nın oranı tam olarak nedir, Spiro'nun ifadesiyle, hastalığa denk düşen "rahatsızlık" oranı nedir? Psikolojik ya da psikosomatik rahatsızlık oranı tam olarak nedir? Doktorların bütün çabalara rağmen nedenlerini bulamadığı inatçı, kronik rahatsızlıkların oranı tam olarak nedir? Biri öbürüne dönüşebilir ya da dönüşmez olan bu kategoriler eldeki placebo etkilerine karşı ne oranda duyarlıdırlar? Bu sorulara yanıt vermek zordur. Spiro'nun hesap ettiği gibi, acı ve sıkıntıdan bahsedenlerin oranı %80 midir? Yoksa bu oran 1907'de Cabot'un hesapladığı gibi %47 midir? Yoksa 1964'te Massachussetts General Hospital'a başvuran hastaların %84'ünün birincil şikâyetleri psikolojik rahatsızlık mıydı?[148] Ya da, Michael Balint'in hesaplarına göre, İngiliz pratisyen hekimlerine başvuran hastaların kabaca neredeyse üçte ikisinin durumunun psikolojik ya da nevrotik karakterli olduğu söylenebilir mi?

İkincisi, placebo etkisi ülkeden ülkeye olduğu kadar bölgeden bölgeye de büyük bir çeşitlilik sergiler: Bir araştırmaya göre, placeboların etkisi Londra'da %20, ABD'de %50-60 ve İsviçre'de %70 gibi değişik oranlardadır; başka bir araştırmaya göre, Londra'da %44, Dundee'de ise %73'tür. Placebo etkisinin kestirilemezlik oranı etkin ilaçlara oranla çok yüksektir ancak yine de etkin ilaçlarda görülen özel bir etkinin, revaçta olma etkisinin placebo i-

148. Rakamlar ve kaynaklar için, bkz., agy., s. 30.

çin geçerli olup olmadığı açık değildir: "Önce, kontrol dışı muayenelerde anjin için ilaç tedavisi hastaların %60-70'inde etkili olur, ancak zamanla yeni ilacın derdine çare olduğu insanların oranı %30'a düşer, demek ki ilacın etkisinin %40'ı placebo etkisidir."[149] Bu büyük değişimleri belirleyen nedir? Yanıtlar tartışmalıdır: Kültürel, ekonomik ve benzer faktörler, doktorların teknikleri ve inançları gibi, bir grup insandan öbürüne değişen oranda etkili olur.

Placebo etkisindeki bu gizemli değişkenlik doktorla hasta arasındaki bağdan kaynaklanabilir. Özellikle bu bağ yüzünden klinik araştırması muayenelerinde placeboların kullanımı bir değişken olarak ortadan kaldırılmak istenir. Bu, söz konusu bağın tamamen ortadan kaldırıldığı anlamına gelebilir ya da gelmeyebilir.[150] Ancak, bilimsel araştırmalar açısından, tam başarının göstergesi bu bağın tamamen ortadan kaldırılması demektir: Tıbbi bağlama ve hikâyeye bakmaksızın, her koşulda %100 başarı oranına sahip, tam anlamıyla özgün, etkin bir ilaç bulmak. Bu ideal, etkin ilaç ister %100 başarılı olsun isterse placebodan daha az başarılı olsun, araştırma projesinin gelişmesine yön veren bir amaçtır: Tıpkı meme içi arterine müdahalede iki tarafın da bilmeden karar vermesinde olduğu gibi; burada lokal anesteziyle küçük bir ameliyata giren hastaların %100'ünün anjinlerinde kayda değer iyileşmeler görülmüştür (aynı iyileşme oranı gerçek bir ameliyat geçiren hastalarda ise %76'dır).[151]

Araştırma amaçlı muayenelerde hastayla yapılan görüşmelerin hemen hepsinde hasta bilgilendirilir ve etkin bir ilacı mı, etkisiz bir ilacı mı yoksa ameliyatı mı tercih ettiği sorulur.[152] Bu, görünüşe göre etik bir sorun doğurur: "Akut bir rahatsızlığı olan bir hastadan rastlantıya bağlı tedaviye ilişkin bir yargıya varmasını istemek, onun geçerli bilgilendirilmiş rızasını almak" mümkün müdür?[153] Bu, görünüşe bakılırsa, tamamen etik bir meseledir ve hastanın akut rahatsızlıkla ilişkisinden gelen endişeden, algı ve inanç çarpılmalarından kaynaklanır. Ancak bu soru aynı zamanda bir klinik muhakemede gerçekten nelerin olduğuna ilişkin bir soruyla da ya-

149. Agy., s. 86.
150. Bkz. Beauchamp ve Childress, *Principles*, s. 442 ve sonrası.
151. Spiro, *Doctors, Patients, and Placebos*, s. 44.
152. Agy., s. 12.
153. Agy., s. 16.

kından ilişkilidir: Hastanın, içinde rahatsızlığını giderecek bir şeylerin de olduğu bir şans oyunu, bir piyango olan bir bilimsel deneyin konusu olmaya razı olması istenir. Böylelikle hastadan aynı ânda iki şey birden istenmiş olur: Birine razı olup öbürüne karşı çıkma ihtimalini dışlayacak şekilde, hem bir bilimsel deney konusu hem de bir tıbbi hasta olmak. Bu geçerli bir bilgilendirilmiş rıza olabilir mi? Hasta için açık olan, bilimsel bir araştırma çalışması içinde yer almasıyla, doktoruyla (ya da doktorlarıyla) olan tıbbi ilişkisinden taviz verilmiştir ya da ilişki bitmiştir.

Michael Balint *Doktor, Hastası ve Hastalık* adlı kitabında, gizemli bir dizi semptomlar taşıyan bir hastanın, çoğu kez, "uzmanların" hastada uzmanlık alanlarına giren hiçbir bulguya rastlanmadığını belirten bir sürü sonuçla pratisyen hekimine geri dönünceye kadar, koltuğunun altında dosyası, testler için bir doktordan, bir hastane departmanından ve uzman bir hastaneden diğerine koşuşturma sürecini anlatmak için "anonimlik komplosu" deyimini kullanmıştır. Hiç kimse hastanın sorumluğunu üstlenmez; hiç kimse temel tıbbi danışmanlık işi oluşturan müzakere ve vaat etme sürecine girmez. Bu süreçte, hasta, doktorlara olan inancını ve güvenini yitirir ve herhangi bir olası çareye kuşkuyla bakar. Süregiden tedavi ilişkisinin müşterek getirisi büyük oranda harcanmış olur.

Gelişigüzel klinik muayene bu sermayeden kurtulmanın bir diğer etkili yoludur; o da anonimliğe bağlıdır çünkü ne doktor ne de hasta aralarında neler olup bittiğini bilir, tedavinin sorumluluğu rastgeleleştirme işleminin sorumlusu bilimsel araştırmacıların eline teslim edilmiştir. Tıbbi ilişkinin kurucu öğesi olan placebo etkisi kendini yok etme noktasına varıncaya kadar kötüye kullanılmıştır.

Bu süreçte, güven, vaat, yalan (placebo) arasındaki bağlantının, Kant'ın her aldatmanın kişinin ötekine duyacağı güveni zayıflattığı görüşünden çok farklı olduğu ortaya çıkmıştır. Bok, bu argümana güçlü bir biçimde karşı koyar koymasına ama benim argümanımla tam zıt bir doğrultuda ilerler: "Placebolar verme pratiği çok değerli bir şeyin heba edilmesidir; o şey tıbbi tedavide çok şeyin bağlı olduğu güvendir. Aldatıldıklarını gören hastaların güveni, bazen bir daha kazanılamayacak bir biçimde, kaybedilmiştir."[154] Kuşkusuz,

154. Bok, *Lying*, s. 63.

bu tam tersine bir yoldur: "Tıbbi tedavide çok şeyin bağlı olduğu güven" zorunlu olarak, ya da çoğu kere, tıbbın yaşanan başarısından hareketle varılmış bir sonuç değildir. Bu güveni korumak ve sürdürmek için yalan söylemek gereklidir. Placebolar olmaksızın, güven için fiilen temel işlevi görecek –yani, bilimsiz tıbbın etkililiği– hiçbir temel olmayacaktır. Her tür aldatmadan duyduğu korkusuyla bilim, tıp olmaksızın işlevini mükemmel olarak yerine getirir. Soru şudur: Tıp, onun özgün ve başta gelen epistemolojik yönsemesinin, yani tedavinin kurucu öğesi olan aldatma olmaksızın işlev görebilir mi?[155]

B. DİVANDA YATMAK/YALAN SÖYLEMEK*

> Hakikatin kesinliğini yitirmesi yeni ve daha önce eşi benzeri görülmemiş bir doğru sözlülük tutkusu doğurmuştur; sanki insan, kesinlikle kendisinden uzun yaşayacak ve tüm yalanlarını yenilgiye uğratacak olan hakikat ve nesnel gerçekliğin karşı koyulamaz varoluşundan emin olduğu sürece bir yalancı olmaya katlanabilir gibidir.
>
> Hannah Arendt

Psikanaliz, benim yalan söylemenin ahlâkı, epistemolojisi ve günlük pratiğine ilişkin ortaya attığım tüm sorulara seslenen söylemini etkili kılmak için koyduğu bir dizi kural yoluyla, yalan üzerine bilimsel bir çalışmanın koşullarını oluşturmuştur. Psikanaliz yoluyla yalan söylemenin *ad hoc,* ancak girift epistemolojisini irdeleme bağlamı on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki tıbbi pratikler içinde kurulmuştur. Histeri on dokuzuncu yüzyıl doktorlarının karşısına değişken, kestirilemez semptomları olan bir "hastalık" ihtimalini çıkarmıştır; bu öyle bir hastalıktır ki, beden

155. Marcel Colin ile yapılan mülakat, "La clinique criminologique, une approche pluridisciplinaire," *Nervures* 7 (Ekim 1988), alıntı Daniel Zagury, "La clinique psychiatrique n'est plus ce qu'elle était . . .", *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 42 (Fall 1990): 121-135, bu alıntı için, bkz., s. 131: "Tedavi iradesi dışında, tıpta bilimsel bilgi yoktur. Tedavi taahhüdünden yoksun epistemolojimizin çerçevesi içinde, basit teşhis uygulaması, çıplak göz hiçbir anlama gelmez."

* İng.: *Lying on the Couch;* Lying, hem yatmak hem de yalan söylemek anlamına gelmektedir. (ç.n.)

doktoru aldatmakta, onu bir vahşi kaz avına çıkarmaktadır. 1681 gibi erken bir tarihte, Sydenham histeriyi "sinir sisteminde organik hastalık varmış taklidi yapılan zihinsel durum" olarak tanımlamıştı.[1] Buna ek olarak, ve genelde bu bilimsel olmayan ihtimalin bir sonucu olarak, yalan söyleyenin hastanın bedeni değil, aklı olması da mümkün görülüyordu; hastanın bir "histerik hastalık hastası" olması muhtemeldi. Falret 1866'da "Histeriğin hayatı sürekli yalan bir hayattır" diye yazıyordu.[2]

Doğanın yalan söyleyebileceğine, sahte ipuçları, bulunur bulunmaz değişen ipuçları vererek bile bile aldatabileceğine ve yanlış yönlendirebileceğine inanmak yerine, doktorlar bu değişken kendiliğin nedenini hastanın iradesine atfettiler. Histeri, çeşitli semptomları bir aldatma hareketi sergileyebilecek bir hastayla karşılaştıklarında yalnızca bedenlerle ve gözlemle uğraşmaları gerektiğine inanan doktorların içine düştüğü kafa karışıklığını gözler önüne serer. Histerik kişi, doktorun, acısını doğru bir biçimde adlandıramayan bir hasta karşısında düştüğü aczini gösterir. Genelde bu hastalara besledikleri kin yüzünden, doktorlar mülklerin ve paraların kontrolünün hastanın elinden alınması için açılan davalarda sık sık hastanın akrabalarıyla işbirliğine girmiştir.[3]

Histeriye tıbbi karşılık iki yönlüdür: Birincisi, hastanın ne zaman yalan söylediğine ilişkin kesin bir psikolojik belirti bulma çabasıdır. İlk yalan detektörleri, bedenin ipuçlarının doğruluğunu yeniden teyit ederek, hastanın acısının hakiki olup olmadığına ilişkin bu uğraştan doğar: Poligraf, galvanik deri tepkisi.[4] Bu çabada doktorların ve bilimcilerin kazandıkları tartışmalı başarıyı poligrafın tarihiyle ölçebiliriz. Bilimsel camianın dışında kalan hiçbir kurum poligrafın bulgularını ikirciksiz kabul etmemiştir. Mahkemeler yalan detektörlerinin kanıtlarını büyük bir kuşkuyla

1. Thomas Sydenham, *Epistolary Dissertation, The Entire Works of Dr. Thomas Sydenham* (Londra: Cave, 1753), alıntı E. M. Thornton, *Hypnotism, Hysteria, and Epilepsy: An Historical Synthesis* (Londra: Heinemann, 1975), s. 123.
2. Jules Falret, "Folie raisonnante ou folie morale" (Société Médico-psychologique, 8 Ocak 1866'taki sunulan konuşma), *Etudes cliniques sur les maladies mentales et nerveuses* (Paris: Baillière, 1890), s. 502, alıntı Jacques Lagrange, "Versions de la psychanalyse dans le texte de Foucault", *Psychanalyse à l'Université* 12 (1987): 261n9.
3. J. M. Masson, *Against Therapy. Warning: Psychotherapy May Be Hazardous to Your Mental Health* (Londra: Collins, 1989), s. 49-83.

karşılar ve son derece sınırlı koşullarda benimser; bu sınırlamalar en fazla, kurumları geleneksel olarak bilimsel temelli uzman tanıklığına en açık olan ABD'de esnetilmiştir. Ancak bütün bilimsel kanıtların kabul edilebilirliğine ilişkin ABD mahkemelerinde gündeme getirilen ilk temel kuralın poligraflardan elde edilecek kanıtları düzenlemek için kaleme alınmış olması, farklı hakikat rejimlerinde yalanların örnek teşkil eden işlevinin kanıtıdır. 1923 tarihli Frye Standardı adıyla bilinen bu kural bugüne kadar bilimsel kanıtların kabul edilebilirliğini düzenleyen ana kriterdir:[5] Bilimsel teknik, ilke ya da buluş, "ait olduğu özel alanda genel kabul görecek kadar sağlam temellere oturmuş olmalıdır".[6] Mahkemelerin bu alana ilgi duymalarının altında yatan şey belli ki, yalanın, otoriteleriyle bu hassas meselede jürileri kolayca etkileri altına alabilecek bilimcilere bırakılamayacak kadar önemli olduğu kanısıydı. Bilimcilere kalsa, onlar bedenin Augustinci hakikatlerini ararken, yalan söylemekle hakikati söylemek arasındaki ayrımı bütünüyle kaldırmaya gayret edebilirlerdi.

İkinci olarak, doktor hastasıyla aynı oyunu oynamaya başladı, yani hipnoz sanatı yoluyla hastasını kandırmaya başladı. Hipnozun iki yüzü vardır: Bir yandan, hipnozla bedeni kontrol altına almak

---

4. Bkz. Carl Gustav Jung ve Frederick Peterson, "Psychophysical Investigations with the Galvonometer and Pneumograph in Normal and Insane Individuals" (1907), Jung, *Collected Works*, c. 2, *Experimental Researches*, çev. Leopold Stein ve Diana Riviere (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1973), s. 492-553; Paul Ekman, *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage* (New York: Norton, 1985); Anthony Gale, der., *The Polygraph Test: Lies, Truth, and Science* (Londra: Sage, 1988); D. T Lykken, *A Tremor in the Blood: Uses and Abuses of the Lie Detector* (New York ve Londra: McGraw-Hill, 1981).

5. Frye Standardı'nın 1993 yılında ABD Yüksek Mahkemesi'nin *Daubert vs. Merrill Dow* davasına ilişkin aldığı kararlar (bilimselliğe önemli yeni bir öğe, yani ilkenin ya da keşfin gözlemci raporuna tabi olması) sonucu terk edilme ihtimali için, bkz. Sheila Jasanoff, "A Higher Law: The U.S. Supreme Court and the Reliability of Science", the Cambridge Group for the History of Psychiatry, Psychoanalysis, and Allied Sciences Seminar, 15 Mayıs 1996'da sunulan tez.

6. *Frye v. US*, 293 *F* 1013 (D.C.Cir. 1923), Steven Emanuel, *Evidence*, Renée Samuelson'ın katkılarıyla yapılan 2. Basım, (Larchmont, N.Y: Emanuel Law Outlines, 1991), s. 414. Diğer bilimsel kanıtların Frye Standardı'na bypass edildiğini ve, özellikle yakın geçmişte, örneğin, nötron aktivesi analizi gibi, "genel kabul edilebilirliğine" ilişkin kanıtlara bakmaksızın mahkemeler tarafından kabul edildiğini hatırlayalım.

ve acılarla semptomları unutturmak yoluyla hastanın zihninde tam bir hâkimiyet kurmak amaçlanmıştır. Hipnoz yoluyla roller değişmiştir, öyle ki artık doktoru aldatan hasta değil, hastayı aldatan doktordur. Ancak hipnoza, Charcot'un eserinde olduğu gibi, tiyatrodaki prova ve sahneleme tekniklerini kullanarak bilimin yeniden üretilebilirlik gereksinimlerini karşılayan, histerik semptomların kopyalanması ve yeniden üretimi için güvenli bir psikolojik teknik olarak da başvurulmaktadır; bu, insan özneleri yalan söylemeyen doğayı esas alan psikolojik modelin hâkimiyeti altına sokmanın başarılı olmakla birlikte alışılmadık bir modelidir. Ancak tiyatro modeli ile laboratuvar modeli sanıldığı kadar farklı şeyler olmayabilir; Bruno Latour'un işaret ettiği gibi, "Şarbona karşı aşılanmayan koyunların Pouilly le Fort'ta ölmelerinin ya da Voyager II'nin Satürn'ün etrafındaki halkaları önceden belirlenen saatte geçmesinin mucizevi olduğunu düşünüyorsanız, Hamlet'in oyunun son sahnesinde ölmesinin de mucizevi olduğunu düşünmek zorunda kalacaksınız."[7]

Buna karşılık, psikanaliz yalanın bilimi olmayı hedeflediği kadar, araştırma "nesnesinin" bilimsel araştırmacıyı bilerek aldatma ihtimalini hakikat iddiaları açısından bozguncu bulmayan *tek* bilimdir.[8] Aldatılmaya karşı takıntılı tıbbi yaklaşımı bir kenara

7. Bruno Latour, *Les Microbes, Guerre et Paix, suivi de Irréductions* (Paris: Anne-Marie Métailié, 1984), s. 253; benim çevirim.

8. "Davranış bilimleri" olarak bilinegelen şeyin deneylerinin ideal (ve aynı zamanda dışlanmış) öznesini nasıl kurduğu bu makalenin alanına girmiyor. Bu kuşkusuz büyük önem taşır. Örneğin, Würzburg School'un meşhur deneylerinde, profesör Külpe'nin kendisi deneylerde incelenen kişidir (bu Francis Galton'un 1870 sonlarında serbest çağrışımı "keşfi" gibi "içe bakış" deneyleri için de doğrudur). 1930'lu yıllarda, Würzburg okulunun verdiği isimle, "gözlemci" deneyin neye ilişkin olduğunu bilmemesi, bu yüzden deneye ikinci kere katılamaması, deneyi yapanlar tarafından işlenen saha hakkında çok az şey bilmesi ya da hiçbir şey bilmemesi gereken "denek" haline gelmiştir. Bkz. Kurt Danziger, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), ve Würzburg okulu için, Martin Kusch, "Recluse, Interlocutor, Interrogator: Natural and Social Order in Turn-of-the-Century Psychological Research Schools," *Isis* 86 (1995): 419-439, ve Adrian C. Brock, "Imageless Thought or Stimulus Error? The Social Construction of Psychological Expertise", William. R. Woodward ve Robert S. Cohen, der., *World Views and Scientific Discipline Formation* (Dordrecht: Kluwer, 1991), s. 97-106.

bırakmak, analistin asıl ilgisini hakikatten yöntemsel sapmalara –fantezilere ve rüya metinlerine– en çok benzeyen hastanın söylediklerine vermesini sağlar. Analistin yalanları hoş karşılamasını sağlayan bu kendine güven, hem doğal hem de sosyal bilimsel söylemlerde son derece nadir olmasına rağmen, psikanalizin "gerçekçiliğinin" ya da umursamazlığının bir ifadesi olarak düşünülebilir: Psikanaliz, öznenin insan olma özelliğiyle, kaçınılmaz olarak yalan söyleyeceği beklentisi üzerine kurulmuştur. Dilin doğruyu söyleme özellikleri idealleştirmeler –tıpkı düşünmeksizin bize bu kaygan ve kudretli aracı verdiğini varsaydığımız anne ve babalarımızı idealleştirmelerimizde olduğu gibi, önemli, asal idealleştirmeler– olarak paranteze alınmıştır.

Beşeri bilimlerin öbür alanlarında acil bir sorun olarak kendini gösteren aldatma sorununu etkisiz hale getirmek için, psikanalist her şeyden önce hastasını ne yalan ne de doğru söylemek için asgari nedenleri olacağı bir konuma yerleştirir. Analist mesleki açıdan yalanla hakikat arasındaki farka karşı ilgisizdir. Bu tutum psikanaliz içinde gerçekliğin hayli özgün yeriyle el ele gider. Psikanalistin gerçeklik karşısındaki bu ilgisizliği oldum olası skandal olarak görülmekle birlikte, 1980'lerde kendini çok daha şiddetle hissettirmiştir.[9] Gelgelelim, bu özel pratik, gerçeklik karşısında gözlerini kapatan tuzu kuru bir burjuva mesleği ya da tarihin uzun dalgalarına karşı saflarını sıklaştıran aile merkezli bir idealizmin tuhaflığı olmaktan çok, psikanalitik pratiğin temel kuralları içine gömülüdür. Ana kural şöyledir: "Ne kadar anlamsız, kırıcı, ya da yersiz olursa olsun, aklına geleni söyle." Bu kural, örtük olarak bir önermenin ya da ağızdan çıkan sözün anlamlı, gerçekliğin sadık temsilcisi, öteki ya da amaç yönelimli (yönelinen bu öteki ya da amaç ne olursa olsun) ya da "ciddi" olup olmadığına karar vermemizi sağlayan tüm normal kriterleri dışarda bırakır.

Örtük olarak, temel kural, "hakikate" karar vermenin tüm kriterlerini dışlar. Lacan'ın ifade ettiği gibi, "Analiz esnasında konuşma ilişkisinin bütün ipleri koparılır, ötekine karşı nezaket, saygı

9. Jeffrey. M. Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (Londra: Faber and Faber, 1984); bkz. ayrıca Ann Scott, *Real Events Revisited: Fantasy, Memory, and Psychoanalysis* (Londra: Virago, 1996).

ve görev duyguları bir kenara bırakılır... Öznenin söylemini özgür kıldığımız anda, tüm çabalarımız ve direktiflerimiz onun kendini konuşmanın tüm olası sahici işlevlerinden sıyırmasını sağlamaya yönelik olmalıdır."[10] Hastalardan bu kurala uyması istendiği, yani konuşmasını anlamlı kılacak, gerçeğe uygunluğunu sağlayacak, ötekinin gönlünü hoş tutacak, vb. tüm kriterlerinden vazgeçmesi istendiği halde, hiçbir hasta bunu başaramaz. Tek tek hastalar her zaman kendilerinden istenen, kendilerinin de kabul ettikleri retorik tarzlarına geri dönerler: Analisti haklı olduklarına ikna etmeye gayret eder, (ister hükümetin kötülüğü isterse çocukluk yıllarının mutluluğu konusu olsun) analisti en azından bir şeye inandırmaya çalışır, onu kurmacayı gerçeklikten, şakayı ciddi olandan, düşleri karabasanlardan ayırmaya zorlar. Ancak temel kuralın örtük şartı ve analistin sonuçta hastanın söyledikleri karşısında takındığı tavır, tüm bu retorik manevraların ve çeşitli söz edimlerinin hastanın ayrıca içinde olduğu öbür söylemlerden, temel kuralla özünde uyum içindeki söylemden ayrılması gerektiği yönündedir. Başka bir ifadeyle, hasta analistinin yetersizliğinden şikâyet ederken, o söz edimini bir şikâyet olarak kabul eder; hasta analistin tekniğine ya da kocasının zevklerine hayranlığını beyan ederken, o bunu bir kompliman olarak alır. Analitik tekniğin her zaman, analiz etmesi için, bu özelliği, bu edimsözsel* gücü *ayrı tutması* gerekir. Böylelikle, örneğin Freud, hasta bir rüyanın içeriği hakkında kuşkularını dile getirdiğinde –"Onun kim olduğundan emin değilim, belki *au pair*'di [hizmetçi kız –çev.]"– bu kuşkunun olsa olsa *au pair*'e ilişkin rüya içeriğinin bir parçası olarak alındığını ifade etmiştir.[11]

Analistin bu yorumlayıcı tutumunun radikalliği onun, bütün-

10. Jacques Lacan, *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique. 1953-54,* der. Jacques-Alain Miller, notlarla birlikte çev. John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 174-175.

* Edimsöz: *illocution:* "Konuşucuyla dinleyici arasındaki ilişkiyi etkileyen bir olgu niteliğine bürünen söz. Buyrum tümceleri, edimsöz örneklerindendir." B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.* ABC Yay., İstanbul, 1998.

11. *ID, SE* V, 515-516: "Hafızamızın doğruluğuna ilişkin genel bir garanti yoktur, yine de onun verilerine nesnel olarak doğrulanmış olan şeylerden daha çok inanmaya can atarız... bir rüyanın analizinde bütün kesinlik hesaplarının bir kenara bırakılmasında ve rüyada şu ya da bu tür bir şeyin olabileceğine ilişkin en küçük bir ihtimale dahi mutlak bir kesinlik gözüyle bakılması gerektiğinde ısrar ederim."

selliği son tahlilde önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığının mantıksal analizi için mihenk taşı olan inkâr karşısındaki tavrında tüm çıplaklığıyla gözler önüne serilir: "'Rüyadaki bu kişinin kim olabileceğini soruyorsun. Annem değildi.' Biz bunu, 'demek ki, annesiydi' diye yorumlarız. Bu yorumumuzda, inkârı dikkate almama ve çağrışımdan tek başına ilgilendiğimiz konuyu seçip ayırma [*den reinen Inhalt des Einfalls*] özgürlüğümüzü kullanırız."[12] Öfke, aşk ve nefret kadar horlama ve kendini beğenmişlik de dahil olmak üzere duygular için de durum benzerdir: "Duyguların ortaya serilmesi ve zihinsel içerik, biz alışkanlık gereği öyle kabul etsek bile, çözülemez bir organik birlik oluşturmaz; ancak bu iki ayrı kendilik belki de sadece kaynaştırılmış, dolayısıyla analiz yoluyla birbirinden ayrılabilir olabilir."[13] Böylelikle, bir şeyin "gerçekten olup olmadığı" sorununda analistin sergilediği ilgisizlik tamamıyla, ne kadar samimi, acil, önemli ya da doğru olurlarsa olsunlar, sözlerdeki belli retorik göstergeleri, edimsözsel gücün izlerini bir kenara koyma yönündeki yorumlama tekniğinin bir sonucudur.

Bu demek değildir ki, analist gerçekliği *göz ardı edip*, sırf fantezilerle ilgilenir; aksine, analist ikisi arasında ayrım yapmaksızın hem gerçeklikle hem de fanteziyle ilgilidir. Freud'un bu epistemolojik dönüm noktasına işaret ettiği mektubunda belirttiği gibi, "bilinçdışında gerçekliğe ilişkin bir emare yoktur, öyle ki burada hakikatle kurmacayı anlamlı bir biçimde ayırmak imkânsızdır."[14] "Hakikatle kurmacayı ayırmanın imkânsızlığı": İşte psikanalizin insanlara ilişkin kabul ettirdiği bu "olgu"dur. Freud'un projesini diğerlerinden ayıran şey, demek ki, onun bu "olgu"yu kabul etmesi *ve* ellerini çaresizlikle iki yana açıp teslim olmamasıydı (aslında yeltenmiş görünmekle birlikte yeltendiği bu değildi).[15]

12. Freud, "Negation", *SE* XIX, 235; *Stud* III, 373.
13. *ID*, *SE* V, 461-462; gözden geçirilmiş çeviri.
14. *FF*, 21 Eylül 1897, s. 264. Bu Freud'un 1897 sonbaharında ayartma teorisini terk etmesinin üçüncü nedenidir.
15. "Eğer bunalmış, şaşırmış ve bitkin olsaydım, bu gibi kuşkular elbette zayıflık işaretleri olarak yorumlanacaktı. Tersi bir durumda olduğumdan, onları dürüst ve titiz entelektüel çalışmanın sonucu olarak kabul etmeli ve bu kadar derinlere indikten sonra böylesi bir eleştiriyi kaldırabildiğim için kendimle gurur duymalıyım. Bu kuşku sırf daha ileri bir görüşü temsil ediyor olabilir mi?" *FF*, 21

Freud, kişi yalnızca hastanın ağzından çıkanlarla ilgilendiği müddetçe, sözcükleri hakikat ya da kurmaca olarak ayırmak için bir kriterin mevcut olduğu fikrini ıskartaya çıkarır.

1880'lerde, hâlâ ağırlıklı olarak hipnoz uyguladığı bir dönemde, Freud, hipnoz edilmiş hastayla ilişkilerini, etkililikleri bakımından, seçme özgürlüğüne bağlı olarak değerlendiriyordu; ikisinin de, kendi ifadesiyle, "sıkı bir birlik" oluşturmalarına imkân veren bu özgürlüktü.[16] Freud açısından, süreçteki en ufak bir tersliğin ondan beklediği, kaçınılmaz olarak onun da yerine getirdiği, samimi teminatlar ve sıradan aldatmalara başvurmak zorunda kalmayı iki kere utanç verici kılan etken, tedavinin temelinde yatan seçim özgürlüğüne (ve bu özgürlükle birlikte gelen Aydınlanmanın örtük adalet ve eşitlik ilkelerine) ilişkin bu bilinçlilikti. "Hekim durmaksızın telkinleri için yeni bir başlangıç noktası, gücü için yeni bir kanıt ve hipnoz sürecinde yeni bir değişiklik aramak durumundadır. Bu, belki de, başarıdan içten içe kuşku duyan hekim açısından da büyük ve sonuçta tüketici bir gerilim anlamına gelir."[17] Gerçekten de, Freud zaman zaman özellikle hekimin otoritesinin hileyle karışık olması ve operasyonun bütün başarısının aldatmaya dayanması yüzünden hipnozun hiçbir zaman tamamen tatmin edici olamayacağına değinir:

> Yirminci elektrik seansı ya da eşit sayıda maden suyu şişesi ardından hâlâ bir iyileşme görülmediğinde hiçbir hastadan sabırlı olması beklenemez elbette; ancak hipnoz tedavisinde, telkinlerin bilerek boyanmış pembesiyle umut vaat etmeyen sonuçlar arasındaki karşıtlığın bir sonucu olarak, hem hekim hem de hasta çok daha erken pes ederler. Bu noktada bile, akıllı hastalar, birtakım telkinlerde bulunmakla hekimin adeta bir rol oynadığını ve rahatsızlıklarını ne kadar enerjik olarak tartışırsa hastalar için o kadar iyi olacağını düşündüğünü anlar anlamaz hekimin işini kolaylaştırabilirler.[18]

Eylül 1897, s. 265. Freud'un kendi "kuşkularına" dair benimsediği analitik tavra dikkat ediniz.

16. Freud, "Hypnotism," *SE* 1, 110. Strachey, önemli bir dipnot ekleyerek, okurun dikkatini psikanalizin dayandığı "egoyla uzlaşma"ya çekmiştir.

17. Freud, "Hypnotism", *SE* 1, 113.

18. Agy. Psikanalitik muayenede "rol almanın" aktarımla ilişkisi konusunda, bu tespitleri Freud'un Dora vakasının sonundaki yorumlarıyla karşılaştırmak ufuk açıcı olabilir.

Böylelikle, uygulamalarında (yeniden hatırlamacı yerine) telkinci hipnotizme bağlı kaldığı zamanlarda bile Freud'un tutumu ikilidir: Hipnozun zorunlu kıldığı aldatmaya, hem doktorun hem de hastanın özgür olarak birlikte tasarladıkları bir aldatmaya ilişkin bezginlikten gelen bir güvensizlik; ve onlara verilmiş rollerin oynanmasının, bunların rol olarak tanınması ve hakikatin dayatmacı ve yıpratıcı standartlarına tabi olmaması halinde başarı getirebileceğine duyulan inanç.

Telkinci hipnotizmada önemli bir unsur olan rollerin oynanması, belki de, Freud'u, meslektaşlarının sürekli yaptığı gibi, histerik yalana gereğinden fazla vurgu yapmaktan sakınmaya teşvik etmiştir. 1896 tarihli, "Aetiology of Hysteria" ("Histerinin Nedenbilimi") adlı yazısında, Freud kendini histeriklerle meslektaşları arasında bir arabulucu konumuna yerleştirmektedir.[19] Freud, hiç kuşkusuz, karşılaştığı vakalar hakkındaki teşhislerini kabul etmediği gibi, meslektaşlarıyla arasına bir mesafe de koyuyordu. Freud hiçbir zaman histeriklerin yalan söylediğini düşünmedi. Hastalarının anlattığı hikâyelerin gerçek olaylar olmayabileceğini kabul ettiği dönem olan 1897 tarihinde bile, yazılarında histerik hastalarının kendisine yalan söylemiş olduklarına ilişkin bir ima görülmez. Belki de, bu yokluk Charcot'un Freud'a bıraktığı mirasın ta kendisiydi: Bu miras, histeriği bilim söylemine özümlemenin sonucu, histeriği bir yalancı olarak betimlemenin imkânsızlığıdır; çünkü yalan söyleyen gerçek anlamda bilimsel bir nesnenin olabileceği akla hayale sığmaz. Küçük bir ihtimalle bu tutumun bir devamı olarak Freud, Kasım 1910'da Viyana Psikanaliz Cemiyeti'nde Adler'in histerik yalan üzerine bir makalesine müdahalede bulunmuştur: "Histeriğin yalanı akla eski Girit paradoksunu getirir; eğer bir histerik kadın yalan söylediğini iddia ediyorsa, yalan olan tam da bu iddianın kendisi olabilir."[20] Bu önemli metin Freud'un ilk planda görünenden daha fazla bir filozof olduğunu düşünmemizi sağlayan bir başka parçadır.

---

19. Jean-Luc Donnet, "Le devenir d'une scène de séduction", *Études Freudiennes*, no. 27 (Mart 1986): 49.

20. Freud, Herman Nunberg ve Ernst Federn, der., *Minutes of the Vienna Psychoanalytical Society, C. III: 1910-1911* (New York: International Universities Press, 1974), 19 Ekim 1910, s. 23.

Yalan, aldatma ve hakikat arasındaki bu diyalektik, histerik rahatsızlıkta kötücül bir biçimde, hipnotizmada daha iyicil bir biçimde olmak üzere, ancak ikisi de hastalığın nihai hakikati konusundaki bir araştırmaya zemin oluşturacak biçimde, hastayla doktor arasında olan biten bir şeydir. Gelgelelim, bizatihi bu hipnotizma pratiği hakikat kadar kurmacanın da tedavi edebileceğini gösterir. Ve nedensel hafıza ya da zihinsel olay araştırması Freud'u rüyalar dünyasına yöneltti, ve Freud burada, Descartes'tan beri sanıldığı gibi, rüyaların gerçekliğin zıddı olmadığını aksine, Russell'ın "Şimdiki Fransa Kralı keldir" sürreal önermesinde olduğu gibi, rüyaların gerçekle gerçek olmayan ayrımını aştığını keşfetti. Böylelikle, Freud hakikatle kurmacanın ayrımını görmezden gelmiş ve psişik gerçeklik adını verdiği yeni bir gerçeklik yaratmıştır; bu gerçekliğin işleyiş ilkesi (ister gerçekliğin isterse başka bir şeyin) kurmacalaştırmadır. Wittgensteinci tarzıyla Freud'un[21] varsayımına göre, rüyasını anlatan bir kişinin aldattığını ya da doğruyu söylemediğini düşünmek anlamsızdır. Rüyalar kişinin yalan söyleyebileceği ve aldatabileceği son mekândır; ve bu yüzden bir kişinin rüyalarında ortaya çıkan yalanlar ve aldatmalar rüyayı gören hakkındaki bulgular açısından özellikle değerlidir.

Geriye dönüp baktığımızda, görüyoruz ki, hem hipnoz pratiği hem de onun psikanaliz içindeki gelişimi hastanın tıbbi aldatmalarının yararlılığı sorunuyla baş etme gayretleriydi; birisi böyle bir aldatmanın tüm yararlılığını tıpta geçerli tek akçeye, tedaviye tahvil etmiş, diğeri ise sorunu tümüyle etkisiz hale getirmiş, yani bir tür tamamen yeni bir söz teknolojisi gerektiren bomba imha çalışması yapmıştır. Yirminci yüzyıl sona ererken doğal olarak daha çok organ nakli, antibiyotikler ve kemik nakli gibi sırrına eremediğimiz teknolojileri akla getiren güç ve kontrol söylemi, ilk kez hipnotik doktorun ağzından çıkan sözcüklerde duyulmuştur. Hep unuturuz, halbuki hipnozun imkân verdiği tedavilere ilişkin bu şevk tıbbi nihilizm ve tedaviye ilişkin kuşkuculuğun hâkim olduğu bir tıbbi düzende patlak vermiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonunda tıbbi minimalizme sıkı sıkıya bağlı tipik bir doktor, bugün var olandan çok başka bir tıbbi gelecek öngörüyordu.

21. Bkz. Norman Malcolm, *Dreaming* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1959).

> Bir gün gelecek, bilimsel bir tedavide ilaçlara ve kimyasal maddelere yer kalmayacaktır... Materia medica'nın (tıbbi malzemenin) bedensel hastalıkları tedavi konusundaki başlıca etkisi ya da ilişkisi, öbür failler hastalığı sistemden dışlamak için çalışırken, ilaçların zihnin rahatlaması için malzeme sağlamasına dayanır, ve bu ilaçlara zaman zaman güven duyulmasını sağlamıştır.... Pratikte, geçici olarak kullanılması gereken şey yalnızca çeşitli renk ve tatlarda sütlü şeker tabletleridir; onu morfin, kodein, kokain, aconite ve bir yumuşatıcı tamamlar.[22]

O nedenle, Freud'un doktorun hipnozdan alabileceği kuvveti en güçlü biçimde ifade eden sözlerini aktarmamız yerinde olacak:

> Hipnoz, hekime bir rahibin ya da büyücünün muhtemelen hiçbir zaman elde edemediği bir otorite bahşeder; çünkü hipnoz hastanın tüm ilgisini hekimin kişiliğine yoğunlaştırır; hipnoz, gördüğümüz gibi, zihnin beden üzerindeki etkisine son derece keyfi bir biçimde müdahale eden hastanın zihninin otokratik gücünü –böyle bir güç normalde yalnızca en güçlü duyguların bir sonucu olarak gözlenebilir– etkisiz kılar.[23]

Gayet açık ki, Freud'a göre, hipnotizma doktorun, böylesi bir mucize yanında yoksul kalan bir ifadeyle, placebo etkisi dediğimiz, zihnin beden üzerindeki etkisini dizginlemesine imkân verecektir. Freud'un kırk iki yıl sonra, ironik bir biçimde, "Uyguladığımız tedavilerin Lourdes'inkilerle boy ölçüşebileceğini düşünmüyorum. Bilinçdışının varoluşu yerine Kutsal Bakire'nin mucizelerine inanan insanların sayısı çok daha fazladır,"[24] demek zorunda kalmasından da belli olduğu gibi, psikanaliz hiçbir zaman bu iddialarının içini dolduramayacaktı. Bir açıdan, hipnozun yerini psikanalizin alması otoriter, denetim düşkünü Baconcı bilim anlayışından liberal-demokratik Aydınlanmacı bilim anlayışına ge-

22. Elmer Lee, "How Far Does a Scientific Therapy Depend upon the Materia Medica in the Cure of Disease?" *Journal of the American Medical Association* 31 (8 Ekim 1898): 827, alıntı Charles Rosenberg, "The Therapeutic Revolution: Medicine, Meaning, and Social Change in Nineteenth-century America" Morris J. Vogel ve Charles E. Rosenherg, der., *The Therapeutic Revolution: Essays in the Social History of American Medicine* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), s. 3-25; bu alıntı için, bkz., s. 19.

23. Freud, "Psychical Treatment" (1890), *SE* VII, 298.

24. Freud, "Explanations, Applications, and Orientations," *New Introductory Lectures, SE* XXII, 152.

çişti; aynı geçişi, 1895'te Freud'un katettiği yolu 1882'de aksi yönde kateden, Ibsen'in Dr. Stockmann'ında da görürüz. Gelgelelim, Freud doğrudan telkini (placebo etkisini) terk edebilecekken, Dr. Stockmann, ister açık isterse örtük olsun, tıbbın genelde zihnin beden üzerinde güç uygulaması olduğu görüşünü asla terk etmemiştir. 1910'lu ve 1920'li yıllarda, örnek ruh doktoru Georg Groddeck'in eserlerine gösterdiği büyük ilgi buna yeterli bir kanıt oluşturur.

Son on beş yılda baştan çıkarma teorisi üzerine yürütülen tarihsel tartışmalar, Freud'un hastasının geçmişine ilişkin "veri" toplama uğraşının doğrudan ampirik bir uğraş olmadığı gerçeğini karanlıkta bırakmıştır. Kuşkusuz Freud nevrotik eğilimin orijinine ilişkin tek bir nedensel unsur bulma peşindeydi ve bunu çocukluktaki baştan çıkartmalar ve tacizlerde bulduğunu düşünüyordu. Ancak hastasından malzeme toplaması tamamen onun tedavi tekniğine bağlıydı. 1894-1897 döneminde, travmanın tarihsel statüsü asıl olarak Freud'un pratiğinde, hastalarının anlatılarına karşı tutumu açısından doğrudan sonuçları olan, ikiz temel direkleri direnme ve aktarımın gelişmesiyle zayıflamıştı. Direnme beraberinde analiz işinin hastayla doktorun gerçeklik ya da ortak başlangıç noktası üzerine fikir birliğine vardığı bir atmosferde meydana gelmediği anlayışını getirmiştir.

Böylelikle, 1895 başlarında, aktarımın öneminin kabul edilmesiyle, şimdiye kıyasla geçmişin önemi sorunu gündeme gelmiştir. Freud aktarımın –hastanın geçmiş yerine o geçmiş hakkındaki duygu ve düşüncelerinin– kesin ve düzenli olarak tarihsel gerçeklik arayışı sürecine müdahil olduğunu bulmuştur.

> Her şeyden önce, bütün sürecin bir yasayı izlediğini görene kadar psikolojik işlerimdeki bu artıştan son derece şikâyetçi idim; ve o zaman yine farkına vardım ki, bu tür bir aktarım, yapmak zorunda olduğum şeye büyük bir katkıda bulunmamıştı. Hasta açısından yapılması gereken değişmedi: Hasta bir ân için bile böyle bir arzuya kapılabilir olmasının doğurduğu sıkıntı duygusuyla baş etmek zorundaydı; ve öyle görülüyordu ki, hasta bu fiziksel reddi ister tarihsel ândaki isterse benimle ilişkiye girdiği şimdiki ândaki uğraşının konusu yapsın, tedavinin başarısı açısından bir fark yoktu.[25]

25. Freud, "Studies on Hysteria", *SE* II, 304.

Tedavi sürecinin bu anlatımı baştan çıkarma teorisinin, bırakın gözden düşmeyi *ortaya atılmasından* daha önceki bir tarihe rastlar. Freud serbest çağrışım ilkesini pekâlâ, hiçbir şey gerçekten unutulamayacağı için, önünde sonunda hastasının rahatsızlığının tarihsel kökenlerine yaklaştıracağına inanarak benimsemiş olabilir; ancak o tarihte aktarımın keşfine ve dolayısıyla keşfinin tarihsel temelinin zayıflamasına neden olan bu özgür çağrışım ilkesiydi. Freud, ikisi de 1895'te ayrıntılı biçimde tartışılmış olan direnme ve aktarım kavramlarıyla, analiz sürecinin yol alıp almadığının ölçüsünü hastanın derinlerde yatan anılarının tarihsel kazısından uzağa, analistin yapması gereken iş yönünde kaydırmıştır. Direniş, analistin göstermesi gereken psişik çabayla ölçülmüştür.[26] Ve Freud'un yapmak zorundu olduğu işin miktarı, ister anılar isterse aktarılmış arzular ve korkular üzerinde çalışıyor olsun, tamı tamına aynıydı. Hasta ve analist ister anılar isterse halihazırdaki dürtüler üzerinde dursun, başarıya ulaşılmıştı.

Böylelikle, Freud "bilinçdışında gerçeklik emareleri yoktur" diye düşünürken, yalnızca teorik düzeyde aktarımın yorumlanması pratiğinin zaten gerek duyduğu şeyi kabul ediyordu: Analist ile hasta arasındaki konuşmaya içkin gerçeklik emareleri yoktur. Çalışma şimdi "içinde" olduğu kadar kolay bir biçimde geçmiş "üzerinde" de yapılır –geçmişin belirlenmemişliğinin aksine, şimdide gerçek sayılan şey, aktarım kavramı tarafından garantiye alınmıştır. Demek ki, Freud bir kere kendi pratiğini teorisi için temel olarak aldığında, teorisini pratiğiyle aynı çizgiye taşıdığında, *zorunlu olarak* bilinçdışında gerçeklik emarelerinin olmadığını keşfedecekti. Eğer Freud'un önermesi yerine Lacan'ın "ötekinin söylemi" olarak bilinçdışı tanımını koyacak olursak, bu kolaylıkla görülebilir. "Ötekinin söyleminde gerçeklik belirtileri yoktur."[27] Ötekinin konuşmasında söylenenin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu doğrudan açığa çıkaran göstergeler yoktur.

---

26. John Forrester, "The Balance of Power between Freud and His Early Women Patients", André Haynal ve Ernst Falzeder, der., *100 Years of Psychoanalysis: Contributions to the History of Psychoanalysis, Cahiers Psychiatriques Genevois, Special Issue* (Cenevre: Institutions Universitaires de Psychiatrie de Genève, Psychiatriques, 1994), s. 41-54.

27. Strachey tarafından "gerçeklik belirtileri" olarak çevrilen sözcük *Realitätszeichen*'dir, yani gerçekliğin göstergeleri ya da belirteçleri.

Psikanalitik olarak "gerçek" olan, psikanalizin kurduğu gerçekliğe özgü olan şey aktarımdır; ve herkes bilir ki, bu psikanalitik durumun bir kurgusu, yapıntısıdır.[28] Örneğin, anne babasına, üç yaşındayken babasına *gerçekten* öyle mi davrandığını soran hasta sayesinde aktarımın doğruluğunu kanıtlamak, her şeyden önce fenomeni –büyüklerine değil de bir psikanaliste hitap etme fikrinde somutlanan, bilgi, geçmiş ya da sevgi için duyulan susuzluğu, isteği– ortaya çıkaran koşulları geçersiz kılacaktır.

Bu yüzden, analizde gerçekliğe her çağrı ilk olarak doğrudan gerçekliğin önünü kesen bir çağrı olarak görülür. Ampirist bir bilim felsefesinin dayandığı gerçekle karşılaşmanın yıkımını psikanalitik hasta ancak (tanım gereği, karşılaşmanın amaçları açısından o anlamda gerçek olmayan) analistinin gerçeğiyle karşılaşmasında yaşar.[29] Onu gerçek olarak görmek, tıpkı Proust'un Marcel'i ya da Swann'ı gibi, gizliden gizliye araştırarak, çıkarsamalar yaparak, keşfederek bir bilgi dünyası kuran kıskanç bir sevgiliden, kendini sevdiğinin gerçekliği karşısına koyarak (kıskanç bilginin dile getirdiği sorunu asla çözemeyecek bir karşılaşma), o bilgisini test etmesini istemeye benzer.[30]

Freud'un vazgeçtiği şey telkinin getirdiği aldatmaydı. Erken dönem eserlerinde hastalık hastasını ahlâki olarak mahkûm etmekten sakınan Freud, serbest çağrışımda ve analistin inanmak ya da inanmamaktan sakınmasında, pratiğini yalan ve aldatma sorunundan yalıtmanın yolunu bulmuştu. Freud'u izleyen psikanalistler, asıl olarak, sorunu göz ardı etmekten de mutluydular; yalanlardan değil, fanteziden dem vurdular ve böylelikle hakikat

28. Bunun analitik durumun bir yapıntısı olduğunu söylemek birinin onu söz konusu durum dışında gözleyebileceği ihtimalini açıktan dışlamak anlamına gelmez; ancak nasıl laboratuvar dışında elektron "gözleminin", elektrik ızgarasının, teleskopun ve bilgisayarın pek önemi yoksa, bu gözlemler de çok bir şey ifade etmez.

29. Psikanalistlerin meslektaşlarına analistin gerçekliğini –özel olarak, hastaya, analiz olaylarına vb. kişisel yanıtını– tanıma çağrısı, bana göre, bu ilkel veriyi kökten değiştirmez. Analist özel hayatını, aklından geçenleri –teknik nedenlerle, yani sırf (ve her şeyden önce) konuşmanın sağlığı açısından– büyük oranda *gizlemeye* mecburdur.

30. Bu benzetmeyi Malcolm Bowie'nin bilimci olarak kıskanç âşık üzerine yürüttüğü şahane tartışmasından esinlenerek yaptım. Malcolm Bowie, *Freud, Proust, and Lacan: Theory as Fiction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), özellikle, s. 55.

(ve yalan) boyutuna ne kadar ilgisiz olduklarını gösterdiler. Bu temel kuralın sonucu, *tüm* söylem kiplikleri –ister bilimsel hakikat rejimi, ister yasal hakikat rejimi, isterse diğer bir "öteki" hakikat kipine, hatta bizatihi psikanalitik tebliğin ürettiği hakikatlere erişmek için inançsızlığın askıya alındığı dramatik rejim olsun– analizin ekmeğine yağ sürmüştür.[31]

Demek ki, psikanalizin, hem etik hem de epistemolojik açıdan ayırt edici özelliği, insan ilişkilerinde yalanın ve aldatmanın herhangi bir ahlâki mahkûmiyetinden *mutlak anlamda* kaçınması, bu ayrıma tamamen ilgisiz kaldığını ilan eden analitik ilişkiden yola çıkmasıydı. Freud'un bilerek ve isteyerek hem kendisinin hem de başkalarının ahlâki doğrularına kulak asmayışı beraberinde psikanalizin her zaman, suçlama söylemini keşif söylemine tabi kılmasını getirmiştir. Lionel Trilling'in kesin bir dille ifade ettiği gibi, "Ama Freud onları suçlamadı, onlara yalan söylediklerini söylemedi; o bilinçli olarak onların inandıkları fantezilerine inançsızlığını askıya aldı ve kendi kendine bu fantezilerde gerçekte nelerin olduğunu bulmayı öğrendi. Bu olguyu bilimsel yaratıcılığın ve yöntemin bir zaferi olarak mı, yoksa tedaviyi ve keşfi amaç edinme itkileri suçlama dürtülerinden daha güçlü olan sabırlı ve hatta huysuz bir adamın ahlâki zaferi olarak mı adlandırmak gerektiğine karar vermek zor."[32]

---

31. Bkz. benim analizin her söylemi sorguladığına ilişkin "Contracting the Disease of Love" ve yine benim yasal ve psikanalitik söylemin özgün karışıma giremezliğine ilişkin "Rape, Seduction, and Psychoanalysis"; bu iki makale için, bkz., Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis.* Leslie Farber, "Lying on the Couch," *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 13, no. 2 (1974): 125-135, özgür çağrışımın dayandığı dramatik bilinçdışı ifşaatlarının bir yalan biçimi olduğunu, psikanalize özgü ve psikanaliz tarafından cesaretlendirilen bir yalan biçimi olduğunu iddia eder. Psikanalizin hakikatle olan paradoksal ilişkisine dair Lacan'da da bulunan, onun bu formülasyonu örnek bir formülasyondur: "Tüm psikanaliz işi bir kişinin hakikati söyleme yetkinliğine dayanır. Ne var ki, hakikatin gizini çözmek ve kutsamak bir yana, hakikat arayışını kolaylaştırmak (hakikati söyleme acizliğini altetmek) için geleneksel olarak kullanılan araç gereç ve stratejiler bir kere bulunduğunda, hepsi hastanın süsleme, dramatize etme –yani yalan söyleme– kapasitesini kışkırtır." (s. 131). Bu önemli tespit hakikat arayışı sürecinin başlangıcı ya da sonunda, kurgunun hakikatten ayrılabilmesinin hiçbir garantisinin olmadığının kabulü demektir. Sonuçta bu, aynı nedenlerle, psikanalizin somutladığı tek bir epistemolojiyi benimsemek demektir.

32. Trilling, *Freud and the Crisis of Our Culture* (Boston: Beacon Press, 1955), s. 20.

Aslında, analitik ilişki, yalanın mahkûm edilebileceği mühtemel bütün durumları ortadan kaldırmak üzere titizlikle kurulmuştur. Temel kurala riayet etmek hem gerekli hem de imkânsızdır. Mübadele edilen para yalan söyleyemez: Para asla yalan söylemez. Eşit oranda önemli olan şey, kişinin öyle yapmayı "vaat", "taahhüt" ettiği halde seansta içini dökmemesi bir suçlama ve kınama konusu değildir, çünkü her durumda analiste para ödenmektedir. Analist, divanın kendi tarafından, güven ve inanç boyutunu, vaatler ve yalanlar boyutunu açık etmeye yanaşmaz. Psikanalitik sözleşme hiçbir vaatte, ne tedavi, anlayış ne de sevgi vaadinde bulunmaz. Michael Balint 1960'larda şunları yazıyordu:

> Kabuğuna çekilmiş hasta, analistinden daha çoğunu bilmesini, daha güçlü olmasını bekler; hiç olmazsa, analistten, açıktan ya da davranışıyla, hastasına bu gerilemeden kurtulmasında ya da içinde bulunduğu durumu görmesinde yardımcı olacağını vaat etmesi beklenir. Böylesi herhangi bir vaat, hatta bu yönde en ufak bir ima analitik çalışma açısından çok büyük güçlükler, neredeyse aşılamaz engeller yaratacaktır.[33]

Daha önceki yazdıklarından ve ayrıca bu yazısından da görüldüğü gibi, Balint'in ilaç sıfatıyla doktor teorisyeni, uzun dönemli güven ve samimiyet gerektiren bir ilişki olarak doktor-hasta ilişkisinin bir teorisyeni olduğunu düşünürsek, onun placebo etkisini güçlendirmeyi amaçlayan tıbbi ilişkiyle, sürdüğü müddetçe bütün vaatlerin askıya alındığında (*aufgehoben*) ancak umut vaat edebilen psikanalitik ilişki arasında çizdiği bu son derece keskin ayrıma gereken önemi vermeliyiz. Böylelikle analist bütün placebo etkisi –telkin– boyutunu başından atmaya yeltenir. Bunu yapmanın tekniği basittir: Analist hastanın söylediğine inanmaz –ne de inanmamazlık eder. (Analistin konuşur ya da dinlerken zihinsel durumunu anlatmanın bir yolu olarak) "dikkatin tarafsızca askıya alınması" ne biridir ne de öbürü. Demek ki, analist ta baştan hastanın hakikat işlevlerine ve sözleşmelerine bulaşmaktan azat edilmiştir.

Analistin vaatlerden ve güvenden, dolayısıyla hakikat ile ya-

33. Michael Balint, *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression* (Londra: Tavistock, 1968), s. 167.

lanlar, gerçeklik iddiasındaki fantezi arasında ayrım yapma yükümlülüğünden azat edilmesi, analiz söyleminin tekdüze sürüp gittiği anlamına gelmez. Tam tersine. Analist bunu yapmasa da, hasta hâlâ hakikatten ve yalanlardan, gerçeklikten ve fanteziden söz eder. Özelde, hasta suçluluk, kendini ayıplama ya da utançla karşıladığı, gözüne yalan, aldatma ve ihanet olarak görünen bir tarihi ifşa edebilir. Eğer hasta analistine kendisinin "acımasız bir hain" olduğunu söylerse, analist daha fazlasını bilmek isteyecektir. Ancak analistin düşüneceği son şey telefona sarılıp polis çağırmak olacaktır. Kimse de bunu beklemez.

* * *

> Musa, Tanrı'nın On Emri'nin arasında "Yalan söylemeyeceksin!"i saymamıştır. Bu tesadüf değildir! Çünkü "Yalan söyleme!" diyen kişi önce "Cevap ver!" demek zorundadır ve Tanrı kimseye başkalarından bir cevap isteme hakkı vermemiştir. "Yalan söyleme!", "Doğruyu söyle!", eşitimiz gördüğümüz müddetçe, başka bir kişiye asla söylememeniz gereken sözcüklerdir. Belki buna bir tek Tanrı'nın hakkı vardır, ancak O buna kalkışmaz çünkü O her şeyi bilir ve yanıtlara ihtiyacı yoktur.
>
> Milan Kundera, *Ölümsüzlük*

Freud yalanı, dil sürçmesi ya da rüyalar gibi, gündelik bir olgu olarak almıştır. Dinleyiciler üzerinde irade dışı bir etkisi de olan şakalar gibi yalanlar da analiz edilebilir. Freud'un yalanı ele alışında en güçlü temalardan biri, çocukların yalanlarına karşı takınılan kırıcı, suçlayıcı tavrın reddidir. Uygar cinsel ahlâk üzerine kaleme aldığı makalesinde yaptığı gibi, Freud meseleyi önce çocukların yalanlarını anlamsız görüp ardından, bir çifte standarda göre, ortaya çıkmakta olan kötü bir karakterin işaretleri olarak cezalandıran yetişkinlerin tavırları ile birlikte ele alıyordu. Beş yaşındaki küçük Hans'la ilgili olarak Freud şu gözlemde bulunmuştur: "Hans'ın bu fantezisine [kız kardeşinin, doğumundan önceki yaz onlarla birlikte olduğu] ilişkin küstahlığı ve bu fanteziyle bağlantılı olarak anlattığı sayısız ipe sapa gelmez yalanları,

anlamsız olmanın ötesine geçmiyordu. Bütün bunları söylemekteki amacı kendisini bir leylek masalı ile uyuttuğu için diş bilediği babasından intikam almaktı. Söylemek istediği sanki şuydu: 'Eğer benim bu kadar aptal olduğumu düşünüyor ve Hanna'yı bir leyleğin getirdiğine inanmamı bekliyorsanız, o zaman ben de sizden benim kendi keşfim olan hakikati kabul etmenizi beklerim.' "[34]

Freud, dolayısıyla, küçük Hans'ı öylesine anlatmıştır ki, tıpkı Nietzsche'nin, zekâsını varoluş mücadelesinde kullanan zayıf bireye atfettiği, olduğundan başka görünme tekniklerini –Jonathan Swift'e yaraşır ironi ve hiciv tekniklerini– keşfetmiştir. Freud hakikat karşısında yalanın tarafını tutmamıştır, ancak kesinlikle her yerde kendisine boyun eğilmesinden çok ihlal edilmesiyle şeref duyulan bir sosyal ideale tektip uyumu onaylayan iki yüzlü ahlâkçılık olarak gördüğü anlayışla birlikte olmamıştır. Freud, her seferinde, çocuklar kadar yetişkinleri de tarafsız olarak eleştirmekten geri kalmamıştır: "Bugünlerde moda olan, çocukların iddialarının her zaman keyfi ve güvenilmez olduğu görüşlerine katılmıyorum. Zihinsel hayatta keyfi bir şey yoktur. Nasıl yetişkinlerin iddialarının güvenilmezliği önyargılarının her şeyin önüne geçmesi yüzündense, çocukların iddialarının güvenilmezliği de hayal güçlerinin her şeyin önüne geçmesi yüzündendir. Dahası, çocuklar bir neden olmaksızın yalan söylemezler ve genelde onların hakikat aşkı büyüklerinkinden daha güçlüdür."[35]

1913 başlarında kaleme aldığı, "Çocukların Söylediği İki Yalan" başlıklı makalesinde Freud, çocukların yalanlarının genellikle yetişkinlerin yalanlarına bir yanıt, bir tür *tu quoque* [tü kaka] olduğunu özellikle vurgulamıştır. Ancak, ardından, "yeterli olgunluğa ermiş çocukların söylediği bir kısım yalanların özel bir önemi vardır ve bu çocuklardan sorumlu olanların öfkelenmek yerine durup düşünmesi gerekir. Bu yalanlar aşırı sevgi etkisiyle söylenir ve çocukla sevdiği kişi arasında bir yanlış anlamaya meydan verdiklerinde ciddi sonuçlar doğurur."[36] Freud bu tezini, iki yetişkin kadın hastası üzerinde uyguladığı analizden çıkardığı, iki kısa vaka hikâyesiyle örneklendirir. Önce ikinci vakayı ele alalım.

34. Freud, "Analysis of a Phobia in a Five Year Old Boy" (1909), *SE* X, 129.
35. Agy., s. 102-103.
36. Freud, "Two Lies Told by Children", *SE* XII, 305.

Bu hastanın çocukluğunda söylediği yalan, "akşam yemeğinde *glace* (dondurma)" yediğini anlatarak böbürlenen bir okul arkadaşına, *glace*'in ne anlama geldiğini bile bilmediği halde, "biz her gün *glace* yiyoruz" diye hava atmasından ibarettir. İkinci yalan ise bir gün sınıfta kendilerinden çıplak elle çizmeleri istendiği halde tam bir daire çizmek için bir pergel kullanmasıyla ilgilidir. Hasta, kâğıdın üzerinde pergelin izlerini keşfeden ve ardından kendisinin söylediği yalan ve yaptığını umursamazca inkâr edişi hakkında babasına şikâyet eden öğretmenine doğru söylememişti. Freud'a göre, yalanların ikisi de, gerçekte başarılarının o kadar fazla olmadığını anlayacak yaşta olmasına rağmen, kafasında idealleştirdiği babasına duyduğu güçlü bağlılıktan kaynaklanıyordu. Hasta, babasını küçük düşürmemek için her fırsatta abartmıştı. "Daha sonraları, *glace*'in ne anlama geldiğini öğrendiğinde, bu anısına ilişkin duyduğu utanç, kolay yoldan, buzlu ya da kaymakla ilgili şeylere (Glas) karşı patalojik bir korku duymasına neden olmuştur."[37] Babası çıplak elle daireler çizme maharetine sahipti, bu yüzden ikinci yalan, kendisinin değil, babasının neler yapabileceğini –kendisi yerine babası olsaydı neler olabileceğini– göstermenin bir yoluydu. "Babasına karşı aşırı tutkusunun beraberinde getirdiği suçluluk duygusu, aldatma çabasıyla bağlantısı içinde ifade buluyordu; kabul etmesi imkânsızdı çünkü bu kaçınılmaz olarak gizli ensest sevgisinin bir kabulü anlamına gelecekti."[38] Böylelikle, bu yalan bastırılmış sevgisinin hizmetinde bir semptomdu.

Birinci hastanın çocukluk yalanları da bir babaya duyulan karşılıksız bir aşkın hikâyesini gözler önüne seriyordu. Ancak bu yalanların analizi daha karmaşık ve Freud'un tekniği açısından daha açıklayıcıydı.[39] Analiz esnasında ortaya çıkan çocukluk yalanı da öbür vakadakinden daha önemliydi: Bu kadın söz konusu olayları bastırmaktan kurtulur kurtulmaz, ya da daha sakınımlı bir ifadeyle,

37. Agy., p 308.
38. Agy., s. 308-309.
39. Bu hastanın kimliği şimdi artık bilinmektedir; bu kadın hasta Jung ve Pfister'le yazışmalarda çok tartışılmakla kalmamış, Freud'un o dönemde kaleme aldığı çok sayıdaki önemli makalesinin konusu olmuştur. Bkz. Ernst Falzeder, "My Grand-Patient, My Chief Tormentor: A Hitherto Unnoticed Case of Freud's and the Consequences," *Psychoanalytic Quarterly* 63 (1994): 297-331.

bu olayları Freud'a aktarır aktarmaz, bunların "hayatında dönüm noktası" olduklarını kabul etmişti.[40]

Olayların analizi hasta ile analist arasındaki ilişkiden duyulan rahatsızlıkla başladı. Kadın Viyana'da oturmuyordu ve bu yüzden analiz süresince kocasından ayrıydı. Kocasının ona yolladığı paralar bazen gelmiyor ve kadın parasız kalıyordu. Freud'un yazdıklarına göre, bu durumu anladığında, "Bu bir kere daha olursa ona gerekli olan küçük miktarı ödünç vereceğime dair söz verdim. O da alacağına dair söz verdi; ancak bir sonraki parasal karmaşada sözünü tutmadı, onun yerine mücevherlerini rehin verdi. Buna gerekçe olarak da benden para alamayacağını söyledi."[41] Tedavi sürecindeki bir başka önemli nokta, Freud'a getirmek üzere taze çiçeklerin koparılmasıydı ve Freud bir daha kendisine çiçek getirmemesini istemek zorunda kalmıştı. Bu istek hastayı ağır bir depresyona sokmuştu. Analizine ilişkin tüm keşifler bu depresyonu açıklama gayretlerinden çıkmıştı.

Hasta yedi yaşındayken bazı yumurtaları boyamak istemiş ve boya almak için babasından para talep etmiş, ancak babası para vermeyi reddetmiş. Bunun üzerine kız babasının cebinden biraz bozukluk çalmış ama durum ortaya çıkmış. Otoriter babanın verdiği emirle, kız annesi tarafından cezalandırılmış. Bu ceza onda onarılmaz yaralar açmış ve kız ele avuca sığmaz, kendine güven duyan bir çocukken, utangaç ve sıkılgan bir çocuk olup çıkmış. Bu ceza niçin böyle bir sonuç doğurmuştu?

Kıza göre, babasının ona para vermesi ve ardından onun boyalı yumurtaları babasına vermesi sevgisinin kabulü anlamına geliyordu. Babasının reddettiği ve bu yüzden onu cezalandırdığı bu para ve armağan alışverişi daha erken dönemdeki bir olaydan esinlenmişti: Daha üç yaşındayken, mürebbiyesi ile birlikte düzenli olarak doktoruna gidiyor, burada mürebbiyesi doktorla sevişirken ona oynaması için para veriliyordu (ve onun sessizliği satın alınıyordu). Kız bir keresinde evde göstere göstere para ile oynamış ve bu annesinin dikkatini çekmiş ve paranın nerden geldiğini araştırmış. Paranın kaynağını öğrenen anne hemen mürebbiyeyi işten kovmuş. Bu olayın anısı dört yıl sonra, babasının ona Pas-

40. Freud, "Two Lies Told by Children", *SE* XII, 305.
41. Agy., s. 306.

kalya yumurtalarında kullanacağı boyaları alması için para vermeyi reddettiği zaman yeniden canlanmış ve nedensel bir etki yaratmıştır. O ân, yeniden gözünde canlanan mürebbiyesinin doktorla ilişkisinin anılarının etkisiyle, "para almak", "fiziksel teslimiyet ve erotik ilişkiyle" eşanlamlı hale geliyordu; böylelikle babasının ona para vermeyi reddetmesi onun erotik doyumunu reddetmesi anlamına gelmişti. "Böylelikle babasının verdiği ceza ona kızın sunduğu sevginin bir reddi –bir aşağılama– demekti ve bu onun iç dünyasını altüst etmişti."[42] Freud, borç vermek istediği parayı hastanın ondan istemeyi reddetmesinin (olumsuz biçimiyle) bir tekrarı olan, hastanın çiçeklerini reddettiğinde, tıpkı babası gibi aşkını reddetmiş oluyordu; depresyonunun nedeni de buydu.

Freud'un bu vakadaki tekniği açıkça, ikisi de neyin hastayla analist arasındaki uygun simgesel alışveriş olarak sayılacağına ilişkin hastanın kavrayışına yaptığı müdahaleyle ortaya çıkan, analitik ilişkideki iki önemli sıkıntının analizine dayanıyordu. Hasta açısından, ondan para kabul etmek akıl almaz bir şeydi; bu, Freud'un yorumuna göre, aşkla parayı eşit görmesinden doğan bir tepkiydi. "Evlenmek üzere söz kesildiğinde ve annesi mobilyalarını ve gelinliğini satın alma işini üstlendiğinde, hasta nedenini kendisinin bile anlayamadığı bir öfkeye kapılmıştı. Öyle bir duyguya kapılmıştı ki, nihayetinde para onundu ve başka hiç kimse o parayla bir şeyler satın almamalıydı. Genç bir eş olarak, kişisel ihtiyaçlarına yapacağı herhangi bir harcama için kocasından para istemeye utanıyordu ve 'kendisinin' parası ve 'kocasının' parası ayrımı yaparak bir münasebetsizlik yapmış oluyordu."[43] Freud'un gerektiğinde kendisinden ödünç para isteyebileceğine dair hastadan söz alması gibi centilmence davranışı –klasik analistin bir biçimde yakışıksız bulacağı davranışı– ve çiçekleri reddedişi aşk, para ve aldatmaya ilişkin fikirler sisteminin bütünüyle altüst olmasına neden olmuştu. Bu rahatsızlığın deşilmesi, söylenen yalanın aşkının bir ifadesi olduğunu ve babasının bu yalan yüzünden verdiği cezanın bu aşkın bir reddi olarak yorumlandığını, bunun da aşk ve evlilik anlayışı da dahil, kişiliğinde derin izler bıraktığını açığa çıkardı.

Çocukça yalanlara ilişkin bu hikâyelerin ikisi de çok önemli so-

42. Agy., s. 307.
43. Agy., s. 306.

nuçlar doğurmuştur, çünkü uğruna yalan söylenen kişi, çocuğu cezalandırmıştır. Yalan, çocuğun gelişmesinde bir dönüm noktası ya da suçluluğun ve kendini ayıplamanın silinemez bir kaynağı haline gelmiştir. Ancak yalanın ciddiyeti, babanın doğru sözlülük idealine cezalandırmaya varan bir bağlılık duymasından gelir. Başka bir ifadeyle, çocuk anne-babadan birinin süperegosu hesabına bir travma yaşar; sevilen anne ya da baba çekirdeğinde bir yalan bulunan, o süperegonun bir simgesi olarak jelatin içinde muhafaza edilen, bir karakter özelliği ya da nevrotik bir semptomla birlikte içselleştirilir. Yaş ilerledikçe, özne bu süperegoyu hâlâ inkar eder –hâlâ bu cezalandırmaya varan doğru sözlülük idealini reddeder. Yalanı cezalandıran kendi süperegosuna sahip olmak yerine, şimdi artık bir yetişkin olmuş çocuk kendini asal yalandan türeyen öbür çarpıtmalarda ifadesini bulan bir semptoma sahipti. Ancak yalan, söylemek gerekir ki, anne-babanın ahlâkçı tutumu yüzünden patojeniktir. Çocuk böylelikle anne-babanın ahlâk kurallarından hasta düşer.

Freud'un demek istediği şudur: Yalanı ciddiye alın –ancak günaha ya da antisosyal bir tavıra yatkınlığın emareleri olması yüzünden değil. "Çocukça haylazlıkları kötü bir kişilik gelişiminin bir belirtisi olarak yorumlamak ciddi bir hata olacaktır."[44] Yalanlar güçlü yönelimlerin ve tutkuların bir göstergesidir. Ve, aynı şekilde önemli olmak üzere, yalanlar ikiyüzlülüğe batmış, yaptırımlar ve bağnazlıkla korunan uygarlık ahlâkıyla bireylerin hem şefkatli hem de tahakkümcü olan güçlü özlemleri arasındaki çatışmanın bir göstergesidir.

Birinci Dünya Savaşı süresince, Freud'un eleştirisinde ağırlık noktası uygarlığın yalanlarına kaydı. Freud'a göre, uygarlıkların getirdiği yasakların birincil amacı Nietzsche'nin, Freud'un ifadesiyle, "her şeyden önce hemcinsleriyle rekabetlerinde yalan ve aldatma pratiğinin kazandıracağı muazzam avantajları kullanmaktan men edilmiş" bireye layık gördüğü kurnazca niyetini gizleme olmuştur. "Uygar devletler bu ahlâki ilkeleri varoluşlarının temeli olarak görmüştür. Bu devletler söz konusu ilkelerin çiğnenmesine karşı ciddi önlemler almışlar ve sıklıkla onların eleştirel bir zekâ ışığında

44. Agy., s. 309; *Stud* V, 234.

irdelenmesinin bile yersiz olduğunu ilan etmiştir."[45] Ancak Freud için artık birey karşısında bu talebin ne kadar ikiyüzlü olduğu gayet açıktı: "Savaşa tutuşan bir devlet, birey yaptığında şerefsizlik olacak her türden hileye ve şiddet eylemine başvurur. Düşman karşısında, eski savaşlardakini aşan bir oranda, yalnızca bilinen savaş hileleri (*ruses de guerre*) değil, yalan ve aldatmalar da kullanılır."[46] Ve 1920'li yıllarda, Freud'un birey hakkındaki düşüncesi de, tıpkı uygarlık hakkındaki düşüncesi gibi, karamsar bir havaya büründü. "Cinayet ya da enseste burun kıvırıp geçecek ancak fesattan, saldırgan dürtülerinden ya da cinsel aşırılıklarından geri durmayacak ve cezalandırılmadan kalabildikleri müddetçe başka insanları yalanlar, hileler ve iftiralarla incitmekte tereddüt etmeyecek sayısız uygar insan vardır; ve bu, kuşkusuz, uygar çağlar boyunca hep böyle olmuştur."[47] Öyle ki, sanki ahlâkçı bir eleştiri hiç yapılmamıştır. Eski dostların Musa ile özdeşleşmesi yeni yasakların gündeme getirilmesi noktasına vardırılmamıştı. Tam tersine.

* * *

> Hiç ilk defa âşık olduğun zamanki kadar çok doğru söylediğin oldu mu? Hiç dünyayı böylesine berrak gördün mü? Aşk hakikati görmemizi sağlar, doğru söylemeyi görevimiz kılar. Yatakta yatmak/yalan söylemek: Bu ifadedeki tersliğe bakın. *Yatakta yatarak/yalan söyleyerek,* doğruyu söyleriz: Bu sanki felsefeye giriş kitabından alınma, kendi içinde paradoksal bir tümce gibidir. Ancak dahası da var: Bu ahlâki görevin bir tanımıdır.
>
> Julian Barnes, *On Buçuk Bölümde Dünya Tarihi*

Bu tür yalan söyleyen rüyaların, "hizmete amade" rüyaların varlığından bahsetmenin kendilerine analist diyen bazı okurlarda çaresizlikten gelen pozitif bir öfke fırtınasına neden olacağını tahayyül edebiliyorum. "Ne yani!", diyeceklerdir, "bilinçdışı, zihinsel hayatımızın gerçek merkezi, ilahi olana zavallı bilincimizden çok daha yakın parçamız; o da mı yalan söylüyor!" Buna verilebilecek yanıt, bu

45. "Thoughts for the Time on War and Death", *SE* XIV, 276.
46. Agy., s. 279.
47. Freud, *The Future of an Illusion*, *SE* XXI, 12.

yalan söyleyen rüyaları kabul etmenin hiç de öyle ortalığı velveleye veren bir yenilik olmadığıdır.

Freud, "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman"

Psikanalizin sunduğu yöntem eğer yalan ve aldatma tehdidinden yakayı sıyırmak için biçilmiş kaftansa, o halde neden bazı psikanalistler hastanın onlara yalan söyleyebileceği ihtimalinden şeytan görmüş gibi kaçıyorlar?

Yalanın psikanalizin bir sorunu olarak ısrarla göz ardı edilmesi hastalık hastalığına, hatta hastaların günahlarına karşı duyarlı on dokuzuncu yüzyıl doktorlarının abartılı örneklerini ifade etmek için *pseudologia fantastica* gibi bir isim taktıkları psikiyatrik kategoriye karşı en ufak bir ilgi gösterilmemesinden de bellidir. Hem antik hem de modern psikanalitik külliyatın konuya ilişkin sunabildikleri, birkaç dağınık makaleyi geçmez.[48] Ne var ki, bu makalelerin belli bazıları konuyu kuşatan bazı ilginç kavramsal gerilimleri açığa çıkarmıştır; bu makaleler çocukluğa ilişkin sahnelerdeki gerçeklik sorununun analiste yalan söyleyen hasta ihtimaliyle yakından bağlı olduğunu ve ne zaman biri ortaya çıksa öbürünün de beraberinde geldiğini göstermiştir.

Psikanalizin *haylaz çocuğu* lakabını bilerek kabul eden Sándor Ferenczi, Freud'un en önde gelen Macar çömezi ve yakın arkadaşıydı; o da aynı şekilde psikanalitik tekniğin denek taşı olarak görülebilir. Teknik üzerine yaptığı deneylerinde herhangi bir başka analistten daha yaratıcı ve girişimci olan Ferenczi, medyumlar ve düşünce aktarımı üzerine yaptığı deneylerden, savunma stratejilerini ve direnmeyi oluşturan davranış kalıplarını bastırarak analitik süreci hızlandırmaya kalkıştığı 1919-1924 arasında uyguladığı aktif tekniğe kadar, birçok yeniliğe imza atmıştır. Teknik

48. Helene Deutsch, "On the Pathological Lie (pseudologia fantastica)" (1922), *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 10 (1982): 369-386; Friedrich-Wilhelm Eickhoff, "Wersuch über die Lüge aus psychoanalytischer Sicht," *Jahrbuch der Psychoanalyse* 23 (1988): 82-101; Otto Fenichel, "The Economics of Pseudologia Fantastica," *Collected Papers, Second Series* (New York: Norton, 1954), s. 129-140; Robert Langs, "Truth Therapy, Lie Therapy," *International Journal of Psychoanalysis and Psychotherapy* 8 (1980-1981): 3-34; Edna O' Shaugnessy, "Can a Liar Be Psychoanalysed?" *International Journal of Psycho-Analysis* 71 (1990): 187-195.

üzerine yaptığı deneylerin son dönemi, onu Freud'un 1897 yılında terk ettiği baştan çıkarma teorisinin bir versiyonuna dönülmesini savunmaya itmiştir. Ferenczi vardığı sonucu şöyle ifade eder: "Fanteziye bir patojenik unsur olarak hak ettiği önemi vererek, sonunda kendimi patojenik travmayı daha yakından ele almak zorunda hissettim. Ortaya çıktı ki, bu... gerçekten uygunsuz, akılsız, keyfi, baştan savma ya da fiilen kötü muamelenin sonucuyla kıyaslandığında.... nadir olarak çocuklardaki yapısal bir aşırı duyarlılığın sonucudur."[49]

Freud tarafından ihmal edilen, [rahatsızlığın] yapının mı yoksa travmanın mı, (içsel yapılanmanın türettiği) fantezinin mi yoksa (çocuklukta dışsal olay olarak fiilen olan şey anlamında) gerçekliğin mi sonucu olduğu teması kaçınılmaz olarak beraberinde yalan ve doğru söylemenin yeniden önem kazanmasını getirdi. Ancak Ferenczi'nin formülasyonu garip bir gerilimi barındırıyordu. Ferenczi şöyle sürdürür: "Histerik fanteziler, bize anne-babanın ve öbür yetişkinlerin aslında çocuklarla ilişkilerindeki tutkulu erotizmlerinde canavarca aşırılıklara gittiğini ancak, öte yandan, masum çocuk bu yarı bilinçdışı oyuna büyüklerinin yanında katıldığında, bu büyüklerin akıllarına ilk gelen şeyin (sic) çocuk için anlaşılmaz olan ve bir şokun yıkıcı etkisini yaratan şiddetli ceza ve tehdit olduğunu anlattığında, yalan söylemezler."[50] Yalan söylemeyen *fantezilerdir.* Ferenczi bebek cinselliğini ve fantezinin etiolojik önemini göz ardı etmez. Ferenczi için sorun fantezi mi *yoksa* gerçeklik mi sorunu değildir, Freud için bu hiç sorun olmamıştır. Ancak Ferenczi hem hastanın söylediği hakikat hem de analistin hastaya davranışı, yani analistin hastayı dinlerken takındığı temel tavrı bakımından yalan sorununu yeniden alevlendirdi.

Ferenczi'nin son dönemi, 1927 yılında yayımlanan "Analizin Sonu Sorunu" adlı bir makalesiyle ilan edildi. Makale "bir zamanlar büyük ilgisini çekmiş olan" bir vaka özeti ile başlıyordu. "Belli nevrotik sorunlar yanında, asıl olarak kişiliğindeki belli a-

49. Sándor Ferenczi, "The Principle of Relaxation and Neocatharsis" (1929), Ferenczi, *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-analysis,* der. Michael Balint, çev. Eric Mosbacher vd. (Londra: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1955), s. 108-125; bu alıntı için, bkz., s. 120-121.
50. Agy., s. 121.

normallikler ve gariplikler yüzünden analize gelmiş olan bir hastayla ilgilendiğim sırada, terapiye başlamamızın üzerinden sekiz aydan uzun bir süre geçtikten sonra, tesadüfen birden parasal nitelikteki önemli bir durumla ilgili olarak bu zaman zarfında hastanın beni aldatmış olduğunu keşfettim. Önce bu beni inanılmaz bir şaşkınlığa sürükledi."[51] Freud'un, analistine durmadan çiçek getiren kadın hasta vakasındaki gibi, bu vaka da bir aktarım biçimine bürünmeye başlar; bu defa konu, psikanalizin amaçları açısından yalan söylemediği varsayılan, güven ve sadakat aracı para sorunudur. Bundan sonra, Ferenczi'nin hastayı analizi bu sistemik yalanı açıklamaya yönelir.

Analizin başlarında, hasta bir seansa gelmemiştir. Ertesi gün, Ferenczi ona niçin gelmediğini sorar. Hasta, şaşırmak yerine, ısrarla geldiğini söyler. Ferenczi muayenehaneye gelmediğini savunur. Bunun üzerine hasta, geldiğini söyler. Sonuçta, Ferenczi onu kendisinin haklı olduğuna ve hastanın gerçekte bir önceki seansa gelmediğine ikna eder. Bu kadar da değil; hasta bir önceki gün yaptığı hiçbir şeyi hatırlamamaktadır. Hastanın bir önceki gün başka ne yapmış ya da yapmamış olduğunu, kısmen diğer günleri sorgulayarak yeniden kurgulama sürecinde, bütün o "hafızadan silinen" eylemler ortaya çıkar.

Parasal konudaki yalan ortaya çıkar çıkmaz, Ferenczi bu ikisi arasında ilişki kurdu. "Onun bilinçli yalanları hakkında inkâr edilemez kanıtları elde ettiğimde, ikna oldum ki, bölünmüş kişilik, ki onun vakasında durum buydu, yalnızca söylediği yalanın nevrotik bir işareti, karakter bozukluğunun bir tür dolaylı itirafıydı."[52] Ancak bu vaka Ferenczi'yi şunları düşünmeye kışkırttı: "Bütün bir tekniğimizin üzerine kurulduğu temel kural, hastanın tüm fikirleri ve çağrışımlarıyla tam ve doğru bir iletişim kurmayı gerektirir. Şayet hastanın patolojik durumu tek başına yalandan ibaretse, ne yapacağız? Böylesi vakalarla başa çıkmak için analizin uygunsuz olduğunu mu ilan edeceğiz? Bilimsel tekniğimiz adına ben böyle bir zavallılığı kabul etmek niyetinde değilim."[53] Ve Ferenczi psi-

51. Ferenczi, "The Problem of the Termination of the Analysis," Ferenczi, *Final Contributions*, s. 77-86; bu pasaj için, bkz., s. 77.
52. Agy., s. 78.
53. Agy., s. 77.

kanalitik anlayışın yeni bir portresini çizmek için aldatılma şokundan faydalandı. "Daha önceki bir makalemde, bebeklik çağındaki tüm histerik semptomların bilinçli kurgusal yapılar olarak üretilmiş olduklarını savundum. Yine, hatırladığım kadarıyla, Freud zaman zaman bize eğer hasta birden tüm hastalığı süresince gerçekte numara yaptığını ifade ederse, bunun hastalığın teşhisinde faydalı bir işaret, tedaviye yaklaşmanın bir işareti olduğunu anlatırdı."[54]

Freud'un kaydettiği, biri diğerinin ters yüz edilmiş hali olan, teşhise yardımcı iki farklı belirti vardı ve bunlar analiz sürecinde ortaya çıkan bilinçdışı ve bilinç ilişkilerindeki değişimleri gösteriyordu. Bir hasta birden hastaymış gibi yaptığına karar verdiğinde Ferenczi'nin işaret ettiği olgu, geçmiş niyetlerin, semptomların anlamının (ortaya çıktığından beri) ilk kez ele gelmesiydi ve, hasta şimdi onları kontrol etme niyetinde olduğunu hissettiği, onlarla ya da onlarsız yaşama kararını verebildiği oranda, geçmişte de durumun hep böyle olduğuna karar vermiş oluyordu. O halde, hasta geçmişte, iradi anlamda, hastaymış gibi yapmış olsa gerekti. Söz konusu olan "Ben hep hastaydım (hiç hasta olmadım)" önermesidir, ki buradaki parantez, yaratılan bilincin işareti olarak eklenmiştir.

Tedaviye yaklaşmanın ya da bastırmaya son vermenin bir işareti olan öbür tümce şudur: "Onu (hiç) düşünmedim ki..." Freud'un, alıntı yapmakta olduğum, "İnkâr" adlı kısa makalesi şu tespitle sona ermektedir: "Analiz sürerken bilinçdışında hiçbir zaman bir 'hayır' ile karşılaşmadık ve ego adına bilinçdışının bu kabulü olumsuz bir formülle ifade edilmiştir. Bilinçdışını açığa çıkarmakta başarılı olduğumuzun en güçlü kanıtı hastanın buna '... düşünmedim' ya da 'bunu hiç böyle düşünmedim' şeklindeki tepkileridir."[55] Freud'un inkârın söylenenlerle ilişkisine gösterdiği ilgi, gerçekliğe denk düşen bir önermeyi beyan etmesi anlamında, hastanın doğru söylemesini imkânsız kılar. Yapabileceği en iyi şey gerçekliği, onu inkâr ederek onayladığını ilan etmesidir. " 'Rüyadaki şahsın kim olabileceğini soruyorsun. Annem değildi.' Biz bunu şöyle anlıyoruz: 'Demek annesiydi.' "

54. Agy., s. 78.
55. Freud, "Negation", *SE* XIX, 239.

Görünüşte felsefeye giriş kitabından alınmış bu paradoksal tümceler gerçeklikte psikanalitik anlayışın temelini oluşturur. "Hayır"ı "evet" olarak yorumlamak gerekir, bunun nedeni özellikle bazı şeyleri onaylamanın imkânsız hale gelmiş olmasıdır. Bugünden bakıldığında nevroz, aşk gibi, daima olduğundan başka görünmek sevdasıdır. Eğer bu doğruysa, hastayı hakikatleri yalanlardan ayıran merceklerin altına yatırmanın anlamı yoktur. Bir pratik olarak psikanaliz, hakikatin parlak ışığının söndüğü yerde başlar; bir kere gözler karanlığa alıştığında, karanlığı görünür kılmak artık mümkündür.

Laurence Horn'un olağanüstü eseri *A Natural History of Negation* [İnkârın Doğal Tarihi], Freud'un buradaki konumunun, Aristoteles'in (yer yer), Platon'un, Bacon'ın, Kant'ın, Hegel'in, Russell'ın (yer yer) ve daha başkalarının paylaştığı, inkârın asimetrik yorumu adını verdiği şeyin tipik özelliklerini taşıdığını ortaya çıkarır. Bu konum inkârın, onaylamanın asal önermesel biçimi karşısında tali olduğunu düşünür. Horn'a göre, bu asimetrik görüş semantik olarak akla yatkın değildir. Ne var ki, Horn aktüel söylemde Wittgenstein'ın sezgisinin haklı çıktığını kabul eder: "Bana öyle geliyor ki, sanki bir önermenin inkârı tam da inkârın gerçekleşebilmesi için, belli bir anlamda doğruluyormuş gibidir."[56] Semantik yorumlama, Horn'un onayladığı konum olan, izlenimin çürütülmesi, Wittgenstein'da parantez içinde verilmiştir: "(Olumsuz önermenin iddiası, önermenin iddiasını değil, olumsuzlanmış önermeyi içerir.)" Yorum yine de hilelidir: Bir iddia nasıl bir iddia olmayanı içerir: İddia edilen önermeler içindeki önermelerin ne zaman iddia edilmemiş olduklarını nasıl bileceğiz? Meşru olarak önermenin bahsi ile kullanılması arasında, "anneden" bahis ile onun "kullanılması" arasında bir ayrım yapabilir miyiz? Bariz olarak Yalancı Paradoksu'nun paradoksal alanındayız. Mantıkçılara yakışır bir tavırla, Horn şu sonuca varır: "Annem değildi dediğinde gerçekte 'annemdi' demek isteyen Freud'un rüyacısı gibi, güçlü asimetrik tez harfiyen yanlış ancak psikolojik olarak doğrudur."[57]

Şimdi Ferenczi'nin yalan söyleyen hastasına, ve onun analistini

56. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, no. 447, s. 131 e.
57. Laurence R. Horn, *A Natural History of Negation* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1989), s. 203.

sevkettiği psikanaliz içinde yalanın yeri üzerine derin düşüncelere dönelim:

> Ahlâk ve gerçeklik ışığında yalan dediğimiz şeye, bir çocuk vakasında ve patolojiye göre fantezi deriz... Vardığımız sonuca göre, kendine özgü bir gerçekliği olduğunu (Freud buna psişik gerçeklik der) söyleyebileceğimiz fantezinin açığa çıkarılması tedavi için yeterliydi ve analizin başarısı açısından fantezi içeriğinin ne kadarının gerçekliğe, yani fiziksel gerçekliğe ya da böyle bir gerçekliğin anılarına denk düştüğü ikincil bir meseleydi. Benim deneyimim bana başka bir şey daha öğretti. Şuna kanaat getirdim ki, hiçbir histeri vakası, gerçeklikle fantezinin katı bir ayrımı anlamında, bir yeniden yapılanma hayata geçirilmedikçe, iyileşmiş sayılamaz....Bunu genelleştirip diyebiliriz ki, bir nevrotik, bilinçdışı fantezinin, yani bilinçdışı yalanın hazzından vazgeçmemişse tedavi edilmiş sayılamaz.[58]

Ferenczi'nin önermesine göre, nesnesi maddi gerçeklik değil psişik gerçeklik olan psikanalizin özelliğini oluşturan yalanla fantezinin iç içe geçmesi her bir analizin sonunda ayrıştırılmak zorundadır. Neyin fantezi (yalan) ve neyin gerçeklik (hakikat) olduğu açığa çıkarılmalıdır. Bu iddiasını desteklemek için, Ferenczi kapsamlı bir analizden geçenlerin paylaştığı bir özelliğe işaret eder: "Fantezi dünyası ile gerçeklik dünyası arasına kesin bir çizgi çekmek"; bu onlara "neredeyse sınırsız bir iç özgürlük vermekle kalmaz, aynı zamanda eyleme geçmede ve kararlar vermede daha güvenli bir kavrayış da sağlar."[59]

Analizin etkisine ilişkin bu yeni ölçü yeni bir araç gerektirir: Analistin dürüstlüğü. Hasta dur durak bilmeksizin, analistin bir çarpıtmasını ya da yanlışını bulmak için acımasızca yoklamalar yaparak, analistin kendisine karşı sadakatini ve iyi niyetini sınar.[60] Bir kere analistin yalan söylemediğine inandığında, kendisi de yalansız yapma ihtimalini denemeye başlayabilir. Analistin dürüstlüğüyle uğraşma ve daha önce psikanalizin fanteziden bahsettiği yerde yalan dilini yeniden gündeme getirme, Ferenczi'nin son teorisinde geliştirilmiştir; burada çocukluk yalanın ötesindedir ve çocukların ihtiyaç duyduğu şefkat ve dürüstlük yetişkinlerin i-

58. Ferenczi, "Termination", s. 79.
59. Agy., s. 81.

lişkilerinde erotikleşmiş ve aldatmaya yönelik eylemleriyle onlardan esirgenmiştir. Ferenczi'ye göre, analist Freud'un öne sürdüğü hüsrana uğrama [*frustration*] ilkesi ile bu hüsranı tamamlayacağını düşündüğü müsamaha [*indulgence*] ilkesi arasındaki ince yolda yürür. Ferenczi müsamaha ile Freud'un, her yerde onun eşit oranda alışkanlık edindiği sertliğine paralel olarak bulunan özgürlük ve hoşgörü ilkelerini kastediyordu: "Bu ilkelerin ikisi de [hüsrana uğrama ve müsamaha] serbest çağrışım yöntemine içkin değil midir? Bir yandan, hasta nahoş hakikatleri itirafa zorlanır ancak, öte yandan, hastaya hayatın başka hiçbir alanında olmadığı kadar konuşma ve duygularını ifade özgürlüğü verilir."[61] Ferenczi, "nevrotiklere analitik olarak, yani tam bir samimiyetle değil de, bir şiddet ya da aşk simulasyonuyla yaklaşanların hatalarına" karşı uyarırken yaptığı gibi, kendi önerisinin tehlikelerini görebiliyordu.[62]

Ferenczi'nin eserleri üzerine yapılan son dönem tartışmalar sıklıkla, sanki Freud şiddet ya da onun simülasyonu ile Ferenczi de aşk ve onun simülasyonu ile özdeşmiş gibi, Ferenczi ile Freud'u karşı karşıya koymaktadır. Ferenczi, yine de, samimiyeti en yüksek erdem olarak görüyordu. Ferenczi'nin psikanaliz yorumunda, samimiyet hem araç hem de analizin amacı olduğundan, bu onun analistin ahlâki amacını kavrayışına hâkim olmaya başladı. Denebilir ki, dürüstlüğün ateşli yandaşı olan Freud bile, eğer Adam Phillips tarafından ortaya atılan Freudcu (ya da Aydınlanmacı) Freud ile post-Freudcu Freud arasında ayrımı kabul edecek olursak açığa çıkan, görünür bir çelişkiye düşmüştür.[63] Şu güçlü vurguları olan duyuruya bakalım: "Psikanalitik tedavi doğruluk üzerinde kurulur. Bu gerçekte, onun eğitsel etkisi ve etik değerinin büyük bir bölümü yatar. Bu temelden kopmak tehlikelidir. Analitik tekniğe bulaşmış biri artık, bir doktorun normalde kaçınılmaz bulduğu, yalanlardan ve sahte vaatlerden medet umamayacaktır; ve eğer, en iyi

60. Agy., s. 83.
61. Ferenczi, "The Principle of Relaxation and Neocatharsis", s. 115.
62. Agy., s. 117.
63. Adam Phillips, *Terrors and Experts* (Londra ve Boston: Faber and Faber/ Harvard, University Press, 1995), s. 6; bkz. John Forrester, "Casualties of Truth", bölüm 2, Forrester, *Dispatches from the Freud Wars* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), s. 44-106.

niyetlerle bile olsa, bunu yapmaya yeltenirse, çok büyük bir ihtimalle kendine ihanet edecektir. Hastalarımızdan doğruya tam bir bağlılık talep ettiğimizden, eğer kendimizin doğrudan saptığı açığa çıkacak olursa hastanın gözünde bütün otoritemizi kaybetme tehlikesine düşeriz."[64]

Bu sözler, analistleri direnişin üstesinden gelmenin başlıca aracı olarak her konuda dürüst olmaya çağıran Frenczi'nin havasına çok uygundur. Ancak Ferenczi potansiyel olarak kaçkın, yalancı ve savunmaya çekilmiş olan hastanın karşısına dürüst analisti çıkarırken, Freud'un dürüstlüğe düzdüğü övgüyü çok zorlu bir sorun teşkil eden bir hasta –analistine âşık olan kadın– örneğinde görürüz. Freud'un dürüstlük aşkı, analisti hastanın yalanlarından çok, kucağına düşmekten korumayı amaçlamıştır. Denebilir ki, bu tutkulu kadın hasta figürü Freud'un zayıf noktası, öbürleriyse güçlü noktasıdır; kadın ise kuşkusuz onun hassas noktasıydı. Erotik hayatının taleplerini dizginlemeyen, ikamelerle yetinmeyecek, "ağzının tadını bilen" güçlü kadın: Bu, Freud'un örnek hastasıydı.[65] Yalan söyleyen hasta ise, aksine, uykularını kaçırıyordu.[66]

Yalan söylemeye ilişkin Ferenczi'nin verdiği, çok geçmeden gerçeklikle fantezi ayrımı ve hasta kadar analistin de güvenilirliği gibi daha geniş bir uğraşa dönüşecek olan tehlike sinyali çağdaş psikanalistlerin yalan üzerine yazdıklarında tekrar edilmektedir. 1990 yılında, *International Journal of Psycho-Analysis* dergisindeki makalesinde Edna O'Shaugnessy, "Bir yalancı psi-

64. Freud, "Observations on Transference-love," *SE* XIV, 164.

65. Bkz. Lisa Appignanesi ve John Forrester, *Freud's Women* (Londra: Weidenfeld and Nicolson; New York: Basic Books, 1992), s. 214.

66. Freud'a eleştirel yaklaşan bir düşünür, vaka hikâyesini 1920'de yazdığı (*SE* XVIII, 147-172) kadın eşcinselliğindeki yalancı rüyalar ve aldatıcı eylemlere ilişkin tartışmalarını, onun hastanın yalancılığının arkasına saklanmış ve bu yalancılıkla ortaya çıkmış, tedaviyi yarım bırakacak ve hastayı başka bir analiste gönderecek kadar iflah olmaz gizli düşmanlığının bir kanıtı olarak gösterebilir. Bu okumanın üstünkörü bir okuma olduğu Appignanesi ve Forrester tarafından, *Freud's Women*, s. 182-189'de gösterilmiştir; bu makale, hastanın annesi gibi ancak hastanın babasının aksine, ne hastanın eşcinselliğinin ne de yalanlarının ve ikiyüzlülüklerinin Freud'u rahatsız ettiğini savunmaktadır. Ayrıca, Freud'un havasından da anlaşılacağı gibi, o bilinçdışını tüm fiziksel gerçeklerin mekânı olarak "idealize eden" Ferenczi gibi analizcileri, bu bölümün başında epigraf olarak verdiğimiz görüşleri onların ağzından söyleyerek, yakalamış olmaktan belli bir haz almaktadır.

kanalize tabi tutulabilir mi?" diye soruyor ve, neredeyse istemeyerek, kendi verdiği "evet tutulabilir" yanıtı karşısında şaşırıyor:

> Çünkü yalancı yalan söylediğini bilir, yalanları hakikatten kopuk değildir... yalan, bir yanlışın benimsenmesi ve onun sapkın kullanımıdır. Sanırım başlangıçta bizi korkutan, yalancı ile psikanaliz arasında bir perspektif uzlaşmazlığının olmasıdır... Gelgelelim, [söz konusu iki hastanın] yalan söylemesi kendilerinin erken dönemdeki nesne ilişkileri hakkındaki önemli gerçeği acil olarak iletmelerinin bir aracıydı... Yalancı, karşısındakinin ikiyüzlü bir şarlatan olduğunu görecek olan analist tarafından mevcut psişik yapısıyla baş başa bırakılma tehlikesi içindedir... [Yalan söyleyen iki hasta] beni yalanlarına inandırdılar, öyle ki ben fiilen, bilmeden onlara yardım ederek, analitik ilişkinin yoldan çıkarılmasına ortak oldum... Eğer yalanın temelinde yatan şey anlaşılabilirse, yalancının yalan söyleyen bir nesneyle özdeşlik içinde yalan söylediği anlaşılabilirse ve, aynı zamanda, eğer hastanın düşmanca yalanı, hakikate ilişkin farklı perspektifi yanında analistiyle iletişiminde yalana başvurmaktan duyduğu sapkın heyecan da bütün çıplaklığı ile anlaşılabilirse, ben en azından şundan eminim: Sahici bir analitik süreç başlatılabilir.[67]

O'Shaugnessy'nin anlattığı vaka örnekleri analistin kendi zihinsel durumu ve analiz sürecine ilişkin sıkıntılarını –yanlış telefon numarasından aile durumuna kadar hastanın hayatına ilişkin gerçek olgulara ilişkin kuşkularını– yansıtıyor. Düşünür ki, hasta yalanlarıyla onunla dalga geçmekte, onu kendisine yalancı demeye ve ahlâk dersi vermeye kışkırtmaktadır. "Analitik bakış açısını kaybetmemek için zorlu bir uğraş vermek zorunda kalmıştım."

Elbette, bizim düşüncemize göre, böylesi uğraşlar ve sıkıntılar modern analistin karşısına her gün çıkar. Her analiz direniş bunalımlarını beraberinde getirir ve bu da, eğer hasta öbür insanlarla ilişki kurmakta bir parça yetenekliyse, ötekinde bir dereceye kadar karşı-aktarım bunalımı yaratabilir. Freud kuşku ve kaygıların nasıl böylesi direnişlerin temel özelliği olduğunu gayet iyi biliyordu: "Hasta, çoğu kez bilinçli olarak, 'eğer adamın söylediklerine inanmakla yükümlü olmuş olsaydım, her şey çok daha iyi olacaktı; ancak böyle bir sorun yok, ve durum böyle olduğu müddetçe hiçbir

67. Edna O'Shaugnessy, "Can a Liar Be Psychoanalysed?" s. 194.

şeyi değiştirmem gerekmez' diye düşünecektir. Bu kuşkuların kol gezdiği alanların yakınına gelindiğinde, direnişle ciddi bir savaş kaçınılmazdır."[68] Böylesi direnişler, kibarca sorularla karşılaştığında durmayacak, tersine kaçınılmaz olarak, kötüye kullanma ve analisti şaşırtmak ve hataya düşürmek için başvurulan çok karmaşık stratejiler yanında, hor görme, iğneleme, aşağılama, dalga geçme ve ironi biçimini alacak olan kuşku ve kaygıları beraberinde getirecektir. Özellikle, karşı-aktarımla boğuşan modern analist gününü duygusal teyakkuz halinde geçirir. Yalancı bu temanın sadece bir çeşididir; O'Shaugnessy, yalancının nasıl genelleşmiş bir narsistik örgütlenmenin özel bir biçimini sergilediğini gördüğünde, bunu örtük olarak kabul eder. Yalan, analitik iletişim açısından, belki de, analistin söylediklerine ilişkin hissettikleri hakkında tüm sorumlulukları başından savan, analistini sistematik olarak gözyaşlarına boğan ya da analistini vaatler vermeye kışkırtan hastadan daha fazla –ya da daha az– tehlikeli değildir.

Nadir oluşlarıyla değer kazanan Ferenczi ve O'Shaugnessy'nin örnek olaylarından da anlaşılacağı gibi, psikanaliz tarihinde yalan teması fantezi teması olmadan anlaşılamaz.[69] Freud'un, kuşkusuz, yalan ve hakikat dilinden vazgeçip yanlış anlamaya daha az elverişli bir dili benimsemesinin iyi nedenleri vardı. Freud'un benimsediği yeni dil, bastırma dili, amaç üzerindeki ısrardan ve yalan söyleyen öteki üzerinde denetim kurmaktan sakınır; yalan ve hakikat dilinin beraberinde getirdiği zoraki yakınlaşma havasına girmez. Ancak diller ayrı tutulmuş mudur? Freud çoğu kez açıktan bastırmanın kendini aldatmanın bir biçimi –örneğin, bastırmayı "kaçma çabası ile kıyaslanabilir, asli bir savunma mekanizması", ancak "daha sonra gelişecek suçlayıcı yargının bir habercisi"[70] olarak nitelendirdiğinde– bir inkârı dile getiren yargı olduğunu söyle-memiş midir?

Hiç kuşkusuz, Freud'un teorileri, aralarında Sartre'dan David-

68. Freud, "The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman" (1920), *SE* XVIII, 164.

69. Farber tarafından, "Lying on the Couch" adlı zekice yazılmış nefis makalesine kabul edilmiş bir noktadır; Leo Kovar, Robert Boyers, ve Joyce Carol Gates'in önemli katkılarıyla hazırlanan *Review of Existential Psychology and Psychiatry* dergisinin özel bir sayısı yalana ayrılmıştır (c. 13, no. 2, 1974).

70. Freud, *An Autobiographical Study*, *SE* XX, 30.

son'a, bu teorilerle ilgilenen ya da onlara sempati duyan düşünürlerin olduğu çoğu insan tarafından çeşitli kendini aldatma biçimleriyle ilgili teoriler olarak anlaşılmıştır. Ve psikanalizin tüm amacını, ilk başta sunduğu ve analiste kendini anlatmanın bir aracı olarak kullandığı hataları ve yanlışları açığa çıkararak, insan hakkındaki gizli hakikatleri ortaya serme çabası olarak nitelemekte haklı değil miyiz?[71] Felsefenin kendini aldatma muamması bazı düşünürleri, ister istemez, psikanalizin, özellikle bastırma ve bilinçdışı anlatımının bazı gereksinimlerini karşılamakta yetersiz kalan formülasyonlara yöneltmiştir.[72] Sartre, içlerinden belki de en keskin zekâlı olmakla birlikte, bastırma ve direniş dilinin yalan, çifte standart ve ikiyüzlülük dilini işe yaramaz hale getiremeyeceğini gören ne ilk ne de son düşünürdü.

> Böylece psikanaliz kötü niyet nosyonu yerine yalancısız bir yalan fikri koyar; psikanaliz kendime yalan söylemeksizin yalan söylenmiş biri olmamın nasıl mümkün olduğunu anlamama imkân verir, çünkü o beni kendimle tıpkı Öteki'yle girdiğim türden bir ilişkiye sokar; o yalanın asli koşulu olan aldatan ve aldatılan ikiliği yerine "id" ve "ego" ikiliği koyar. Psikanaliz öznelliğime *mit-sein* gibi en derin öznelerarası yapıyı sokar. Bu açıklama bizi doyurabilir mi?[73]

Sartre'ın sorusuna verilecek yanıt şöyle olmalıdır: Herhangi bir kötü niyet, kendini aldatma, hatta irade zayıflığı açıklamasının özneye böylesi bir altsistemler, özneler-arasılık yapısı atfetmesi gerektiğinden, psikanalitik açıklama bu anlamda sorunlu değildir. Onu nasıl yaptığımızı bilmiyoruz, ancak yaptığımızı biliyoruz: Kendimize yalan söylüyoruz ve bu böyle olduğu oranda, hemen

71. Freud, "Dreams and Telepathy," *SE* XVIII, 204.
72. Bkz. Amélie Oksenberg Rorty, "The Deceptive Self: Liars, Layers, and Lairs," *Perspectives on Self-deception*, der. Brian P. McLaughlin ve Amélie Oksenberg Rorty (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 11-28; Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationality", James Hopkins ve Richard Wollheim, der., *Philosophical Essays on Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 289-305; Donald Davidson, "Deception and Division", *Actions and Events*, der. E. LePore ve B. McLaughlin (New York: Basil Blackwell, 1985); Elster, *Sour Grapes*, özellikle s. 149. Psikanalizle ilişkili kendini aldatma analizleri içinde en kavrayışlı olan Sebastian Gardner'ın, *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis* kitabıdır (Cambridge: Cambridge University Press 1993).
73. Sartre, *Being and Nothingness*, s. 92.

hemen kesinlikle ötekilere de aynı şekilde yalan söylüyoruz. Ve hangisinin, ötekilere söylenen yalanın mı yoksa kendimize söylediklerimizin mi önce geldiği sorusu muhtemelen yalnızca bir tür yumurta mı tavuktan tavuk mu yumurtadan çıkar sorusu olmakla kalmaz, sadece bir mit ürünü tavuk ve yumurtayı gösterir.

Aslında, bazı bakımlardan, yalan, psikanaliz için fanteziden daha verimli bir kavramdır. Yalan hemen beraberinde aktarım temasını da getirir: Fantezi salt bir zihinsel içeriğin bildirilmesi olarak düşünülebildiği halde, yalan sahnedeki ötekini de ima eder. Aktarımı fantezi analizine katmak için, ısrarla ister örtük isterse açıktan olsun fantezinin her zaman bir aktarım boyutunun olacağı ve, Melanie Klein üslübuyla, yorumun daima fantezinin bu aktarım özelliğine dayanması gerektiği söylenir. Ancak yalan (ve genelde konu edilenin hitap edilen kişi olduğu her türlü tema) yoluyla aktarımı kavramak, kuşkusuz, hemen aktarımın epistemolojik boyutu sorununu gündeme getirir. Ferenczi, yayımlanmış gözlemleri içinde en kısa olanının başlığından da anlaşılacağı gibi, bu soruna sık sık dikkati çeker: "Kişi rüyalarını kiminle ilişkilendirir?" Tespit iki tümceden ibarettir ve birincisi şudur: "Biz analistler biliriz ki, kişi rüyalarını rüyanın içeriğinin ilişkili olduğu her insanla ilişkilendirme zorunda kaldığını hisseder."[74] Lacan aktarımın üçüncü asli boyutu olarak aşk ve nefrete bilgiyi kattığında, gayet iyi biliyordu ki, bilgi hastayla analist arasındaki ilişkide birincil olarak aldatma ve yalan biçiminde ortaya çıkar.

Böylelikle, bir kere daha, psikanalizin ilk yıllarında gerçeklik ve fantezi sorunu üzerine çıkan tartışmanın ne kadar saptırılmış olduğunu görüyoruz. Freud'un yalandan fanteziye kayarak (dolayısıyla histeriğin konuşmasını muteber görerek) yaptığı şey, nesnenin gerçekliğine yeniden hayat vermek için aktarım kavramının gerekliliğini anlamasıydı. Bence, Freud'un hasta-analiz sisteminin aktarım konumu üzerinde durmasıyla bağlantılı olan ayartma teorisinin devre dışı bırakılması, psikanalizin aktarım içinde ayartmanın gerçekliğini yeniden keşfetmesini zorunlu kılar. Yalan,

74. Sándor Ferenczi, "To Whom Does One Relate One's Dreams?", *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-analysis,* der., John Rickman, çev. Jane Isabel Suttie vd. (Londra: The Hogarth Press and Institute of Psycho-analysis, 1926), s. 349.

psikanalizin var olabilmesi için geride bırakmak zorunda olduğu negatif başlama noktasıdır ancak, aynı zamanda, psikanaliz, Lacan'ın deyişiyle, her zaman yalan boyutunda iş görecektir çünkü psikanaliz her zaman ötekinin sözündeki yalan ve hakikat diyalektiğini müzakere eder.[75]

Küçük bir kızken bağımsızlığını –bir anlamda, kendini–, annesinin hiçbir zaman keşfedemediği yalanda bulan yaşlı kadını hatırladınız mı? "Birinin düşüncelerini bilmenin (bilmemenin)" önemi Lacan tarafından önemle vurgulanmıştır:[76] Ötekinin (anne-babanın) düşüncelerimi bilmediğinin keşfi, söylenmemiş olanın varlığıma katıldığı ândır, yani kişinin bilinçdışı boyuta sahip bir özne haline geldiği ândır. "Annem, babam benim düşüncelerimi biliyor" formülasyonu konuşmanın temelidir; tüm düşünce Öteki'nde (Öteki'nin söyleminde) temellenecektir. Lacan'ın belirttiği gibi, "daha sonra çocuk, yetişkinlerin onun düşüncelerini bilmediğini fark eder –artık bastırmaya giden yol açılmıştır." "Annem, babam benim düşüncelerimi biliyor"dan "Öteki benim ne düşündüğümü bilmiyor"a geçişin önemli bir aracı yalandır. Lacan'ın yazdığı gibi, "aldatmayı amaçlamış bile olsa, söylem, tanıklık esnasında inanç üzerine tahminler yürütür."[77]

Christopher Bollas'ın *The Shadow of the Object* [Nesnenin Gölgesi] kitabında tartıştığı yalancı, yalana özellikle analistin damarına basmak için başvurur. Analiste ve ötekilere eğlenmek, şaşırtmak ve nihayet onları hayal kırıklığına uğratıp altüst etmek için çarpıcı yalanlar uydurur. Hasta, seansların birinde analistin, özellikle polisle ilgili olarak, hastanın söylediklerinin aralarında kalması gerektiği kuralına saygıda ne kadar titiz olduğunu tespit etmiştir. Kendisine manevra alanı sağlamaya gayret eden analist, ne yapacağı ya da yapmayacağına ilişkin vaatlerde bulunamayacağını açıkça belirtmek için, kartlarını göğsüne sıkıca bastırmıştır: Daha önce gördü-

75. Lacan, T*he Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, der. Jacques-Alain Miller, çev. Sylvana Tomaselli, notlar John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press; New York: Norton, 1988), s. 262 ve devamı.

76. *Le Séminaire. Livre VI. Le Désir et son Interprétation.* 1958-1959; bkz. J.-B. Pontalis, "Comptes Rendu", *Bulletin de Psychologie* 13 (1959-1960): 269-270.

77. *E* 251-252/43, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse"; düzeltilmiş çeviri.

ğümüz gibi, analistin klasik konumu açısından asla vaatte bulunmamak esastır. Bir sonraki seansta hasta, aralarında kalması koşuluyla Bollas'a bir sırrını açar: Bir cinayet işlemeyi tasarlamaktadır.

Bunu izleyen seanslarda hasta, planına ilişkin sistematik ayrıntıları anlatır. Analist şunları yazmaktadır: "Bunu izleyen haftalarda büyük bir endişeye kapıldım, ve benim yorumum bunun bir aktarım ilişkisi içinde bir cinayet olduğu ve onun bu anlattıklarının görünüşte etkisinin olmamasından hoşlandığı yolundaydı. Bana nazikçe, hiç olmazsa, bu tür yorumların benim masum kalacak kadar ve, cinayeti işlediğinde gerçekten ne yaptığını bilmediğimi söyleyebilecek kadar ona uzak durduğumu anlamasına yardım ettiğini anlattı, çünkü ben her zaman içtenlikle bunun bir aktarım olduğunu söylemiştim."[78] Bu baskı altında analist, hastasının onu yerleştirdiği konumda, "masum" izleyici konumunda kalmayı başaramayacaktır.

> Bir süre sonra, kaygıya kapıldım. Muhtemelen, gerçekten bu kişiyi öldürmeyi planlıyordu. Bu duruma ne kadar çok kafa yordumsa, ne yapacağımı o kadar az biliyordum. Bunu bir meslektaşımla tartışmaya karar verdim. Yardımsever ve işin özünü kavrayan bir biçimde, meslektaşım bana sadece "ona eğer o kişiyi öldürürse, kesinlikle polise her şeyi anlatacağını söyle" dedi. Ayrıca bir noktada tedbir alması için potansiyel kurbanı uyarıp uyarmamaya karar vermemin gerektiğini de anlattı.
>
> Şimdi, üzerinden belli bir zaman geçtikten sonra bu olaya baktığımda, her şey gözüme çok sıradışı geliyor. Böyle bir kafa karışıklığına nasıl düşebilmiştim? Aslında, düşünüyorum da, Jonathan'ın aktarım ilişkisinde söylediklerinde ve karşı-aktarım içinde somutlanan bu yalanda yalancının geriliminin özü yatıyordu: Gerçeklikle fanteziyi ayıramama. Gerçeklikle fanteziyi ayıramamam yüzünden, Jonathan'ın karşı-aktarımım aracılığıyla analize soktuğu şey, yalanın sınır tanımaz gücü arkasına gizlenmiş işte bu psikotik niteliktir.[79]

Meslektaşı tarafından yüreklendirilen Bollas hastasına eğer cinayet işlerse polise söyleyeceğini ve eğer gerçekten cinayet planını

---

78. Christopher Bollas, *The Shadow of the Object: Psychoanalysis and the Thought Unknown* (Londra: Free Association Books, 1987), s. 185.
79. Agy.

sürdürmeyi düşünüyorsa istediği şeyi yapma hakkını gizli tuttuğunu bildirir. Bu, analist açısından cinayet planının hiçbir zaman dışsal gerçekliğe (hiçbir zaman? henüz?) yansıtılmamış olduğunun ortaya çıkması sonucu doğurur.

Bollas, yalancının "seçtiği kurmacaları sanki gerçeklermiş gibi işlediğini, ve yalanı hayatında bilmeden suç ortaklığı yapan ötekine aktardığını"[80] düşünür; ve bu örnekte o kadar bilmeden ki, analist üçüncü bir tarafı, ikinci bir suç ortağı olarak meslektaşını işe bulaştırmak zorunda kalmıştı. Analistin bilmeden suç ortaklığı etme rolünü sonuna kadar oynaması gerekmektedir. Ve ne zaman ki hakikat aniden yalanı parçalar, analist "yalanın çılgınlığını" *tanır* ve hastayla *paylaşır*, bir bakıma, o zamana kadar gerçek mi yoksa kurmaca mı olduğunu bilmediği kurmaca gerçeklikten kopuşun duygusal şokunu paylaşır. Yalan ve yalanın gözden kayboluşu etrafa bir travma deneyimi (bir ikazda bulunmaksızın gözden kaybolan dolayımlı bir gerçeklik) yayar.

Demek ki, O'Shaugnessy gibi, Bollas da yalan söyleyen bir hastayla ilişkisinde özel türden bir bunalım yaşamamıştır. Bir psikanalistle bir yalancının karşılaşması, halinden memnun bir ateist günahkâarla karşılaşan bir papaz gibi, analistin korkması gereken bir karşılaşma değildir. Cinayet planları yapan yalancı pekâlâ aynı ânda hem analisti hem de arkadaşını öldürmek üzere evden çıkmış olabilir, ama söz konusu yalancı, bu anlamda öfke, umutsuzluk, kırgınlık içinde bırakarak, dumura uğratarak ya da durmaksızın şaşkınlığa sevkederek analistlerine tekrar tekrar travmalarını yaşatan hastalardan farklı değildir. Analistlerin hastalarından yapmalarını bekleyeceği şey tam da budur. Ve hastalar, denebilir ki, analistlerinden özellikle bunun için orada olmalarını beklerler. Yalan, hastayla analist arasındaki analitik savaşın atom bombası değildir. Yalan, analitik savaşın doğasını tersinmez bir biçimde değiştiren bir savunma silahı da değildir.

Yine de şu soru ortada durmaktadır: Yalancı yalandan ve muhatabından nasıl yararlanır? Bollas'a göre, analist yalancının bilmeden suç ortağı olmalıdır. Ancak bu yanıt aşırı genel. Bu nokta, modern nesne ilişkileri teorisinin bildik önvarsayımlarından ko-

80. Agy., s. 186.

layca çıkarılabilir. Söz konusu teoriye göre, analist kaçınılmaz olarak hastanın belli başlı tarihsel nesnesi ya da nesneleri rolünü oynayacaktır ve, hasta bilincinde olmaksızın bu rolü oynamasına neden olduğu sürece, analist ancak uzun, meşakkatli ve temelde kafa karıştıran bir süreç boyunca düşünmeden oynadığı nesnenin, rolün, parçanın ne olduğunu tam olarak anlayacaktır. "Yalancı muhatabından nasıl faydalanır?" sorusunun daha masum bir benzeri şudur: Kurmaca ne işe yarar? Kuşkusuz, kurmacanın varlığı bizatihi fantezi ile gerçeklik arasındaki sınırı aşma arzusu uyandırır. İnsanlar, tıpkı ötekinin kararlı bir biçimde onlara yalan söylediğini fark ettiğinde altüst oldukları gibi (Bollas ısrarla "çılgına dönmek" fiilini kullanır), kurmacanın kurgusallığıyla altüst olurlar. Dolayısıyla, Jane Austen'in Darcy'sine (onun gerçek olmayışına) yandıkları gibi eski bir sevgiliye de yanan, ya da John Lennon'ın yasını tuttukları gibi Hamlet'in de yasını tutan insanlar vardır. Ancak yalan gibi kurmacanın da ne işe yaradığı genel sorusu, hangi koşullarda kurmacanın masum, sosyal olarak faydalı ve asli kültürel önemde olduğuna ilişkin bir açıklama gerektirir. Batı Avrupalı gelenek içinde, Nietzsche'nin betimlediği gibi, yalancı nasıl metafor içinde kendi doğrularının kaynağını unutmuşsa, biz de bu soruları unuttuk; ancak son yıllarda yaşanan bazı kültürel bunalımlar onların önemlerini, hatta kırılganlıklarını bize hatırlatmış olsa gerek. Salman Rüşdü'nün *Şeytan Ayetleri* kurmacası var örnek olarak. Bu örnek bize kurgusallığın sosyal mekânının farklı bir hakikat rejiminde ne kadar sınırlanabileceğini gösterir. Doğu Avrupa kültürleri yirminci yüzyılın Büyük Yalan'ından yavaş yavaş uyanıyorlar. Ve (kliniklerde, terapistlerin muayene odalarında, polis merkezlerinde, sosyal güvenlik bürolarında ve mahkemelerde) suiistimalden kurtulanları Sahte Anı Sendromu Kurumu karşısında kışkırtan anı, fantezi ve hakikat bunalımı vardır.[81]

Analiz mekânının, sosyal olarak kutsanmış kurmaca mekânı gibi, tehlikelerden arınmış güvenli bölge olarak kalacağının garantisi de yoktur. R. D. Laing'in otobiyografik anılarından alınmış bir diğer analitik cinayet öyküsü bunu tüm çıplaklığıyla gösterir.

81. Muazzam sayıda eser içinden, Ian Hacking'in *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*'ini seçtim (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995).

Laing 1955 yılında, genç bir psikiyatrist olarak Glasgow'da çalışırken, 70 yaşında, bir Alman Yahudisi olan, tıp eğitimi almamış bir psikoterapist Karl Abenheimer'la arkadaşlık yapmaktadır. Bir gece Abenheimer Laing'le bir hastası hakkındaki endişelerini paylaşır. Hasta bir anestezi uzmanıdır ve onun "(birçok sözcük içinde, bana doğrudan aktardığına göre) geçen yıl uzun, karmaşık cerrahi operasyonlarda oksijenlerini keserek üç kişiyi öldürdüğünü sanıyorum. Hastanın bütün istatistik kayıtları normal; öyle ki kayıtlarda bu meslekte ortalama kabul edilebilecek ölü sayısından daha fazla anestezik ölüm yoktur. Son üç aydır tedavi iyi bir seyir izlemişti ancak hasta şimdi yeni bir kurbanını öldürmek üzere. Seçtiği kurban kalbi tekleyen, ciğerleri zayıf, daha birçok hastalığı olan, ölümü halinde kimsenin kuşkusunu çekmeyeceği bir hastadır."

Abenheimer bu yalancı hasta sorunuyla yüzleşmesi gerektiğini düşünmektedir:

> Bu adam sadece rol kesiyor olabilir miydi? Yıllardır, psikiyatristlere olağanüstü hikâyeler anlatılır ve, en iyi örneklerde bile, her zaman neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmek kolay değildir. Hastanın, bazen çok makul olarak, fantastik olayları en ince ayrıntısına kadar anlattığı, bu yüzden emin olmanın zor, hatta imkânsız olduğu *pseudologia phantastica* denen bir hal vardır. Gelgelelim, Abenheimer hastasının doğruyu söylediğinden neredeyse emindir (*mutlak anlamda* nasıl emin olabilsin ki?). Gerçek hayata aktarılan bir fantezidir bu. Şimdi doktor bir şey yapıp yapmamayı sorguluyordu.

Psikanalitik buyruk, planın bilinçdışı kaynaklarına inebilmek umuduyla, yorumlamaya devam edilmesini söylüyordu. Ancak, bir yıllık tedavinin ardından, yorum işe yaramayacak görünüyordu: "Hiçbir işe yaramamıştı. Gerçekten de, anestezi uzmanı ona sırf bu patolojik davranış için tedavi olmaya gelmişti."

> Abenheimer hastasına yaptığının yanlış ve süperegosuyla karıştırılmış bir risk olduğunu mu anlatmalıydı? Eğer bu işi yapmayacağına söz vermezse onu kabul etmeyeceğini mi söylemeliydi? Onu durdurmanın en iyi yolu aslında, amacı şikâyetçi olduğu bir zorlanmayı [compulsion] niçin hayata geçirmekte olduğunu fark etmesinde hastaya yar-

dım etmek olan varoluşsal psikoterapide yatmıyor muydu? Yoksa hastanın çalışmakta olduğu hastanenin yöneticisine mi danışmalıydı? Ancak tıbbi nitelikleri haiz değildi. Hastası pekâlâ bunu inkâr edebilir ve, Abenheimer'ı garip bir duruma sokarak, üste çıkmaya çalışabilirdi.

Siz olsaydınız, ne yapardınız? Onun yerinde, yani 1955 yılında, eski bir RAMC pilotuna, Glasgow Üniversitesi'nde genç bir psikiyatriste derdini anlatan, tıbbi nitelikleri haiz olmayan bir Alman Yahudisi, mülteci olsaydınız, ne yapardınız?[82]

Şimdi yalan söyleyen hastanın neden olduğu Bollas'ın karşıaktarım psikozuyla ikili bir boyut kazanmış bu hikâye hakkında söylenebilecek ilk şey şudur: İkilemi, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmeyen birinci suç ortağının, yani psikiyatristin değil, tavsiyesine başvurulan meslektaşının gözünden görüyoruz. Laing ne tavsiye ettiğini söylemediği gibi, hikâyenin sonucunu da anlatmaz. Başka birçok yazısında olduğu gibi, okuru bir ikilemle, *Zwickmühle*, çifte yükümlülükle baş başa bırakır. Tutulacak yollardan biri analize ihanet edecek, öbürü ise katilin potansiyel kurbanına ihanet edecektir. Dahası, Laing'in anlatısı psikoterapistin sosyal gerçekliğini –Glaskow'da, tıp eğitimi almamış Alman Yahudisi mülteci– sıfıra indirerek ikilemi pekiştirir. Laing'in ima ettiği şey şudur: Savaş sonrası İskoçya'sında yaşanan acı örneklerden de görüldüğü gibi, böyle bir adamın kendisi kimsenin ciddiye almayacağı, fantezi bir şahsiyettir.

Aynı zamanda, anestezi uzmanının cinayet işlediği kuruntusuna kapılma ihtimali de vardır. Nihayetinde, eldeki kanıt ne ki? Hastanın mesleki yeterliliğine ilişkin verileri araştıran bir komite açısından, yanlış bir şey yapıldığına dair bir kanıt olmayacaktır: İstatistik verilerde her şey normaldir. İstatistikçi açısından, hiçbir cinayet işlenmiş olamaz ya da işlenmeyecektir. Faydacı bir hesap, başkalarına zarar verme bakımından herhangi bir "yanlış" bulmayacaktır. Anestezist bu davranışıyla, belli ki, Tanrı gibi olma fantezisinin pençesine düşmüştü; bir yandan, ölüm eşiğini öbür anestezistlerden daha düşük tutarak hayat verebilirken, öte yandan, bile bile oksijen akışıyla oynayarak verdiği hayatı geri alabilirdi. O, hayat vermiş ve almıştır. Belki, onun kendi öldürme eylemlerini

82. R. D. Laing, *Wisdom, Madness, and Folly: The Making of a Psychiatrist*, 1927-1957 (Londra: Macmillan, 1985), s. 126-128.

açıklaması da Tanrı gibidir. Bırakın bizi, kendisi bile niyetinin gerçekten bu hastaları öldürmek olduğundan emin olabilir miydi? Geçmişteki ölümler hakkında, kendini aşırı abartarak, cinayet yorumu yapmış olamaz mıydı? Nihayetinde, her anestezi uzmanı, uzmanlık alanlarındaki cerrahi operasyonlar ölümle sonuçlandığında, yetkili anestezist olması anlamında hastaların ölümünden "sorumludur". Tüm diğer anestezi uzmanları, kendi durumlarını anlatmak için, ne tür hikâyeler uydururlar? Anlatılan çok çeşitli şeyler, hikâyeler olacaktır kuşkusuz; kendi sorumluluklarının ağırlığı, Tanrı'yı oynama arzusu, ve bakımından sorumlu olduğu hastaların ölüm oranında beklenmedik bir artış yüzünden Abenheimer'ın anestezisti de bir katil olduğu kuruntusuna kapılmış olabilir. Sırf anlatıcıya başrol biçti diye bir anlatı patolojik olabilir mi? Denebilir ki, gerçeklikte bir Tanrı kuruntusu, bir hizmetçinin dizi gibi, basitçe anestezistin kronik meslek hastalığı iken, alarm ziline basmak, polise ya da hastane yetkililerine başvurmak, olayı çözmek yerine anestezistin Tanrı kuruntusunu azdırmak için biçilmiş kaftan olacaktır.

Ayrıca, anestezistin –Laing ve meslektaşının yorumladığı anestezi uzmanı anlamında değil, bu somut anestezistin analiz edilmek yerine emin ellere, örneğin polise teslim edilmeyi istemesi anlamında– bir fantezi hastası olup olmadığı sorusu vardır. Nihayetinde, bu bir analist açısından tuhaf bir taleptir: Laing'in anlattığı biçimde yorumlayacak olursak, hoşlandığı ve rahatsızlığını duymadığı cinayetler için bir tedavi talebidir. Bu hikâyede acı ya da çatışma yaşandığına dair bir işaret yoktur ve, hikâye Bollas'ın hastasının metodolojik cinayet planı ile aynı atmosferi paylaştığı müddetçe, analistin Bollas gibi bu cinayet planından başka bir şeye bilmeden suç ortağı olup olmadığı merak konusudur. Belki de, Bollas'ın hastası gibi, anestezi uzmanının da amacı kendi analizini öldürmek, onu sonsuza dek susturmaktır. Ve, meslektaşına danışan analistin çok iyi farkına vardığı gibi, analizi öldürmenin analistin kendisini, Laing'in hepsine birden "süperego" adını verdiği, polisi ya da öbür yetkililerden birini çağırmakla yükümlü hissetmesinden daha iyi bir yolu yoktur.[83]

83. Analitik seanslarda olan bitenleri polise bildirme gereğinin doğurduğu so-

Laing'in ikilemi Birleşik Devletler'de 1976 tarihli *Tarasoff* davasından çıkan kararla çözülmüştür. Tatiana Tarasoff 1969 yılında Proserijit Poddar tarafından öldürülen bir genç kadındı. Poddar aralıklarla Berkeley'deki Kaliforniya Üniversitesi'ne bağlı çalışan psikologların bakımı ve gözetimi altındaydı ve terapistini Tarasoff'u öldürmeyi tasarladığı konusunda bilgilendirmişti. Terapist polise durumu bildirdi, polis Poddar'ı önce göz altına aldı, ardından serbest bıraktı ancak Tarasoff ve ailesini durumdan haberdar etmedi. Poddar planını hayata geçirmesi ardından, Tarasoff'un ailesi üniversiteyi, ihmal suçundan mahkemeye verdi. Davadaki jüri çoğunluğunun kararına göre, "hasta ile psikoterapisti arasındaki iletişimin gizlililiğini korumaktan yana kamu politikası, sırrın ifşası başka kişileri tehlikeden kurtarmak için vazgeçilmez olduğu müddetçe hükümsüzdür."[84]

Birleşik Devletler'de, bu uyarma görevi şimdi psikoterapistlerin yasal bir görevidir; ne var ki, Beauchamp ve Childress'in acı bir biçimde gözlemledikleri gibi, "yasaya boyun eğme yönünde ahlâki bir yükümlülük var; ancak bu yükümlülük, gizliliğe saygı yükümlülüğü gibi, görünüşte kalan bir yükümlülüktür ve bazen sağlık personeli bir hastaya karşı bir sorumluluklarını yerine getirmek için yasayı haklı olarak çiğniyor."[85] Yani, yasaya boyun eğme yükümlülüğü yasa yasadır olgusundan başka hiçbir şeye dayanmaz; bu yükümlülük, çoğu kez ona uymak için ne kadar çırpınırsak çırpınalım yapay bir yükümlülüktür, yalnızca yasa fikrinin kendisine dayanır. Yasaya uymamak için, daha "derin" olduğu için, daha zorlayıcı nedenler varsa, doktor (ya da terapist) ahlâki olarak yasayı göz ardı etmeye mecburdur. Bu argüman i-

---

runların parlak ve güçlü bir biçimde irdelenmesi için, bkz., Christopher Bollas ve David Sundelson, *The New Informants: The Betrayal of Confidentiality in Psychoanalysis and Psychotherapy* (New York: Jason Aronson; Londra: Karnac, 1995). Bollas'ın bu sorunlarla ilgisinin hastaya ilişkin gizli bilgilerin yabancı bir otoriteye verilmesinden kaynaklanması tasarlanan cinayetle ilgili yalan söyleyen hastanın manevralarına yeni boyut kazandırır.

84. Justice Tobriner, Majority Opinion, *Tarasoff v. Regents of the University of California,* 17 Cal.3d 425 (1976); 131 *California Reporter* 14 (1 Temmuz 1976); bu davayla ilgili bir kısım alıntılar için, bkz., Beauchamp ve Childress, *Principles of Biomedical Ethics,* Ek, "Cases in Biomedical Ethics," s. 511.

85. Beauchamp ve Childress, *Principles of Biomedical Ethics,* s. 425.

nandırıcı olabilir; ancak Birleşik Devletler'de gizlilik kuralına her ne pahasına olursa olsun uymak, önceleri korunuyor olmasına rağmen, artık yasalar tarafından korunmamaktadır.

Bu düzenlemenin hastanın analiste söylediklerinin statüsünde meydana getirdiği değişiklik *Tarasoff* kararındaki muhalefet şerhinde gayet iyi özetlenmiştir:

> Tedavinin zedelenmesi ve bu yeni uyarma görevi sonucu ortaya çıkacak yerli yersiz ihbarlar birkaç hastayla sınırlı kalmayacak ve zihinsel rahatsızlıkları olan çok sayıda insanı kapsayacaktır. Mevcut psikiyatrik süreçlerde tedavi görmekte olan görece az sayıdaki insan gerçekte şiddete başvurma eğilimi taşıyor olmasına rağmen, tehdit savuranların sayısı çok büyüktür ve tedavileri zarar görecek olan ve suç işleme riskleri artacak olan ilk grup değil, bu son gruptur.[86]

Yargıç Clark burada tehlikeye maruz çok sayıda grubun olduğu gerçeğinin altını çizmiştir: (1) Tedavi görmekte olanların işlediği şiddet suçlarının kurbanı olanlar; (2) tedavi görmekteyken şiddete başvuranlar; ve (3) şiddet tehdidinde bulunan ancak bunu hayata geçirmeyen, "çok büyük" sayıdaki insan. Zihinsel rahatsızlığı olanların tedavisinde gizliliğin sağladığı faydaya ilişkin sonuççu argümanı temelinde, Clark ikinci ve üçüncü grubun, şiddet tehdidinde bulunanların çıkarlarını şiddetin kurbanı olanların çıkarlarına feda etmeyi reddetmiştir. Denebilir ki, bu düşüncede ağırlık, hayata geçirmeksizin tehdit savuranların sayısının büyüklüğüne verilmiştir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, şiddet fantezilerini dillendirenler, Bollas'ın hastası gibi, birini öldürme üzerine incelikli yalanlar uyduranlar gizlilik kuralıyla korunmalıdır. Buna ek olarak, psikanalistin, otomatik olarak potansiyel mağdur sıfatıyla adları geçenler adına bir uyarı sisteminin düğmesine basmaksızın, böylesi tehditlerin, fantezilerin ve yalanların dillendirilmesini sağlayacak bir özgürlük alanına sahip olmaları gerekir. Ne var ki, çoğunluk kararı yüzünden, psikanalist artık yasal olarak böyle bir tehdidi potansiyel mağdura iletmekle yükümlüdür; yasa çerçevesinde, bu tehdidi bir yalan ya da bir fantezi olarak yorumlayamaz.

Tarasoff davası psikanalistin yalanla hakikat, fanteziyle ger-

86. Justice Clark, Dissenting Opinion, *Tarasoff v. Regents of the University of California*, Beauchamp ve Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, s. 512.

çeklik ayrımını askıya almasına dayanak oluşturan gizlilik çerçevesini parçalamıştır. Analistin kulakları artık potansiyel olarak polis dosyalarına, oradan da gerçeklikle fantezi ilişkisini belirleyen kuralların psikanaliz kurallarından tümden farklı olduğu mahkemelere erişen bir iletken haline gelmiştir. Daha 1906 yılında Freud bir grup resmi görevliyle konuşurken bu meseleye parmak basmıştı. Freud şunları ifade etmişti: Doğası gereği, psikanaliz bir kişinin yalan mı yoksa doğru mu söylediği, suçlu mu yoksa masum mu olduğu konularının belirlenmesi işinde hukuka pek fazla yardım edemez, çünkü psikanaliz suçluluk ya da masumiyet, gerçeklik ya da fantezi tespitiyle ilgili değildir:

> Siz [resmi görevliler] masum olmasına rağmen suçlu gibi davranan bir nevrotik karşısında ne yapacağınızı şaşırabilirsiniz, çünkü onda zaten var olan pusuya yatmış bir suçluluk duygusu tikel bir örnekte yapılan suçlamaya sarılmıştır. Bu ihtimali saçma bir kurmaca olarak almamalısınız; yalnızca böylesi olayların çok gözlendiği çocuk yuvasındaki hayatı düşünmeniz yeter. Bazen öyle olur ki, yaramazlıkla suçlanan bir çocuk suçlamayı şiddetle inkâr eder, ancak aynı zamanda suçüstü yakalanmış bir günahkâr gibi göz yaşlarına boğulur. Belki de, masum olduğunu iddia ederken çocuğun yalan söylediğini düşünebilirsiniz; ama hayır, pekâlâ doğru söylüyor da olabilir... Birçok insan böyledir ve tekniklerinizin bu tür kendini suçlayan insanlardan gerçekten suçlu olan insanları ayırmakta başarılı olup olamayacağı tartışmaya açıktır.[87]

Freud bu resmi görevlilere psikanalizin hukuktan farklı bir yoldan kendi hakikatleri peşinden gittiğini ve bunu yapmak için de iyi nedenlerinin olduğunu anlatıyordu. Psikanaliz için önemli olan, bir hastanın bir şey söylemiş olmasıdır, yoksa söylediği o şeyin doğru olup olmadığı değil. 1970'li yıllarda, psikanalistlere hakikat arayışlarının bundan böyle her zaman, psikanalitik değil, yasal bir nihai karar organına tabi olacağını bildirme sırası hukuktaydı. Kuşku halinde öncelik hakkı her zaman hakikatin olacaktır, yalanların ya da fantezilerin değil.

* * *

87. Freud, "Psycho-analysis and the Establishment of the Facts in Legal Proceedings" (1906), *SE* IX, 113.

> Yalnızca kendisinin yargıcı olan hakikat bize şunu öğretti: Hakikatin sevişmesi ya da kur yapması olan hakikat arayışı, hakikatin mevcudiyeti demek olan hakikat bilgisi ve hakikate sahip olmak anlamına gelen hakikat inancı insan doğasının egemen iyisidir.
>
> Francis Bacon, *Of Truth* [Hakikate Dair]

Ahlâkçı düşünürlerin yalan konusundaki mutlak yasaklarına hangi yollarla –doğalcı bir savunma, faydacı bir savunma, toplumun antropolojisi ve bireysel hayal gücü yoluyla– karşı çıkılabileceğini görmüştük. Bilim ve tıbbın, bir yandan nesnel bilimsel hakikat fikrini korumaya gayret ederken, hakikatle yalanı nasıl uzlaştırdığını gördük. Ve psikanalizin yalan ve aldatma tehdidine karşı bulduğu çözümün yeniliğinin, onun inanma ve aldatma diyalektiğini aşmasından geldiğini gördük. Ancak, ahlâkçılar, sosyal bilimciler ve hatta aktarma analizine ve öznenin (hayali) nesnesiyle ilişkisini açıklamaya gönül vermiş analistler arasında, yaygın, neredeyse irade dışı bir şok yaşanırken ya kandırılmış ya da kandırmış olma ihtimalinden başka bir şey düşünmeme eğilimi ağır basıyor. Psikanalist yalancıya zorunlu olarak şokla ya da geri çekilmeyle mi karşılık vermelidir? Carol Gilligan'ın gayet yerinde bir biçimde feminizmin ve psikanalizin ortak kalkış noktasını nitelerken söylediği gibi, yoksa hasta edenin yalanlar ve iyileştirenin hakikat olduğuna inanan bir meslek dalı için bu tepki kaçınılmaz mıdır?[88] Analistler zorunlu olarak gündelik nafakaları olan kurmacalarla hakikatin karışımına ne kadar itidal ve teknik denge kazandırmış olurlarsa olsunlar, yalandan uzak durma, başka bir ifadeyle, hakikat hasreti psikanalizin kurucu öğesi midir?

Hakikat inancına bağlı kalan Aydınlanmacı Freud, bilimsel Freud, etik Freud, ne derseniz deyin, o Freud'dur. Öbür Freud, eylem içindeki psikanalist, başka türlü davranır. Bu Freud, Nietzsche'nin bilim, iman ve hakikat üzerine kısa makalesinde gördüğümüz sorgulamaya, hem de sağlıklı bir sorgulamaya ön ayak olur: "Bu koşulsuz hakikat istenci; nedir bu? *Kandırılmaya imkân vermeme* istenci midir? Yoksa *kandırmama* istenci mi? ...

88. Carol Gilligan, "Recovering Psyche: A Psychology of Love and a Politics of Resistance," Cambridge Group for the History of Psychiatry, Psychoanalysis, and Allied Sciences, 3 Mart 1993'te sunulan makale.

Ancak niye kandırmayalım ki? Niye kandırılmaya imkân tanımayalım ki?"[89]

Nietzsche bizi hakikate, kandırılmamaya, kandırmamaya –bilimin dayandığı "iman" olan bu karmaşık idealler kümesine– niçin bu kadar bağlı olmamız gerektiği sorusunu sormaya teşvik eder. Eğer böyle yapmak temkinli davranış olduğu ve işe yaradığı için, bilimin faydası yüzünden, hakikatin değerine inanıyorsak, yalan, aldatma ve kurnazlık rüşdünü ispatladığında, ilk birey, Homeros, büyük yalancı Odysseus'un ahlâkını çıkarıp karşımıza diktiğinde ne yapacağız? Aldatmanın faydalarını hatırlatan bu örneklerin, gözlerimizi hakikat adına ne kadar tahribat ve fedakârlık yapıldığına çevirmeden önce bile ağırlığı olacaktır. Böylelikle, hakikatin dünyada yaptığı iyilik ve kötülükten önce ve onlardan bağımsız olarak, bilim için bir ahlâki temel aramak ve hakikatin değerini soruşturmak zorundayız. "Hayat, doğa ve tarih, 'ahlâklı değilken', *ahlâkilik de ne demek oluyor*? Kuşkusuz, bilime duyulan inancın önvarsaydığı bu cüretkâr ve mutlak hakikat anlayışından yana olanlar bu yüzden hayatın, doğanın ve tarihin dünyasından *başka bir dünyayı olumlar;* ve bu 'başka dünya'yı olumladıkları müddetçe, aynı anlama gelmek üzere, onun karşıtını, bu dünyayı, bizim dünyamızı inkâr etmek durumunda kalmayacaklar mıdır?"[90] Dolayısıyla, bu cüretkâr ve mutlak hakikat yalanların ve görünüşlerin fani dünyasına karşı baki olandan yanadır. Onlar hayata karşı ölümün tarafını tutarlar. Ne ki, bizim dünyamıza ait olmadığı oranda, bu hakikat olsa olsa biz bilim çocuklarının uyutulduğu bir yalanın ta kendisidir.

89. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (1887), yorumlarıyla birlikte çev. Walter Kauffmann (New York: Random House, 1974), para. 344, s. 281.
90. Agy., s. 282-283.

Armağan, para ve borç

Bundan dolayı, mağrur insan beklemeyi göze alabilir, çünkü sermayesinin gücünden kuşku duymaz ve güven içinde, layık olduğuna inandığı şöhretin tadını çıkarabilir. O genelde gücünü çok büyük oranda gelecek kuşaklardan alır, ancak burada bile güvendedir; faturaları ödemek mi dediniz, bu bütün öbür borçları silen *borcun* ödenmiş olacağı güne kadar olacak şey değildir.

Charles Colton, *Lacon* (1822)

mngwotngwotiki: Yeni Gine'de yaşayan Tangu'ların, ilgili kişilerin geçici olarak birbirine karşı yükümlülüklerini askıya aldıkları özel bir ilişkiler alanı anlamına gelen, cennet tasviridir.

K. Burridge, *New Haeven, New Earth*

Freud'a dönüşü savunan birine göre, Lacan ondan alıntı yapmaya pek yakın durmaz. "Alıntı", demişti Lacan (nerede, ne zaman dediğini hatırlamıyorum), "embesiller içindir". O halde, Lacan'ın eserlerinde "Freud" adına rastlasak bile, Marie Bonaparte gibi takma adı haline gelecek şekilde durmaksızın "Freud-a-dit[Freud dedi ki]" ibarelerine nadiren rastlarız. Bu anlamda, ben sadece malumu ilan ediyorum: Lacan öbür psikiyatristlere oranla Freud'dan çok az alıntı yaptı, ve bu, örneğin, Lacancıların Lacan'dan yaptığı alıntılara oranla kesinlikle daha azdı.[1]

Dolayısıyla, bir tek genelde Freud'un yazdıkları, metnin kendisi olarak görülen her neyse onun Lacan'ın eserlerinde pek görülmeyişi yüzünden bile olsa, o çok sözü edilen Freud'a dönüş harfiyen yazılanlara dönüş değildi. Böylelikle, dönüş olsa olsa ancak Freud'un ruhuna dönüş olabilirdi ve açık ki öyleydi. Lacan'ın kendi pratiğinin ima ettiği şey şudur: Harfiyen metne dönenler embesillerdir, Freud'un ruhunu o metinlerde keşfedeceklerini düşünüyor olsalar bile.

Lacan, yine de, dönüşü kendisinin alıntı yapmaktan kaçındığı metinlere dönmek anlamında alarak Freud'a dönenleri yüreklendirmiştir. "La chose freudienne"[Freudcu Şey] makalesinden bir örnek alalım:

> Freud'un diller ve kurumları, hafıza onaylamış olsun ya da olmasın, yankılanmaları, edebiyat ve sanat yapıtlarındaki imlemeler üzerine yaptığı araştırmaları yaşantımızın metnini anlamamız için zorunlu çalışmalar olarak aldığını tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermek için kitaplarının sayfalarını çevirmek yeter... Gerçekten de, Freud'un kendisi kendi inancının çarpıcı bir örneğidir: Kendi esin kaynağını, kendi düşünce biçimlerini ve teknik silahlarını böylesi bir çalışmadan türetmiştir.[2]

Freud'un yazdıklarına okumadan, şöyle bir göz attığınızda bile, Lacan'ın Freud okumasının doğru olduğunu göreceksiniz. Bu, Lacan'ın eserlerindeki alıntı yapma tarzının tipik bir özelliğidir.

---

1. Ne var ki, *Ecrits*'de, Freud'un metnine sağanak halde sayfa referansları vardır, ancak bir metni yakından izlediğinde ve okurlarının dikkatini metne çektiğinde bile, Lacan doğrudan metinden alıntı yapmaz.
2. *E* 435/144.

Anlatılmak istenen şudur: Freud'un dediklerini herkes anlayabilir, çünkü herkes anlasın diye siyah harflerle beyaz sayfalara, açık bir Almanca, Fransızca ya da İngilizce ile yazılmıştır; ne var ki, söylenmek istenen bir şey daha vardır ki o da şudur: Lacan'dan önce hiç kimse bu basit şeyi akıl edememiştir. Örneğin, Lacan "Freudcu Şey"de, "metnin içinde sadece bir oraya bir buraya dolanmakla yetinmeyen herkesin okuyabileceği...Freud'un amacı.."[3] diye yazmaktadır. Sonuç olarak, Freud'un bütün metinlerine ilişkin Lacan'ın *Ecrits*'inde bulup bulabileceğiniz en kapsamlı analizlerin ve yorumların, "Commentaire parle sur la *Verneinung* de Freud" başlığını taşıyan bir ekte bulunduğunu görmek biraz şaşırtıcıdır. Bu ek metnin yazarı Jean Hyppolite'dir.

Demek ki, Lacan'ın Freud okuması her zaman yorumdan, geleneksel *explication de textes* [metinlerin açıklanması] sanatından biraz farklı olmuştur. Burada biraz durup düşünelim: Lacan'ın vaka hikâyelerini anlatırken bıraktığı utangaçlık ve çekingenlik, Freud'tan alıntı yaparken gösterdiği isteksizlikle aynı türden, aynı kaynaktan olabilir. Ve unutmamalıyız ki, o metinleri başkalarıyla tartışırken Freud'u okuma deneyiminin metniyle yüzleşmekteki bu isteksizlik, analiz tekniğini başkalarıyla tartışırken Freud'un analiz metinleriyle yüzleşmekteki bu isteksizlik, analistin temel görevlerinden biri olarak analiz deneyiminin başkalarına "la passe" [geçit ya da pasaj] içinden geçirilerek aktarılmasını öneren bir teorisyenin ayrıksı bir özelliğidir. O halde, akıl yürütmeye devam edersek, metinden bağımsızlığı meslektaşları ve öğrencileriyle ilişkilerinde bu kadar öne çıkmış bu analistin aynı zamanda metne bağlı kalmanın nasıl mümkün olabileceğine –analiz ya da Freud'u okuma deneyiminin başkalarına nasıl aktarılabileceğine– ilişkin bir teori kaleme alma yönünde bir basınç duyumsadığını tahmin edebiliriz.

Ne var ki, bu tamamen doğru ya da haklı değil. Bilinen o ki, Lacan hem kendi Freud okuması deneyimini aktarmakta hem de anladığı ve uyguladığı biçimiyle açık bir analitik pratik anlayışı vermekte başarılı olmuştur. Kimse tarafından yönlendirilmeme konusunda son derece hassas biri olarak, bunu nasıl yapmıştır?

* * *

3. *E* 142 (Engl.), "The Freudian Thing."

Lacan'a göre, Freud'u okumanın temel şartı inanç ilkesidir: Kişi Freud'un yazdıklarına inanmak zorundadır, yoksa nereden başlayacağını bilemeyecektir. Bu makalede tartışılacak olan temel metinlerinin birinde, "Le mythe individuel du névrosé, ou 'Poésie et Vérité' dans la névrose"da[4] ("Nevrozun Bireysel Miti ya da Nevrozda 'Şiir ve Hakikat' [*Dichtung und Wahrheit*]"), Lacan Freud'un tüm vaka hikâyelerinin "tamamlanmamış" olduğunu, birçok analistin gözüne "yarı yolda bırakılmış analizler" gibi göründüğünü ve bunların yalnızca "küçük analiz parçaları" olduklarını kabul eder. "Bununla beraber, bu bizi düşünmeye ve yazarın niçin bu tercihi yaptığı sorusunu sormaya *ve elbette Freud'a güvenmeye* teşvik eder."[5]

Ötekinin yalnızca iyi niyetine değil, zekâsına da duyulan bu güven kaydı, eserin hakkını verebilecek herhangi bir Freud okumasına temel teşkil eder ve o okumayı örgütler. Başka bir ifadeyle, Freud'u okumak için *okuma başlamadan önce* kişi kendini Freud'a borçlu hissetmelidir. Kişi Freud'a kuşku hizmeti vermeli, ve görünüşte gelip geçici bu yardımı sonuna kadar sürdürmelidir.

"Güven", "inanç": Düşülen bu kayıtlar yalnızca genel olarak sosyal hayatın zorunlu bir çimentosunun kaydı, Tanrı'yla rasyonel olmayan ilişkinin kaydı değil, aynı zamanda parasal alışverişin de kaydıdır. Lacan'ın simgesel mübadele ya da simgesel borçtan bahsettiği yerde, bizim, bu ekonomik sistemin yapısını incelemeyi ihmal etmememiz gerekiyor; ta ki, bana göre, Simgesel sistemi yönlendiren, pekâlâ bir "simge ekonomisi" de diyebileceğimiz ilkeleri buluncaya kadar.

Dolayısıyla, Freud'u okumak için, kişi her şeyden önce piyasaya bir nakit, psikanalitik bir nakit sürdüğünü ve metni elinde tutarak, bu ekonomik sistemin itibar senetlerini elinde tuttuğunu

---

4. *Leonore* 2 yerine *3* dinlemek nasılsa, benim de aynı şekilde Fransızca versiyonunu kullandığım bu metnin, bir kopyası Bibliothèque Nationale, Paris'te bulunan, 1953 Centre de la Documentation Universitaire'in yayımladığı versiyonda basılmamıştır. Çok benzer bir versiyon 1978'de *Ornicar?*da basılmıştır. Ben ayrıca Martha Noel Evans'ın İngilizce çevirilerinin sayfa numaralarını vereceğim: "The Neurotic's Individual Myth," *Psychoanalytic Quarterly* 48 (1979): 405-425. Bundan sonraki alıntılarda Myth kısaltmasını ve birincisi Fransızca olmak üzere iki sayfa numarası göreceksiniz.
5. *Myth* 6/408; vurgular benim, düzeltilmiş çeviri.

varsaymalıdır. Freud'a güven duymak, demek ki, piyasaya itibar senetleri ya da banknotlar süren bir kuruma güvenmek gibidir. Freud'un metni, eğer kişi onu hakkıyla okuyacaksa, bir taahhütname olarak alınmalıdır.

Genelde Lacan'ın Freud'la okurları arasındaki ilişkiyi kavrayışında böylesi imalara rastlarız: Bildiğimiz gibi, onun okuru alfabeyi sökmüş, bir sayfayı çevirebilen herkestir. Aslında, Lacan bazen kendine öyle bir rol biçer ki, konuşma isteği duymasının tek nedeni öbür potansiyel Freud okurlarının gözlerini kör eden, Freud okumalarına engel olan bağlardan kurtulmalarına yardım etmektir: "Bu fırsattan istifade ederek, Freud'un metinlerinde hocaların öğrettikleri aydınlanmanın bir uzantısını görmemekte inat edenlere hatırlatıyorum ki..."[6]

Lacan'ın "hatırlatması", ona göre, yalnızca zorunlu, belki de sadece savunulabilir bir hatırlatmadır, çünkü bu hatırlatma Freud'un metninin bir ikamesi, bir *sureti* (muadili) işlevini görmekle yükümlüdür. Öyle ki, bazı okurlar, bazı analistler sanki Freud'un metinlerini bir eklemeye, metne katıldığında onu güvenilir kılacak bir şeye, uygun bir nakde ihtiyacı varmış gibi ele alırlar. Britanya'da, bankada hesabı olan insanlara çek garanti kartı denen plastik kartlar verilir, amacı müşterilerinin imzalarına ek bir garanti sağlamaktır. Aslında, Lacan'ın anlatmak istediği şey, okurların ve analistlerin Freud'un metinlerini sanki onlar her sivil yurttaşın piyasaya sürdüğü ve bu yüzden bir çek garanti kartına ihtiyaç duyan çeklermiş gibi ele almalarıdır. Keşke okurlar, Freud'un metinlerine, layık olduğu güveni duyarak, onların çeklerden çok Merkez Bankası tarafından piyasaya sürülen banknotlara benzediğini kabul etseler de, nasıl kimse saygın bir Merkez Bankası'nın bastırdığı her banknot için bir de garanti kartı bastırmasına gerek görmüyorsa, başkalarından (örneğin Lacan'dan) ek garanti taleplerinden vazgeçseler. Banknotun garantisi yine kendisidir; başka bir şey aramaya gerek yoktur. Freud'un metninin garantisi yine kendisidir; başka bir şey aramaya gerek yoktur.

Ne var ki, metne böylesi bir güven duyan Lacan, ardından bu güvenin temel bir koşuluna değinir. Freud'un vaka hikâyeleri

6. *E* 199 (Engl.), "Possible Treatment."

özellikle doktriner sınırlardan kurtulduğu oranda, psikanalizin temel teknik kuralları değil de eğitimli psikanalitik göz olarak göründükleri noktada güveni hak eder: "Freud'un kazandığı başarılar, bu başarılara zemin oluşturan doktrin meseleleri karşısında pervasızlığı yüzünden, şimdi bir şaşkınlık meselesidir ve Dora, Rat Man ve Wolf Man vakalarında çok bariz olarak sergilenen şey bize neredeyse bir skandal gibi görünür."[7] Freud'un bu metinleri özellikle, tek tek ve birlikte, eşsiz sapmalar olduklarından güvene layıktır. Onlar kendi kurallarına boyun eğmezler. Ve bundan dolayı onlar hâlâ onları düzeltmek, vücuda getirdikleri temel doktrinlere ulaşmak ve üzerine oturacakları yeni doktriner temeller kazmak için faydalıdırlar. Lacan, 1953 yılındaki "Nevrotiğin Bireysel Miti" konferansında, Rat Man vakasını Ödipal tasarının sınırlılıklarını, özellikle Freud'un kendi klinik kanıtlarıyla göstermek için kullanmıştır. Freud'un vaka hikâyesi kendi yetmezliklerini ve düzeltilecek yerlerini somutlayan bir kaynak olarak gösterilir. Freud'un kendi metninden bu zorunlu sapma, kölece taklidin reddi olma özelliğiyle kutsanmıştır. Lacan, hiç tartışmasız, başka bir efendinin kölesi olarak gösterilebilecek son kişidir: "Bu Freud'u taklit sorunu değildir. Freud'un sözünün etkisini yeniden keşfetmek için başvuracağımız şey bu sözde geçen terimler değil, sözü yönlendiren ilkelerdir."[8]

Lacan'ın Freud'u ne kadar uyurgezer olarak gördüğü de açık değildir, yani Freud keşiflerini yapmış mıdır yapmamış mıdır, kendisine ve kılı kırk yaran bütün o bilgi yığınına rağmen, bu ilkelere göre davranmış mıdır yoksa davranmamış mıdır? Artık, Freud'un ölümü ardından, psikanalitik doktrin bu ilkeleri devraldığında kesin olan şey, bu ilkeleri iyileştirmek için kimse bu metinleri tekrar edemez. Lacan'ın biz modernler için sonsuza dek kayıp olan 'Freudcu altın çağ' söyleminden çıkan tek sonuç şudur: Biz o çağın özünü ancak onu alternatif bir mitik kılığa bürünmüş haliyle yeniden keşfederek yakalayabiliriz. Demek ki, Lacan alıntı yapmayacaktır; Lacan Freud'u izlemeyecektir; Lacan bize çok daha basit ancak çok daha hassas bir şey verecektir: O bize bir hesap verecektir, bir *compte rendu* [toplam hesap].

7. *E* 77 (Engl.), "Function and Field."
8. *E* 79 (Engl.), "Function and Field."

Lacan'ın bir hikâyeci olarak meziyetleri çok yaygın olarak reklam edilmiştir. Lacan, yarı-epigramcı olarak, semantik örümcek ağları ören, teorilerin çetrefilli ve karmaşık dilli yazarı olarak meşhurdur. Ya tek başına hikâyeci olarak Lacan? O bilinmez. Ne var ki, Lacan *Ecrits*'e bir hikâye üzerine verdiği bir seminerle başlar ve Poe'nun hikâyesine ilişkin yorumunun heyecan uyandıran yeniliği daha çok hikâyeyi yeniden anlatma biçiminde yatar. Lacan bu yeniden anlatma sanatında müthiş yeteneklidir ve psikanalitik literatürden seçtiği ve kesip biçtiği vaka örnekleri bir yana, Poe'nun hikâyesi, Sophocles'in *Antigone*'si yanında, Freud'un vaka örneklerinde, Lacan hikâyeyi öyle bir biçimde yeniden anlatır ki, işaret etmek istediği şey bu yeniden anlatım sürecinde gizlidir. Bu tanrı vergisi bir meziyettir.

Dolayısıyla, Lacan'ın Freud'un vakaları ya da makalelerinin *compte rendu*'sünü bir hikâye içinde görme meziyeti vardır. Lacan, bu yolla, kendisine sağladığı malzeme için Freud'a olan borcunu öder. "Nevrotiğin Bireysel Miti" aynı zamanda bu okumada yasallaşan bir borç teorisidir de. Borcun özelliği trajik olmasıdır; zira borç *ödenemez* bir borçtur: Ölüm dışında, en azından, yaşarken hesabı kapatmak mümkün değildir. Borç kavramını açıklığa kavuşturmak için, Lacan'ın Freud'un Rat Man vakasına ilişkin çeşitli okumaları üzerinde durmak istiyorum.

* * *

Daha sonra Rat Man olarak bilinecek genç hasta, Freud'a 1907'de geldi. Freud'un tedavisi birkaç ay sürdü ve Freud hastaya klasik, sıradan bir obsessif nevroz teşhisi koydu. Hasta lakabını askerliğini yaparken bir çavuştan duyduğu bir fare işkencesine ilişkin korkutucu hikâyeden aldı. Hastanın hayal etmekten kendini alamadığı söz konusu işkence nişanlısına ve yıllar önce ölen babasına yapılıyordu. Hastanın Freud'a gelmesinin doğrudan nedeni askeri manevra esnasında posta yoluyla Viyana'dan ona gönderilen bir gözlükle bağlantılı olarak kendisine biçtiği, insanı şaşırtacak kadar karmaşık bir görevler ve işler zinciriydi. Ancak Freud bu takıntılı düşüncenin altında nişanlısıyla evlenip evlenmeme konusunda ya-

şadığı bir çatışmanın yattığı sonucuna vardı. Bu çatışma ayrıca babasının hayattayken tutturduğu yolla ve kısmen annesinin hastanın geleceği üzerindeki planlarıyla ilgiliydi.

Lacan'ın bu vakayı tartışması, ilki bir doktrinel unsur, ikincisi de bir analitik teknik sorunu olmak üzere iki ana temada yoğunlaşıyordu. Doktrin *borç* doktriniydi. Teknik nokta ise Freud'un hatalarına ilişkin yapılan bir değerlendirmeden çıkıyordu. Doğrudan bağlantılı olan doktrin ve teknik değerlendirmesi hem borç kavramına hem de bu borcun Lacan'ın Freud'la ilişkisinde nasıl hayat bulduğuna açıklık getirecektir.

Tedavinin yaklaşık ikinci ayında Freud bir seansa ilişkin tuttuğu notlarda şunları yazmıştır: "Ona babasının ölümünü kabul etmeye yanaşmama yönündeki bu gayretinin tüm nevrozunun temelini oluşturduğunu anlattım."[9] İki aylık tedavinin ardından Freud'un Rat Man için yaptığı bu yorum, 1953'teki dersini verdiği sırada Lacan'ın elinde yoktu, ancak yine de o derste Lacan, Freud'un basılmış vaka hikâyesine ilişkin yorumunun özünü çok iyi toparlar. Eğer Rat Man babasının ölümünü kabul etmeye yanaşmıyorsa, bu, imgeleminde babasının niçin peşini bırakmadığını açıklar. Yani, Rat Man imgesel bir baba tarafından izlenmektedir. Öncelikle, Freud'un metnine Lacan'ın getirdiği yorumun nasıl derinlerde yatan nedeni analizin orijinal sahnesi olarak yalıttığını ve nasıl bu sahneyi tekrarıyla, borcun ödenmesi sahnesiyle –gözlüğün zarar görmeden eline geçmesi için Rat Man'in birinden borç aldığı 3.80 kronu geri ödeme takıntısı– sıkı sıkıya bağlantılandırdığını görmemiz gerekir.

Anlatının örgütlenmesi, "*Purloined Letter* [Çalınan Mektup] üzerine Seminer"deki çok meşhur *compte-rendu* anlatısına çok benziyor. Lacan'ın *Purloined Letter* analizinde, iki sahneyi yapısal olarak örgütleyen ve aynı zamanda aralarında sürekliliği sağlayan şey mektuptur. Rat Man'in *compte-rendu*'sünde ise, yakın dönemli sahneleri, Rat Man'in babasının evlilik öncesi borçları sahnesi ile

9. Freud, "Original Record of the Case", *SE* X, 300; Freud to the Rat Man, 21 Aralık 1907. Rat Man'in vaka notlarının ilk yayımlandığı *Standard Edition*'ın bu cildinin Lacan'ın Rat Man tartışmasından bir müddet sonra, 1956'da basıldığını aklınızda tutun; dolayısıyla onun elinde orijinal vaka notları yoktu. Bundan sonra, bu basılı vaka notlarına referanslar "Orijinal kayıt" olarak anılacaktır

evliliğini anlatan sahne olmak üzere, öbür iki sahnenin tekrarı kılarak bu iki ayrı sahneyi örgütleyen bir borçtur. *Purloined Letter*'de, polis, Bakan ve Dupin'le tekrarlanan, Kral, Kraliçe ve Bakan üçgeni vardır. Ne var ki, Rat Man için, bir kez tekrarlanan tek bir basit sahne yoktur; onun yerine her biri daha sonra tekrarlanan iki asal sahne görüyoruz.

Birinci sahne, daha sonra Teğmen A, postanedeki bayan ve Teğmen B ile tekrarlanan, hastanın babasının meçhul bir arkadaşına olan borcudur. İkinci sahne, Rat Man'in babası ve iki kadın, zengin ve yoksul kız sahnesidir. Bu baba ve yoksul/zengin kız sahnesi oğluyla, postanedeki bayan ve pansiyon sahibinin kızıyla ilgili borç ödeme dramasında ve yine ilk planda nevroza neden olan yapıda –Rat Man, evlenmesi gerektiği düşünülen kuzen ve postanedeki bayan sahnesi– tekrarlanmıştır. Lacan bunu karakteristik olarak şöyle özetler:

> Belli bir miktar paranın Teğmen A'dan, ödemeyi karşılayan postanedeki cömert bayana, daha sonra bu bayandan başka bir erkeksi figüre geçmesinden oluşan bu sahnede, belli açılardan tamamlayıcı (complementary) ve başka açılardan ekleyici (supplementary) bir biçimde paralel giden, başka biçimde ters yüz edilmiş olarak, orijinal duruma denk düşen bir şemayı görmemezlik edemeyiz.[10]

Freud'a ve onu izleyen Lacan'a göre, Rat Man'in nevrozu annesinin onun için yaptığı planı, ölü babasının izinden giderek ailesinden genç, zengin ve güzel bir kızla evlenmesi planını açıkladığında başladı.

> Bu aile planı onu bir çatışmaya, yoksulluğuna rağmen âşık olduğu bayana sadık mı kalmalı yoksa babasının izinden giderek ona yakıştırılan sevimli, zengin ve yakın akrabadan kızla mı evlenmeli çatışmasına sürükledi. Ve o bu çatışmayı, aslında aşkı ile babasının ısrarlı arzularının etkisi arasındaki çatışmayı, hasta düşerek çözdü ya da, daha doğrusu, hasta düşerek gerçek hayatta bu çatışmayı çözme görevinden kaçtı.[11]

---

10. *Myth* 12-13/413.
11. Freud, "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis" (bundan sonra Rat Man), *SE* X, 195-199.

Rat Man'in annesinin şimdi oğlunun karşısına çıkardığı seçim, yani zengin kızla mı yoksa yoksul kızla mı evleneceği sorusu babasının da karşısına çıkmıştı. Babasının örneğinde yoksul kız bir kasabın kızıydı,[12] zengin kız da eğitim görmemiş babası sayesinde aile işinin güvenliğini sağlayan Rat Man'in annesiydi.

Lacan, aile "camiası"nı hastanın nevrozunun patojenik nedeni olarak gören Freud'un anlatımını yakından izlemiştir. Lacan yine nevrozun babanın gençlik günlerinde yaşadıklarının bir tekrarı olmasıyla –tuttuğu notlarda, Freud'un "babasının evlilik hikâyesine gerileme" adını verdiği nedenden dolayı– patojenik hale geldiği yorumuyla da Freud'u izlemiştir.[13] Ancak, Freud bu hikâyenin can alıcı noktasının "şans" olduğunu düşünüp "tıpkı söyleyiş tarzının bir şakanın yapılmasına yardımcı olabileceği gibi, şans da bir semptomun oluşumunda rol oynayabilir"[14] derken, Lacan bu spesifik şans öğelerinin bir yapının etkileri olduğunu düşünür: Bu yapısal etkilerin önemi, onları babanın yasağı ve oğulun libidinal arzusu arasındaki çatışmaya göre açıklayan Freud'un düşündüğünden daha fazladır. Ağırlıkla üzerinde durulan, Freud'un iki şans öğesinden birincisi borç, ikincisi de zengin kız ile "yoksul ama sevimli" kız arasındaki seçimdir.

> Yedek subaylığında, babasının eline küçük bir miktar para geçiyordu ve bir keresinde bu parayı da kumarda kaybetmişti. (Demek ki, o bir "*Spielratte*"ydi [oyun faresi].) Eğer yoldaşlarından biri kumarda kaybettiği parayı kendisine borç vermemiş olsaydı zor durumda kalacaktı. Ordudan ayrılıp zengin olduktan sonra, parayı geri ödemek için o yoksul arkadaşını bulmaya çalıştı ancak izine rastlayamadı. Hasta, babasının parayı geri ödemeyi başarıp başaramadığını bilmiyordu. Babasının gençliğinde işlediği bu günahın anısı ona acı veriyordu çünkü, görünüşe rağmen, bilinçdışında babasının karakterine ilişkin düşmanca duygular besliyordu. Yüzbaşının "3.80 *kronu* Teğmen A'ya geri ödemelisin" sözleri onda babasının bu ödenmeyen borcuna atıfta bulunuluyor izlenimi uyandırdı.[15]

12. "Orijinal kayıt", *SE* X, 293.
13. Agy., s. 292.
14. Rat Man, *SE* X, 210-211.
15. Agy.

Lacan bu arkadaşı Freud'un önemsediğinden daha çok önemser ve bu konuya daha önce değinmeyi unuttuğu için, borcun asla ödenmediği olgusunu öne çıkarır: "Bir yanda, başlangıçta babanın arkadaşına olan borcu var; babanın arkadaşını hiçbir zaman bulamadığına (bu orijinal hikâyede karanlıkta kalmış bir noktadır) ve borcunu hiçbir zaman ödeyemediğine değinmeyi ihmal ettim."[16] Lacan burada keskin "sezgi"sini sergiler çünkü Freud'un kendisi, basılmamış vaka notlarında, acil kaydı düşerek tam da aynı sorun üzerinde durmuştu:

> Kumarda parasının bir kısmını kaybetti, kendini kumar oynamaktan alamadı ve bütün parasını kaybetti. Bir arkadaşına dert yanarak kendini öldüreceğinden bahsetti. Bir başkası, "kendini öldürmek için elinden ne geliyorsa yap, böyle bir şey yapan bir insan kendini öldürmelidir" dedi, ancak yine de kaybettiği kadar parayı borç verdi. Askerden terhis olduktan sonra, babası bu kişiyi bulmaya çalıştı ancak bulamadı. (Daha sonra bu borç ödendi mi?)[17]

Freud bu notuyla öncelikle bu soruyu hastasına sormadığı için, ikinci olarak da gelecek seansta bunu hatırlaması için kendini çimdikliyor gibidir. Yayımlanmış metindeki (vaka notlarında değil) kayıp arkadaş gizinin farkına varan Lacan, garip bir sezgiyle, konunun ve öneminin ayrımında olarak, bu konuya değinmeyi unuttuğuna dikkat çeker. Bu, bana öyle geliyor ki, Lacan'ın Freud'un çalışma tarzına ilişkin son derece duyarlı olduğunun kanıtıdır, böyle bir kanıt gerekiyorsa tabii; göründüğü kadarıyla, bu duyarlılık öylesine keskindir ki, Freud'un unuttuğu yerde, bunu bilmeden, o da unutmayı biliyordu.

Ne ki, bu olaya ilişkin yaptığı bir özette, Lacan yeni bir not düşer; bu notta gizemli yabancı, "asla bulunmayan ve ailenin hikâyesinde böylesine asli bir rol oynayan gizemli arkadaş"[18] vardır: Neredeyse siyah paltolarına bürünmüş karanlık tipler canlanır gözümüzde. Bu tür Hoffmanvari havalar, Rat Man'in babasının bu yabancıdan, arkadaştan aldığı intihar tavsiyesi düşünüldüğünde, kesinlikle Freud'un ilgisi dışında kalmış şeyler değildi, ancak yine

16. *Myth* 14/414.
17. "Orijinal kayıt," *SE* X, 290.
18. *Myth* 28/425.

intiharla ilgili bu pasajı Lacan okumamıştır; çünkü o vaka notları arasında daha yeni bulunmuştu. Öyleyse, Lacan'ın başlangıçtaki borç ânını Rat Man'in babasının gençliğindeki kumar borcuna kadar izlemesi tamamen Freud'un izlediği yola denk düşer; Freud bu yolla Ödip kompleksinden Rat Man'in aile romansının astarını dikmiştir.

Demek ki, hem Freud hem de Lacan, gözlüğün kaybolması ve Teğmen A.'ya 3.80 kron ödeme zorlaması ile birlikte, Rat Man'in askeri manevralarının Rat Man'in babasının kumar borcuna ilişkin ilk sahnenin bir tekrarı olduğunda fikir birliği içindedir; bu sahnede babasını ömür boyu borçlu kalacağı gizemli bir arkadaş kurtarmış, şerefini kaybetmesini, hapse girmesini ve belki de daha kötüsünü önlemiştir. Borç sorunu aynı şekilde tekrarlanan öbür asal sahnede de mevcuttur: Yoksul ve tatlı kızla (babadaki kasabın kızı rolünü üstlenen oğulun yoksul bayanıyla), mesleki güvenliğini sağlayan mirasa konmuş zengin kız arasında seçim. Rat Man'in annesiyle evlenerek, baba kendini annesine borçlu yerine koyar; Lacan buna "anne tarafından gelen statü" der.[19]

Ne var ki, Lacan vurguyu başka bir yere yapmak niyetindedir. Babanın istekleriyle hastanın postanedeki bayana aşkı arasındaki çatışmanın altını çizmek yerine, Lacan babayla narsistik husumet ve ardından bir nesne ilişkisinin çözülmesi ve parçalanması üzerinde durur. Bu anlamda Lacan kredi açan gizemli arkadaşı "*imago*"nun* bir yapısal özelliği haline getirir. Lacan'ın dile getirdiği genel ilke şöyledir: "Nevrotik dramanın yattığı yer bu çok özel biçimiyle narsistik yarılmadır."[20] Bu tespitini desteklemek için, Lacan her bir sahnenin üç koşulunu anlatır; öyle ki, erkek öznenin idealleştirilmiş kadın ve hor görülen kadın figürleriyle ikili, ya/ya da ilişkisi, kadının da yabancılaştırılmış özne ve sosyal temsilciyle, yani arkadaşla benzer bir ilişkisi vardır. Erkek öznenin işlevindeki yarılma, yankısını kadın nesnenin işlevininin bunu tamamlayan yarılmasında bulur. Lacan bunların bir yapının iki değişkeni olduklarında ısrar eder; kopyalamanın kopyalaması, bir ikili yapının ikiye katlanması olan bir dörtlü yapı tarafını tutarak

19. Agy., 9/411.
* Görsel imge. (ç.n.)
20. Agy., 18/417.

üçlü Ödipal yapının reddi temelde bu fikre dayanır. Lacan borca göre farklı karakterlerin eklemlenmesini anlatır:

> Durumu tüm ayrıntılarıyla açığa kavuşturmak için, size anlattığım orijinal durumda ikili bir borcun olduğunu görmemiz gerekir. Bir yanda, ketlenme [frustration], aslında babanın bir tür iğdiş edilmesi [castration] vardır. Öte yanda ise, arka plandaki arkadaş figürüyle ilişkide ima edilen, hiçbir zaman ödenmemiş bir sosyal borç vardır. Burada nevrotik gelişmenin tipik kaynağı olarak alınan üçlü ilişkiden oldukça farklı bir şey vardır. Bu durum karşımıza bir tür müphemlik, görüntü çatallanması çıkarır; borç öğesi aynı anda iki düzeyi işgal eder ve nevrotik dram özellikle bu iki düzeyi bir araya getirmenin imkânsızlığı ışığında sahneye konur. Birini öbürüne uydurmaya çalışarak, hasta yıllar boyu kendisini doyumsuzluğa itecek bir dönüş manevrasına girişir, ancak asla iki ucu bir araya getiremez.[21]

Gelgelelim, aynı 1953 yılında kaleme alınmış bir metinde, Lacan Rat Man'in borcuna ilişkin bu anlatımındaki iğdiş etme öğesini, "sosyal borç" nosyonu üzerinde yoğunlaşarak reddeder ya da en azından sorgular. Bunu yaparken başvurduğu yol çarpıcıdır çünkü Freud'un metnini sözü edilen metinde bulunması zor olan bir şey iddia ediyor olmakla suçlar.

> Freud, öznenin hakikatine erişmek bir sorun teşkil ederken, olgularla bağını koparacak kadar aşırıya kaçar. Bir yerde, nevrozlunun bu hale gelmesinin kökeninde annesinin özneye sunduğu evlilik önerisinin oynadığı belirleyici rolü kavramıştır. Her halükârda, seminerimde gösterdiğim gibi, Freud'un kişisel deneyimin bir sonucu olarak bu konuda güçlü bir sezgisi vardı. Buna rağmen, olayın özne üzerindeki etkisini, gönlünden geçen bayanla ilişkisinde ölmüş babanın yasağı olarak yorumlamakta tereddüt etmemiştir.
>
> Bu yorum yalnızca olgulara ters düşmekle kalmaz, psikolojik olarak doğru değildir; çünkü Freud'un burada sistematik diyebileceğimiz bir ısrarla öne sürdüğü babanın iğdiş etme eylemi bu örnekte ancak ikincil bir rol oynamıştır. Ancak diyalektik ilişkiyi kavrayış o kadar yerindedir ki, Freud'un o anki yorumlama eylemi özneyi narsistik olarak hem ölü babasına hem de idealleştirilen bayana bağlayan ölüm taşıyan simgeleri hiç tereddütsüz öne çıkarmaya soyunmuştur.[22]

21. Agy., 15/415.
22. *E* 302/89, "Function and Field."

Daha önce de işaret ettiğim gibi, Freud nevroza neden olan şeyin "babanın isteklerinin kendini dayatması" ile Rat Man'in postanedeki bayana duyduğu aşk arasındaki bir çatışma olduğunu iddia etmişti. Bu "dayatma" zorunlu olarak, hatta birincil olarak, bir yasakla sınırlanmış değildir. Ancak aynı şekilde açıktır ki, Freud Rat Man'in babasından korkmasının nedenini bulmaya çalışmış ve bu korkuları ve korkular karşısındaki takıntılı savunma girişimlerini, o ölüm isteğinin bir kanıtı olarak yorumlamıştır.

> Ona, beklediğimiz yanıtı işte bu noktada bulmuş olduğunu düşündüğümü söyledim... Babasına düşmanlığıyla baş edememesine neden olan şey, alt edilemezliğini aldığı kaynak hiç kuşkusuz doğasında tensel arzular taşıyan bir şeydi ve o anlamda babasını şöyle ya da böyle bir *müdahale* olarak görmüş olsa gerekti.[23]

Ancak Lacan, Freud'u olgulara bağlı kalmamakla suçlayarak, Freud'a hastanın ölü babasından korkmasının erken yaşlarda tensel arzulara müdahaleye ilişkin anılarından kaynaklandığında ısrar etmesinin ötesinde bir ithamda bulunuyor. Hiç kuşkusuz, Lacan, hastanın o bayanla evlenmesinde örtük yasağı koyanın baba değil, anne olmasına kafayı takmıştır. Lacan'ın iddiasına göre, Freud babanın söylediklerini, sevilen yoksul bayanla evliliğine yasak koyan bir şey olarak görür:

> Freud, hastanın eş seçimine ilişkin annesinin telkini aklına geldiğinde içinde uyanan hıncını anladığında işin rengi değişmiştir. Freud'un hastanın sevdiği kadınla evliliğine dışarıdan bir müdahale olarak gördüğü böylesi bir tavsiyeyle babasının bazı sözleri arasında kurduğu bağlantı, bu bağlantının olaya ilişkin temel olgularla, özellikle de her şeyden önce babasının ölü olmasıyla çeliştiği ortadayken, şaşırtıcı bir bağlantıdır; ancak bu bağlantı, içine doğmuş görünen ve hastanın sonradan eklediği çağrışımlar zinciriyle açığa çıkan çok daha derin bir hakikat açısından doğrulanmıştır. Bu doğrulama, nevrozda ve hastanın kaderinde kendini hissettirmekle birlikte, bireyin çok ötesine uzanan (babasının evliliğinde de ağırlığını hissettiren benzer bir inanç yokluğu ve bizatihi bu ikircikli tutum, babasının ordudan ayrılmasına ve evlenmeye karar vermesine neden olan, bir para meselesinde güvenin

23. Rat Man, *SE* X, 182.

kötüye kullanılmasını gizler), bizim burada "söz zinciri" adını verdiğimiz şeyden başka bir yerde bulunamaz.

Ancak eğer Freud'un yaptığı yorumlar, tüm örtük anlamlarıyla birlikte bu zinciri kırmak için nevrozun imgesel ağını parçalamakla sonuçlanacaksa, bunun nedeni, hastanın muhakemeşiyle hükme bağlanmış simgesel borca göre bu zincirin onu canlı tanığından daha çok mirasçısıyla kıyaslanır hale getirmesidir.[24]

Burada bazı açıklamalarda bulunmak yararlı olabilir. Lacan, babanın yoksul kıza muhalefeti ile annenin zengin kızı pazarlamasını karıştırır. Bunların aynı kapıya çıktığı düşünülebilir; sanki babanın birinciye muhalefeti onu ikincinin kollarına atacaktır. Ancak yasaklamak ve pazarlamak çok farklı söz edimleridir. Ancak Freud'un gözlemine göre, Rat Man bu karıştırmayı anneye ve babaya ait sesler arasında yaşar: Hastanın bakış açısından, "zengin kızla yoksul kız arasındaki" seçim kendi arzularıyla ailesinin arzularını, özellikle yoksul bayan hakkında babasının olumsuz tavrını karşı karşıya getirir ("babası, ölmeden kısa bir süre önce, daha sonra hastayı pençesine alacak bir tutku haline gelen şeye doğrudan karşı çıkmıştı. Oğlunun her zaman o bayanla arkadaşlık ettiğine dikkati çekmiş ve bunun ihtiyatsız bir davranış olduğunu ve kendisini aptal yerine koyacağını söyleyerek, bu arkadaşlığa son vermesini tavsiye etmiştir").[25] Ne var ki, Freud *compte rendu*'sünün hiçbir noktasında babayı yoksul bayanla evliliğe aktif bir yasak koymakla suçlamamıştır. Lacan, denebilir ki, metinsel açıdan hatalıdır ancak, hemen eklemek de gerekir, Freud'un kurgusunun belli başlı tüm tespitlerine sadık kalmıştır; annenin oğlunu ailesinden ve ailesinin mesleğinden biriyle evlendirme planlarının arkasında, Rat Man'a göre, bu planın babanın bir zamanlar yaptığı tercihe, yani aşk için değil para için (annesiyle) evlenme tercihine uygunluğu yatar. Rat Man'in babasıyla ilgili çatışması yasaktan çok ondan istenen özdeşleşme yüzündendir. Ve diyebiliriz ki, Freud'un kullandığı, ve Lacan tarafından hiç düşünmeden "yasak" olarak yorumlanan, dikkatle seçilmiş "babanın arzularının ısrarcı etkisi [*fortwickenden Willen des Vaters*]" terimi iki yorumu da kapsar.

24. *E* 353-355, "Variantes de la cure-type."
25. Rat Man, *SE* X, 201.

Lacan, bu vakayı ele alışında Freud'un başka "yanlışları"ndan bahsederken aynı garip inatçı tutumunu sürdürür. Tedavinin ikinci seansında, hasta, fare işkencesine ilişkin acımasız çavuş tarafından anlatılan hikâyeyi anlatmak üzeredir. Freud şunları yazar:

> Hasta anlatmayı kesti, yattığı yerden doğrulup ayrıntılar için kendisini bağışlamamı istedi. Ona şahsım adına kötü bir niyetimin olmadığını ve kesinlikle acı çektirmek istemediğimi söyledim ancak doğal olarak ona gücümü aşan bir şey konusunda garanti veremezdim. Benden, pekâlâ, gökten ayı indirip kucağına koymamı da isteyebilirdi. Direnişlerin üstesinden gelmek tedavinin bir kuralıydı ve bu hiçbir gerekçeyle feda edilemezdi... Devam ederek, her şeye rağmen, bana verdiği her ipucunun bütün anlamını bulmak için elimden geleni yapacağımı söyledim. Belki, beni çaresiz bırakmayı düşünüyordu? – "Yo, yo hayır;..."[26]

Lacan'ın yaptığı yoruma göre, bu müdahalelerle Freud hastanın oyununa katılmış oluyordu. Görünüşe bakılırsa, Freud hastanın, devam edebilsin diye, kendisinin yemin benzeri bir söz vermesi gerektiğine dair talebinin derdine düşmüştür. Ama hayır, der Lacan, Freud'un hastaya sunduğu şey analistin bir biçimde varsayılan tarafsızlığını ihlal değildir. Freud'un hastaya sunduğu, "ittifakı da içine alan ve anlamı çok sonraları hastanın farelere ilişkin fikirleriyle analistini ödüllendirdiği çiçeklerini yan yana koyarken kurduğu simgesel denklikte ortaya çıkacak olan hayali katılım bağlamında, gizli bir ittifakı teyit eden simgesel söz armağanıdır."[27] Bir kere daha, analitik kafa karışıklığı ya da Freud'dan yana kararsızlık olarak görünen şey sonuçta Lacan'ın söz, borç ve hastanın fare ekonomisi arasındaki iç ilişkilerin asli önemine ilişkin kesin görüşü olup çıkmıştır. Bunlar her kavşakta Lacan'ın Freud'un vaka hikâyelerinden çıkaracağı temalardır.

Lacan'ın alelacele olgusal yanlışlık suçlamaları ve metinsel özensizliğinin arkasında yatan şey, onun uzun dönemli Rat Man okuma stratejisinden kaynaklanmaktadır. Bu, Freudcu anlatının iki temel noktada revizyonuna neden olacak bir stratejidir. Birincisi, "analitik deneyimin orta yerinde olduğu müddetçe, ödipal mitte

26. Agy., s. 166.
27. *E* 290-291, "Function and Field."

belli yapısal düzenlemelere gitme ihtiyacıdır."[28] Bu düzenleme Lacan'ın ahlâki efendi –diyebiliriz ki, Lacan'ın sonraki yazılarındaki Öteki ve Efendi kavramlarının atası, Mutlak Efendi– kavramını ortaya atmasını gerektirecektir. Lacan'a göre, Freud'un vaka özetinde, "babayla rekabet dolayımıyla özneyi asli bir simgesel değere bağlayan temel çatışmayı" algılarız.[29] Bu bağlanma baba figürünü fiilen aşağılayarak meydana gelir; analist aşağılanmış babayla öbür baba figürü arasındaki boşlukta, uçurumda ya da müphemlikte yer alır:

> Analist, her şeye rağmen, hastayla girdiği simgesel ilişkide, neredeyse gizliden gizliye, tarih boyunca karanlıkta kalmış bu figürün, efendinin konumunu üstlenir; bu ahlâki bir efendidir, olan bitenden habersiz kişiyi temel insani ilişkiler boyutuna taşıyan ve insan haline gelen kişinin önünde ahlâki bilince, hatta dehaya giden yol olarak adlandırabileceğimiz bir yol açan efendidir.[30]

Derrida'nın *The Purloined Letter* yorumunda, yersiz bir biçimde mektubun çalınması sahnesine üçgen Ödipal senaryoyu (Bakan, Kral, Kraliçe –bu sahnenin gözlemcisi/anlatıcısı yok mu? diye sorar Derrida) bindirmekle suçlanan Lacan olmasına rağmen, aslında, Rat Man vaka özetinde Freud'u işe bir Ödipal üçgen (yasakçı baba, nesne anne, arzulayan özne) karıştırmakla suçlayan da Lacan'dır. Nevrotiğin bireysel mitine karışan üç değil, dört öğenin olduğunun keşfedilmesi, psikanalizin kurucu mitinin bir revizyonunu şart koşar:

> Açmazlar, nevrotiklerin durumundaki çözümsüzlükler açısından son derece temel olan dörtlü sistemin geleneksel olarak verili olandan oldukça farklı bir yapısı vardır; anneye duyulan ensest arzu, babanın yasağı, onun engelleyici etkileri ve, tüm bunların etrafında, semptomların az ya da çok çeşitli biçimlerde boy vermesi. Bence, bu farklılık şimdiye kadar öğretildiği biçimiyle analitik doktrinden türetilen genel antropolojiyi sorgulamamızı gerektirir. Kısaca, tüm ödipal şema yeniden gözden geçirilmelidir.[31]

28. *Myth* 3-4/407,
29. Agy., 4/407.
30. Agy., 4/407-408.
31. Agy., 25/422.

Ödip mitinin üç figüründen birinin bölünmesi bu revizyonu gerektiren şeydir ve Lacan, daha önce belirttiğim gibi, Ödipal üçgenin üç koşulundan her birinin nasıl bölünebileceğini anlatır: Özne (sosyal özne ve yabancılaşmış tanık), nesne kadın (zengine karşı yoksul, meşru olana karşı tutku nesnesi) ve üçüncü koşulu dolayımlayan, baba (aşağılık, simgesel). Ne var ki, bölünme sahnesi, çeşitli biçimlerde kopyalanmaya yatkın olmakla birlikte, tek bir temel uğraktan, saldırganlık ve idealleştirme rengine bürünmüş görkemli narsisizm uğrağından kaynaklanır; ve bu Lacan'ın Freud'un anlatımında yaptığı ikinci temel revizyondur: "Bir insanla narsistik ilişki, insanlardaki imgesel alanın gelişmesinde temel deneyimdir."[32]

Ne ki, Lacan'ın eserlerinde genellikle ayna evresi başlığı altında özetlenen bu temel narsistik karakterin keşfi, artık görüyoruz ki, nevrotiğin mitolojisi demek olan semptomolojideki babanın konumunu sorgulamakla yakından ilişkilidir. Bence, Lacan babanın kaderiyle tüm öbür analistlerden ve hatta Freud'dan daha fazla ilgilidir. Baba sorunu Lacan'ın 1930'lardaki antropoloji, hatta kültürel yazılarında ortaya atılmıştır ve bunlar daha o zamanlar Freud'un *Totem ve Tabu*'sundaki asal baba mitiyle karşı karşıya konmuş, kıyaslanmış ve doğrulanmıştır: "Yaşadıklarımız bizi, [çağımızın büyük nevrozunun] asli belirleyeni[ni] babanın kişiliğinde bulup çıkarmaya sevkeder: Bu kişilik belli bakımlardan yok sayılmış, aşağılanmıştır, kendisi ya da bir utanç karşısında parçalanmıştır.[33] Nevrozun bu fenomenolojisi temelinde, Lacan bizatihi psikanalizin varoluşuna ilişkin bir açıklama önerisinde bulunur:

> Çok sayıdaki psikolojik fenomen, görünen o ki, toplumda imago'nun kaybolmasından kaynaklanır... Belki, psikanalizin bizatihi ortaya çıkışı bu bunalımla ilişkilendirilmelidir. Belki de, önde gelen Yahudi ailelerden birinin oğlunun Ödip kompleksiyle ortaya çıktığı yerin Viyana olmasını (o Viyana ki, bir zamanlar bir Devletin merkezi ve, en ilkel olandan en giriftine, Slav köylülerinin başka örneği kalmamış erkek akrabalığına dayanan gruplarından en basit küçük burjuva aile ekonomilerine ve feodal, merkantil pederşahilik yoluyla istikrarsızlığa

32. Agy., 27/423.
33. Lacan, "La Famille", *Encyclopédie Française* (1938), c. 8, "La Vie Mentale", 8.40, s. 16.

düşmüş aile yapılarının en yozlaşmışlarına kadar, son derece farklı aile biçimlerinin bir potasıydı)[34] bir dâhinin büyük şansı, kendi başına, açıklamaz.[35]

Psikanalizin orijinlerine ilişkin bu kültürcü anlatımda, Freud'un Ödip kompleksini keşfi onun daha önceki, başlıca iki nedeni anneye duyulan arzunun tam olmayan bastırılması ve, "Ödipal özdeşleşmede, kişinin emsaliyle ilkel ilişkisinde görülen saldırgan hislere ışık tutan, babanın idealleştirilmesinin narsistik dejenerasyonu" olan, anomi keşfiyle bağlantılıdır.[36] 1938'de, Lacan için, Ödip kompleksinin merkezinde "otoriteyi temsil ettiği ve cinsel açılmanın merkezi olduğu oranda, baba dikilir; biz 'imago'nun bu içkin belirsizliğiyle, bastırmanın yeniden hayat bulması ve gerçekliğe erişebilirliğin katalizörüyle, kültürümüzün tipik özelliği olan, süperegonun belli bir karakterinin ve kişiliğin özellikle evrimci bir yöneliminin iki başlı gelişimini bağlantılandırdık."[37]

1930'lu yılların, psikanalistlerin çoğunun dikkatlerini babadan uzaklaştırıp anneye yönelttikleri bir dönem olduğunu unutmamamız gerekir. Lacan'ın erken dönem çalışmaları bu çalışmaları, özellikle Melanie Klein'ınkilerinkileri yansıtır ve öbür analistlerin anal ve oral cinsellikler diye adlandıracakları konuları kapsayan "ayrılık kompleksi" dediği şeyin önemine işaret eder. Ne var ki, anne figürü ne kadar değişmiş ve merkezi hale gelmiş olursa olsun, Lacan babanın oynadığı baş rol konusunda ısrarlıydı; yok sayılan, yaralı ve işsiz babanın kültürel diyalektiğinden bahsettiği 1949 yılında bile bu böyleydi:

> Anne 'imago'su baba 'imago'sundan çok daha fazla iğdiş edicidir. Her analizimin sonunda, sanki uzuvlarımın bedenimden ayırıldığı fantezisini, Osiris mitini gördüm. En şiddetli nevrozlar, baba bir biçimde yok olduğunda (ölü, namevcut, hatta kör olduğunda) gelişir.[38]

---

34. Orijinalinde İngilizce olan ifade.
35. Lacan, "La Famille," 8.40, s. 16.
36. Agy., 8.42, s. 5.
37. Agy., 8.42, s. 6-7.
38. Lacan, "Discussion," *Revue Française de Psychanalyse Comptes Rendus* (Nisan-Haziran 1949): 317.

Lacan'ın düşünceleri ifadesini, karmaşık aile yapılarının "hayatın her sahnesinde, hiyerarşik ilişkilerin artan bir karmaşıklığıyla zenginleşeceği" bir topluma duyduğu özlemde bulur.[39] Bu temalar 1960'larda, fallusun simgesel borcuyla karşılaşan küçük çocuğun yükümlülüğünün "Baba'nın kurallarını" sürdürmek olduğunu açıkladığı zamanlarda hâlâ işleniyordu, "ve herkesin bildiği gibi, ne zamandır babanın hiçbir kuralı yoktur ve bütün sorunların başladığı yer de burasıdır."[40] Lacan, birçok kere, çöküşünden payımıza düşeni aldığımız bu görkemli baba figürüne geri döner. Ve Lacan her zaman hem Freud'un tarihin başlangıcında öldürülen baba görüşünü hem de Lacan'ın "semptomlarıyla, kişinin arzularının ziyafetini zehir etmeye gelen taş kalpli misafiri"[41] birlikte barındıran trajik bir tarz tutturmamış, yer yer *senyörlük hakkını*, ya da *borcunu*, kullanmak yerine nişanlısı tarafından bağışlanmaya mahkûm Kont Almaviva'nın komik tarzını canlandırmıştır.

* * *

Böylelikle, 1930'larda Lacan, 1950 başlarına kadar kalacak biçimde, baba imgesinin çöküşü ve bunun imgesel narsistik rekabetle ilişkisi iddiasına doktrinel bir temel kurmuştu. Lacan Ödip kompleksinin, modern toplumun aile ve evlilik yapısıyla ve baba 'imago'sunun çöküşüyle bağlantılı, kültürel bakımdan göreli bir yapı olduğunu ortaya koydu. Rat Man vakasını irdeleyen Lacan, Ödip kompleksinin yerine koyacağı ya da en azından yeni bir yorumunu yapmasına hizmet edecek Simgesel, İmgesel ve Gerçek'in sistemini derinlemesine görmek için bir adım daha atmasına imkân veren koşulu bizatihi hastanın sunduğu semptomda buldu. Bu koşul "borç"tu. "Roma dersleri"nin açık doktrinel mesajında belirttiği gibi,

39. *E* 133, "Introduction Théorique aux Fonctions de la Psychanalyse en Criminologie" (1950).
40. Lacan, *Seminaire IX. L'identification* (1961-1962), Session 16, s. 9 (basılmamış).
41. *E* 143 (Engl.), "The Freudian Thing."

Babalık işlevi, öz olarak onu oluşturan simgesel ilişki için her zaman az ya da çok yetersiz kalan, hem imgesel hem de gerçek ilişkilerde yoğunlaşır. *Babanın adında,* tarihin şafağından beri, kişiliğini yasa figürüyle özdeşleştiren simgesel işlevin desteğini görmek durumundayız. Bu kavrayış, bir vakanın analizinde, bu işlevin bilinçdışı etkilerini narsistik ilişkiden açıkça ayırmamıza imkân verir...

Böylelikle, ekonomisi, Rabelais'in meşhur metaforunda yıldızlara kadar uzanan Büyük Borç hareketini sürdüren Söz'ün erdemidir.[42]

Ecrits'in İngilizce çevirmeni Rabelais'den yapılan alıntıyı verir. Bu alıntıda Panurge şunları söylüyor: Borçlar "Yerle Gök arasındaki köprü, insan ırkının temel direğidir; inanıyorum ki, onsuz tüm insanlığın hızla telef olacağı bir direktir bu." Borçlar, diye devam eder, "evrenin yüce ruhudur."

Böylesi bir pasaj Lacan'ın kendi insan merkezli psikanalitik revizyonunu nasıl algıladığını bize kanıtlar: Eğer kişi hayali baba figüründe bulunan narsistik rekabet ve yakınlaşma "engelini" tanımıyorsa Ödip kompleksini anlayamayacak ya da ona etkin bir biçimde müdahale edemeyecektir; bu tanımayı güven altına almanın en emin yolu babanın temel simgesel işlevini hep akılda tutmaktır. Rabelais göndermesinde belirtildiği gibi, simgesel babanın oturduğu evren Büyük Borç evrenidir.

Hatırlayalım, Rat Man için söz konusu borç salt imgesel bir borçtu. Freud'a geldiğinde, gerçek borç, duyarlı arkadaşı sayesinde, zaten ödenmişti. Bu takıntıdan geriye yer yer içini kemiren, Teğmen A.'yı bulup borcu ödeme dürtüsü kalmıştı. Ve bu dürtüler zamanla borcunu ödemesine yardım edecek bir doktor bulma biçimini almıştı:

Bir doktora danışmaktaki kararlılığı şu zekice düşünceyle çılgınlık derecesine varmıştı: Bir doktorun, sağlığına kavuşması için, Teğmen A. ile ilgili olarak planladıklarını hayata geçirmesinin zorunlu olduğunu belgeleyen bir rapor vermesini sağlayacak ve teğmen kuşkusuz rapora bakarak 3.80 kronu almaya ikna olacaktı. O ânda tesadüfen eline bir kitabımın geçmesi, tercihini benden yana yapmasını sağlamıştı. Ne var ki [*Bei mir war aber vonjenem Zeugnis nicht die Rede*], benden bir ra-

42. *E* 278/67, "Fonction et champ."

por almak gibi bir sorun yoktu ortada; bütün istediği, gayet makul olarak, bu takıntıdan kendisini kurtarmamdı.[43]

Freud'un bu şaşkın hastanın borcu neyse ödemesine yardım etmek gibi bir niyeti kesinlikle yoktu. Freud ona özgürlük verecekti; borcunu ödemesine yardım etmeyecekti.

Ne ki, Lacan için, bu borç muazzam bir şey, kişinin kaderini çizen şey, bizatihi sosyal düzenin göstergesi haline gelecektir. Borca verilen bu önem Freud'un vaka hikâyesindeki bu pasaja Lacan'ın tepeden bakmasını son derece anlamlı kılar; aslında, bu vakaya ilişkin anlatımlarının birinde, Lacan vaka hikâyesinin kronolojisine ilişkin anlatımını o kadar çarpıtır ki, Freud Rat Man'e borcunu ödemekte yardım eden arkadaş olur çıkar: "Tedavi başlar başlamaz, gayet basitçe [*tout bonnement*], postanede çalışan bayana bir miktar para göndermek niyetindeydi."[44] Lacan knonolojiyle burada oynar: Rat Man Freud'a gelmeden çok önce postanede çalışan cömert bayana parasını ödemiştir. Rat Man'in Freud'la karşılaşması öncesinde geçmiş zamanı göz ardı eden Lacan, duyarlı arkadaşın mevcudiyetini ortadan kaldırır. Aslında Lacan, sanki Freud postanedeki bayana borcun ödenmesi konusunda bir şey yapmak zorundaymış gibi, duyarlı arkadaşın cömert yardımını Freud'un hastasına sunmak zorunda olduğu şeyle birleştirir:

> Arkadaşı şaşkınlık içinde elini tutmuş ve onun hâlâ takıntılı olup olmadığı konusunda kuşku içinde olabileceğini düşünerek bütün gece onu sakinleştirmiş ve deliksiz bir uyku çekmesini sağlamıştı. Ertesi sabah birlikte, içinde gözlük camı olan paketin geldiği postaneye 3.80 kron göndermek üzere postaneye gitmişlerdi.[45]

Freud'un bu yazdıklarını Lacan'ın dikkate almayışında, uzun erimli psikanalitik teoriyi revize etme stratejisinin ilk işaretlerini görüyoruz. Rat Man vakasına getirdiği yorum yoluyla Lacan, borç nosyonunu Ödip kompleksinin yerini alan dörtlü yapının hayati bir öğesi olarak koyuyordu. Bu borç artık hayali değildir; "simgesel borç" olarak adlandırılacaktır. *Tout bonnement* ("gayet basitçe") i-

43. Rat Man, *SE* X, 173.
44. *Myth* 13/414.
45. Rat Man, *SE* X, 172.

baresi aydınlatıcıdır: Sanki Freud'la tedaviye başlaması, simgesel işlevin özünü oluşturan Freud'un analitik rolü, hastanın borcunu ödeme acizliğinden kurtulması için yeterliydi. Lacan'ın Freud'u arkadaş yerine koyması, Lacan'ın Rat Man'in borcunu simgeselin hanesinden imgeselin hanesine nasıl kaydıracağını gösteriyor.

Simgesel borcun merkeziliğine yol açan çizgi boyunca arkadaş ve analistin devreden çıkarılması Lacan'ın bu vakaya ilişkin yorumlarında bulduğumuz başka bir tuhaf karıştırma eşliğinde ilerler. Lacan, iki farklı durum üzerine, iki farklı öğeye göre, analistin bilinçdışı ile hastanın bilinçdışını aynı kaba koyar.

Bunlardan birincisi Freud'un kendi ayarlanmış evliliğiyle ilgilidir. Lacan iki durum üzerine Freud'un kişisel deneyiminin bir sonucu olarak Rat Man'in nevrozunda annenin evlilik planının belirleyici rolünü algılayabildiğine işaret eder.[46] Bu durumların ikincisinde, "Variantes de la cure-type" ("Tipik Tedavinin Çeşitlemeleri") içinde, Freud'un hangi olaya gönderme yaptığını belirler:

> Öyle görünüyor ki, Freud'un öznenin kaderini harfiyen okuyabileceği hayati noktayı anlama başarısı, kendi ailesinin temkinli olma kaygılarından kaynaklanan benzer bir önerinin nesnesi olması sayesinde mümkün olmuştu (biz bunu Bernfeld'in meydana çıkardığı yazılarındaki, kendini analiz bölümlerinden anlıyoruz), ve eğer o zaman karşı çıkmamış olsaydı, belki de tedavide bu noktayı kaçıracaktı.[47]

Lacan burada dolaylı olarak, Freud'un oyun arkadaşları John ve Pauline'le Freiburg yakınlarında bir çayırda oynamasına ilişkin çocukluk anısının nasıl daha sonraki yaşlardaki iki olayın bastırılmasının ürünü olduğunu gösterdiği "Ekran Anılar" makalesine gönderme yapıyor: Bu iki olaydan biri on altı yaşındayken Gisela Fluss'a duyduğu gençlik aşkı, diğeri ise babasıyla kardeşinin onu Pauline'le evlendirme ve çifti Manchester'a yerleştirme planıdır.[48]

---

46. *E* 302, "Fonction et champ."
47. *E* 354-355, "Variantes de la cure-type."
48. Bkz. Freud, "Screen Memories", *SE* III, 314; William J. McGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria* (Ithaca and Londra: Cornell University Press, 1986), s. 129-131; Peter J. Swales, "Freud, Martha Bernays and the Language of Flowers, Masturbation, Cocaine, and the Inflation of Fantasy", özel olarak (1983) bastırılmıştır, özellikle s. 33-37; Lisa Appignanesi

Lacan üstünkörü bir akıl yürütmeyle şu sonuca varıyor: Freud'un Rat Man'in annesinin evlilik planının nevroz üzerindeki belirleyici etkisini görebilmesi için, kendisinin daha önce, on dokuz yaşındayken ailesinin onun için yapmış olduğu plana karşı çıkmış olması gerekiyordu; eğer karşı çıkmamış, eğer bu plana rıza göstermiş olsaydı, bu olayı nevrozun nedeni olarak tanıması imkânsızdı. Karakteristik olarak kafa karıştırıcı biçimde kaleme alınmış olsa da, bu güçlü bir iddiadır. Aslında, iddia şudur: Rat Man'in obsessif nevrozuna denk düşen Freud'un nevrotik yapısı onun ekran anısıdır ve bu iki nevrotik oluşumun yapısının benzerliği yoluyla Freud, Rat Man'in nevrozunun son safhasının dipte çökelmiş nedenini, temel belirleyenini bulup çıkarabilmiştir. Lacan'ın işaret edebileceği halde etmediği nokta, Freud'un daha o zaman bu özel nevrotik semptomu, ekran anısını analiz etmiş olduğu ve bu yüzden, hastanın bilinçdışı yapısıyla özdeşleşme ya da irade dışı bir özdeşleşme sürecine girmek yerine, evlilik önerisi etrafında örgütlenmiş yapılanmadan elde ettiği bazı bilgilerden faydalanmış olduğudur.

Lacan'ın hipotezine göre, Freud ve Rat Man'in kişisel deneyimlerini birleştiren başka bir öğeden daha bahsedebiliriz: Aşkın bedelinin ne olduğu ve arkadaşlıklarda ve aile ilişkilerinde zorunlu olarak girdiğimiz borçlar ekseninde dönen Freud'un kendi *Masada eşlik* ya da *tabildot rüyasının* analizi.[49] Arzu rüyada "güzel gözler" teması yoluyla ifade edilmiştir. Freud'un birinci sınıf yorumu şöyleydi: O yalnızca *beaux yeux*'leri (güzel gözleri) için sevilmek istemişti; o *sayılara vurulamayan*, şükran ve borç hanesine yazılmayan aşkı –borç ilkesi ötesinde aşkı– istemişti. Böylece, Rat Man'le çalıştığı o karanlık dönemde, hasta rüyasında Freud'un kızının gözlerinin yerinde iki parça sığır pisliği olduğunu gördüğünde, Freud kendisi için de geçerli yorumu hastaya uyguladı: "Yoksulluğuna rağmen âşık olduğu bayana sadık mı kalmalı yoksa babasının izinden mi gitmeli?" Aşk için mi yoksa para için mi evlenmeli? Babanın borcu çemberini kırıp dışarı mı çıkmalı yoksa o

---

ve John Forrester, *Freud's Women* (Londra: Weidenfeld and Nicolson/New York: Basic, 1992), s. 22-25.

49. Bkz. Freud, "On Dreams", *SE* V, 636-639, ve Didier Anzieu, *L'Autoanalyse de Freud* (Paris: Presses Universitaires de France, 1975).

çembere saygı mı duymalı? Ne var ki, Freud'un rüyası aşkın her zaman ödenmesi gereken bir bedeli olması karşısında bir protestoyu kaydederken, Rat Man'in rüyası, ironik niyetinden gelen bir acelecilikle, aşkı bile bile güzelliği için değil parası için Freud'un kızıyla yapılacak bir evlilik çerçevesine sokmuştu. Kırk dört yaşında, altı çocuk babası Freud halihazırda evliyken, bir yandan da o ima edilen, genç, bekâr Rat Man'in rüyalar ve semptomlar dışında evlenmeyi kabul etmemesinden üzüntü duyuyordu, çünkü evlilik onun için (ölmüş) babasıyla özdeşleşmek, para (fareler) için aşkı reddetmek anlamına geliyordu.

Freud'la hastası arasında böylesi bir yakınlaşma akla yatkındır. Ancak Lacan'ın kurduğu yakınlığın ikincisi çok tuhaftır çünkü son derece bulanık ve neredeyse –bir anlamda var olsa bile– varlığı hissedilmez. Bu yakınlaştırma, Lacan'ın 1955 tarihli retorik bakımdan süslü ve anlaşılmaz "Freudcu Şey" makalesinin sondan bir önceki "La dette symbolique"("Simgesel Borç") adlı bölümünde ortaya çıkar. Benim Lacan'ın Freud okumaları hakkındaki yorumuma göre, yazının başlığı aşağıdaki alıntının anahtar bir pasaj olduğunu gösteriyor:

> Eylemimiz varoluşunda taşıdığı bu hakikati bastırıncaya kadar sürecek mi? Eylemimiz bu hakikati uykusuna geri mi yatıracaktır? Bu, Rat Man'e tutkun Freud'un savunacağı, giderek gözümüzü üzerinden ayırmak durumunda kalsak bile, ilelebet belleğimize kazınmış bir hakikattir: Yani, o ödediğimiz diyetlerden ve boş yere yeminlerden, konuşmadaki dil sürçmeleri ve ağızdan kaçan sözcüklerden oluşur; takım halinde bir insanın dünyada yaptıklarına hükmederler; o semptomlarıyla, kişinin arzular ziyafetini zehir etmek üzere gelen taş kalpli konuk halinde yontulmuştur.
>
> Zira, çocuğun çok erken yaşlarda bir babadan varoluşun hiçliğini sahicileştirmeyi öğrenmesini sağlayan sözün koruk üzümü, ve kendi gerçek umutsuzluğunun sütüyle beslerken annenin onu tavlamasına yaramış bu sahte umut sözcüklerine yanıt veren gazap salkımı, bir imgesel *jouissance*'dan (zevkten) mahrum bırakılma, hatta böylesi gerçek ilgilerden yoksun kalma duygusu vermekten çok dişleri kamaştırır.[50]

50. *E* 143 (Engl.), "The Freudian Thing." Bkz. John P. Muller ve Wilham J. Richardson, *Lacan and Language: A Reader's Guide to Ecrits* (New York: International Universities Press, 1982), bu pasajın çevirisinin düzeltisi için s. 159.

Rat Man'in tutkusu bahsi, aşağıdaki iki anıştırmanın onun deneyimine ilişkin olduğu kanısı doğurur; ama durum hiç de böyle değildir. İkinci paragraftaki iki referans, benim çıkardığım sonuca göre, Rat Man'in çocukluğundan değil, Freud'un kendi çocukluk deneyimleri kataloğundan alınmıştır. Birincisi anne babasının yatak odasına işeyen çocuk hakkında babanın verdiği yargıya gönderme yapar: "Çocuk yok olacaktır" –bu yargı hayatı boyunca Freud'un rüyalarına girecek ve onu imgesel babası için hiç durmaksızın babanın varoluşunun asli niteliğinin sayımını yapmakla yükümlü tutacaktır.[51]

Doğru, Rat Man'in çocukluğunda Freud'un anılarıyla belli benzerlikler taşıyan bir anısı vardır: Bu, babasının oğlundaki doğuştan gelme öfkeye bakarak ya büyük bir adam ya da büyük bir cani olacağını söylediğine dair bir anıdır.[52] Freud bir kâğıda, sanki böylesi bir kehanetin önemini teyit edercesine, babanın büyük bir ihtimalle böylesi bir çocukluk hırsının sonuçlarını azımsadığı notunu düşmüştür: bir nevroz. Ancak Rat Man'in çocukluğundan hatırladığı bu olay, Lacan'ın anlatımındaki anlaşılmazlığa rağmen, "varoluşun hiçliğini sahicileştirme" ifadesiyle anlatılmak istenen şeydir; bu olsa olsa, Lacan'a Freudcu anıştırma için bir sözcük anahtarı sağlar.

İkinci anıştırma, annenin umutsuzluğuna yapılan anıştırma, bence, Steinbeck'in *Gazap Üzümleri*'nde, takatten kesilen genç erkeğin, çocuğu ölen genç kadının memelerinden süt emdiği sarsıcı son sahneyi çağrıştırmanın ötesinde, Freud'un annesinin vakti zamanında ona bahşettiği insanın faniliğinin canlı bir temsiline ilişkindir:

> Altı yaşında ve annemden ilk derslerimi alırken, benden hepimizin topraktan geldiğimiz ve toprağa döneceğimize inanmam istendi. Bu aklıma yatmadı ve bu öğretiye ilişkin kuşkularımı dile getirdim. Bunun üzerine annem tıpkı elinin içinde küçük bir hamur var da, onu eziyormuş gibi el ayalarını birbirine sürttü ve bana topraktan gelme olduğumuzun kanıtı olarak derisinde sürtünmeden dolayı oluşan siyahlıkları gösterdi.[53]

51. *ID*, *SE* IV, 216.
52. Rat Man, *SE* X, 205.
53. *ID*, *SE* IV, 205.

Ve, Freud devam eder, "Daha sonra *'du bist der Natur einen Tod schuldig'* –'Doğaya bir ölüm borçlusun'– sözleriyle ifade edildiğini duyacağım inanca boyun eğdim."[54] Bu örtük çağrışımın izini sürerek, bence, Lacan'ın *terminus ad quem*'ine [amaçladığı noktaya] varmış olduk.

Bu pasajla, ayağımız Lacan'ın Rat Man üzerine yorumlarından en tuhaf ve en imalı alt metnine takıldı: Rat Man ve Freud'un çocukluk deneyimleri arasındaki bir yok sayma yolundan geçerek, ne Shakespearci ne de doğrudan dini bir tarzda, bir sayfa sonra "sözün öznesi olarak öznenin sorumlu olduğu simgesel borç"[55] adını vereceğimiz, her konuşan varlığın ödenemez borcuna geliyoruz. Rat Man'den geçerek, devresel Freud okuması yoluyla, nihai doktriner sonuca geldik: Konuştuğu sürece öznenin simgesel borcu, Öteki'ne olan borcu.

* * *

Simgeselin asli bir vasfı olarak borç, olgun Lacancı aksiyomdur. Simgesel borç nosyonu, 1930 yılından beri doğuşunu izlediğimiz, simgesel baba nosyonuna kopmaz bağlarla bağlıdır:

> Yaratımın babaya atfedilmesi yalın bir gösterenin, bir kabulün, gerçek babanın değil, dinin bize Kutsal Babamız Adına derken öğrettiği şeyin etkisi olabilir ancak.
>
> Elbette, bir gösterenin nasıl ölü olma gereği yoksa, bir baba olma gereği de yoktur, ancak bir gösteren olmaksızın hiç kimse varlığın ne o ne de bu hali hakkında hiçbir şey bilemez.
>
> Bu fırsattan istifade ederek, Freud'un metinlerinde hocaların onlara ısrarla öğretmeye çalıştığı bir aydınlanma uzantısı görememekte inat edenlere, nevrotik özne (özellikle obsessif) ne zaman baba ve ölüm temalarını birleştirme yoluyla bir benzerlik açığa vursa, Freud'un nasıl ısrarla tam da benim bahsettiğim iki gösterge ilişkisinin benzerliğini vurguladığını hatırlatmak istiyorum

54. Shakespeare'deki "Tanrı'ya bir ölüm borçlusun"un bir versiyonu.
55. *E* 143 (Engl.), "The Freudian Thing."

> Gerçekten de, düşünceleri zorunlu olarak onu Yasa koyucu olarak Baba göstereninin ortaya çıkışını ölümle, hatta Babanın öldürülmesiyle bağlantılandırmaya yönlendirirken, Freud'un böyle bir benzerliği görmemesi –ve böylece eğer bu cinayet özneyi ömür boyu Yasaya bağlayan borcun ürün verdiği ânsa, simgesel Babanın, bu Yasayı işaret ettiği müddetçe, ölü Baba olduğunu göstermemesi– nasıl düşünülebilir?[56]

Borç artık Lacan'ın suç nosyonunu ve onun "içgüdüsel" kaynaklarını temize çıkarma tavrıdır. Freud'un tespit ettiği gibi, babanın ölümünü inkâr etmekten vazgeçtiğinde ancak tanınabilecek babaya karşı simgesel borçtan ayrı olarak, arkadaşa imgesel borç olan Rat Man'in borcunun müphemliği artık Lacan için simgeselle imgeselin birleşmesini açıklama aracıdır. Ve borcun tesciliyle Lacan, Marcel Mauss (*The Gift*) ve Claude Lévi-Strauss'un antropolojisinden ödünç aldığı mübadele nosyonuyla sözcüklerin, Simgeselin tuhaf bir biçimde paranın tesciliyle eklemlenmesinden oluşan saf simgelerin mübadelesini kaynaştırabilecektir. Dolayısıyla, çok-anlamlı borcun en çok rastlanan kullanımları arasında para ve finans sistemiyle bağlantılı olanların olduğunu nasıl unutabiliriz? Kuşkusuz, ne Rat Man ne de Freud bunu unutmuştur: Psikanalizde gerekli finansal düzenlemelerin anlatılması üzerine hastanın ilk yanıtı kendi kendine düşünmek olacaktı. "Ne kadar çok florin, ne kadar çok fare!" Ve bu kesinlikle analistine verdiği garip nakit kadar Freud'un hastasına taktığı lakabın kaynağı olan fare işkencesi için de söylenmiş bir şeydi.

Lacan'ın yazılarında para ile söz arasında yaptığı, başka yerlerde de sıkça görülen benzetmenin olduğu çarpıcı bir pasaj vardır. 1953 yılında *Rome Discours*'da yer alan pasajın bağlamı Lacan'ın günümüz psikanalitik tekniğini reddetmesidir: Özgül hedef, burada ve şimdi boyutuna aşırı bir dikkati gerektiren İmgesel ve Simgesel tescillerinin karıştırılmasıdır. Tehlike, bir kere daha, analistin imgesel özdeşleşme noktası olan egosunun nesneleş-tirilmesinde öznenin yabancılaşmasını öne çıkarmasıdır. Bunun yerine, analistin yapması gereken şey özneyi destek bulduğu kesinliklerden

56. *E* 199 (Engl.), "Possible Treatment."

yoksun bırakmasıdır. Lacan, âniden, terk edilmiş bir söylemi yardıma çağırır:

> Aslında, bu söylem ne kadar boş görünürse görünsün, kişinin tüm yapabileceği onu itibari değeriyle almaktır: bu Mallarme'nin, dilin ortak kullanımını, artık üstlerinde silinmiş yüzlerden başka bir şey görülmeyen bir metal paranın, "sessizce" elden ele geçen bir paranın mübadelesiyle kıyasladığı tümcesiyle de doğrulanmıştır. Bu metafor bize, gündelik aşınmalar yoluyla sınırlarına eriştiğinde bile, sözün bir işaret olarak işlevini koruduğunu hatırlatmaya yeter.
>
> Hiçbir şey iletmiyor olsa bile, söylem iletişimin varoluşunu temsil eder; kanıtı reddetse bile, sözün hakikati kurduğunu teyit eder; aldatmayı amaçlıyor olsa bile, tanıklık etmedeki inanç üzerinde düşünür.[57]

Sessizce elden ele geçen silik para imgesinin çağrıştırdığı karşıtlık, popüler psikanalizin melodramlarıyla –muhteşem özdeşleşme hikâyeleri, geçmişte yaşanmış dehşetli taciz hikâyeleri, fırtınalı aktarım/tutku karşılaşmaları– renkli, tarihsel, anlamlı neyi varsa kaybetmiş çıplak bir insan vizyonu arasındaki bir karşıtlıktır. Deniz kenarında, Beckett ve Bergman'dan bildiğimiz bir dünyada çaresiz kalmış insanlar tek bir söz bile etmeden, Atom Bombası tepemize düştükten sonra bile bir işaret olarak işlev görecek silik bir parayı, bir metro jetonunu mübadele ederek Ölüm-için-varlıklarının değerini ölçerler.

Lacan, *Seminar I*'de, maksatsız konuşmayı örneklendirmek için aynı metaforu kullanmıştır. Hiç kuşkusuz, aklında Heidegger'in oldukça kaba "boş konuşma" kategorisi olmakla birlikte, Mallarmé'den aldığı imge Heideggerci boş konuşma eleştirisinin ters yüz edilmesidir. Lacan maksatsız konuşmanın (böyle bir şey nasıl olabilir? Bu tam da Freud'un serbest çağrışım dediği şeydir, öyle ki bilinçdışındaki maksatlı fikirler böylelikle su yüzüne çıkarlar) dilin temel hakikatlerinden birini nasıl ortaya serdiğini vurgular:

> Ancak bu durumda [maksatsız konuşma] bile, başka bir yerde açıkladığım gibi, konuşmanın bir anlamı vardır. Şimdi artık sessizce elden ele geçen silik bir metelik hizmeti görerek (Roma raporunda, Mal-

57. *E* 251-252, "Fonction et champ."

larmé'den ödünç alarak kullandığım bir ifade), dilin bu gerçekleşmesi dilin tek ve yalın işlevini gösterir; yani bizi biz olduğumuz, başka bir şey olmadığımız konusunda temin etmek. Kişinin maksatsız konuşmaya muktedir olması, kişi konuşurken, genelde bir maksadının olması kadar anlamlıdır.[58]

Lacan'ın sözünü ettiği Mallarmé'nin pasajı şöyledir: "İlişkilendirmek, öğretmek, hatta tanımlamak iyidir ve belki, bir meteliği sessizce elden ele dolaştırarak, tek tek bireylerin insan düşüncesini mübadele etmeleri için yeterli de olabilir; ancak konuşma dediğimiz şey ilk olarak, edebiyat hariç, içinde çağdaş yazının tüm farklı türlerinin yer aldığı evrensel *röportaj* hizmeti görür."[59] Görüyoruz ki, Mallarmé'nin imgesi ile bunun Lacan versiyonu arasında önemli bir farklılık vardır. Mallarmé için, gündelik hayat basitçe, sessiz bir biçimde, küçük meteliklerin elden ele dolaşmasıyla varlığını sürdürür; sanki iletişimlerin öz yapısı "Hep Birlikte" yaşadığımız hayatın arta kalanını dolduran dilin şakımalarından çok, hafif dokunuşlarda ve küçük hoşgeldin ve elveda öpücüklerinde gizlidir. Lacan Mallarmé'ye silik figür mecazı katar. Böylelikle, bir geçmiş, iptal olunmuşluğunun işaretlerinde mevcut bir geçmiş boyutu katmış olur. Lacan'ın eklediği figürün anlamı şudur: Biz Mallarmé'nin geçmiş ya da geleceksiz günlük hayatın iki boyutlu gerçekliğinde değil, silik meteliklerin, iptal edilmiş anlamların, tarihsel anıtların alacakaranlığında yaşarız.

İşin tuhafı, Lacan, bir metelik üzerindeki figürü Freud'un *Studies on Hysteria*'daki daha ilk vaka hikâyesindeki hastanın ("eski borçların ödenmesi konusunda histerik psikoz"dan mustarip, Bayan Cacilie M. ya da Barones Anna von Lieben) söylemini a-

58. Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les Écrits Techniques de Freud- 1953-1954* (Paris: Seuil, 1975); *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique 1953-1954*, notlarla birlikte çev. John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press/New York: Norton,1988), s. 157.

59. Stéphane Mallarmé, *The Poems*, bir giriş yazısıyla birlikte çev. Keith Bosley (Harmondsworth: Penguin, 19XX), s. 44-47: "Narrer, enseigner, même décrire, cela va et encore qu'à chacun suffirait peut-être pour échanger la pensée humaine, de prendre ou de mettre dans la main d'autrui en silence une pièce de monnaie, l'emploi élémentaire du discours dessert l'universel *reportage* dont, la littérature exceptée, participe tout entre les genres d'écrits contemporains" (çeviri değiştirilmiştir).

çıklamak için rehber söz figürü olarak kullanan bir terim bulabilirdi.[60] Freud'un işaret ettiği gibi, hastanın geçmişte kurduğu yanlış bağlantılar yüzünden, eski borçlar birikmiştir: Nevrotik semptomları, tedavi sürecinde içindekileri döktüğünde ortaya çıkacak olan gerçek ve gizli bağlantıların üzerini örten maskeler, abartılı hikâyelerdi. Doğru sözcükleri bulmak, onları anlaşılır bir biçimde, uygun yerde, uygun kişiye söylemek: Bu söz konusu eski borçları ya ödemek ya da deftere yazmak ikilemini anlatmanın başka bir yoludur. Ağızdan çıkan sözler, bilançonun bir tarafında, sanki eski senetlermiş gibi, semptomlar tarafından temsil edilen borca, geçmiş yükümlülüklere karşılık hesaptan düşülebilir.

Freud'un hastasını tanımlamak için kullandığı Almanca sözcük son derece zengin ve muğlak bir terimdir: *hysterische Tilgungspsychose*. *Tilgung* tipolojide işareti yok etmek demektir; *tilgen* "yok etmek", "parçalamak", "silmek, süpürmek", (tipolojide) "iptal etmek" anlamına gelir; *Schuld tilgen* ise "ödemek, birleştirmek, ifa etmek, iptal etmek" demektir; *Anleihe tilgen* "bedelini ödeyip kurtarmak", ve *Tilgungschein* "bedelin ödendiğine dair belge" anlamına gelir. Anna von Lieben, Freud'la üstesinden geldiği sıkı bir katarsis çalışması yoluyla kurtuluş belgeleri yayımlayarak, bütün eski borçlarından kurtulmak için büyük emek harcadı. Freud'un yazdıklarına göre, otuz üç yıllık birikmiş borçlarından kurtulması için yapılan konuşma tedavisi üç yıl sürdü.

Bu ilk dönem yazılarında Freud'un yer yer itiraf, ahlâki günah ve finansal borç sicillerinin iç içe geçmesine izin verdiğine kuşku yoktur; bu Almanca *Schuld* teriminin çağrıştırdığı anlamlarla kolaylaştırılan bir oyundur. Katartik tedavi günahların itiraf edilmesidir ve aynı zamanda bir *Rechnung*'dur, geçmişteki günahların ve hatta çocukların peşini bırakmayan babanın günahlarının üzerine düşünmek, muhasebesini yapmaktır. Bir yanda hastanın sözü ve öte yanda hesaba yazılan ve sonunda ödenen eski borçlar arasında bir denge vardır.

Burada, gayet tabii, paradan ve sözden bahsetmiyoruz; ancak tescil de bundan çok farklı değildir. Tescil, yükümlülüğün tescilidir. Sorumlu ve sorumsuz söz arasında bir ayrıma giderek,

60. Freud, *Studies on Hysteria*, *SE* II, 69.

görüldüğü kadarıyla, para ile sözü kaynaştırabiliriz. Psikanalizin sözü en sorumsuz sözdür: Anlamı ya da sosyal kabul edilebilirliği bilerek bir kenara bırakan serbest çağrışım. Düstur tuhaftır: Sözün sorumluluğunu üstlenme! Bu şekilde, sözünüzden şimdiye kadar fark ettiğiniz ya da düşündüğünüzden çok daha fazla sorumlu olduğunuzu keşfedeceksiniz. Lacan'ın belirttiği gibi, amaçlanan hedefe tam aksi yöne giderek ulaşılır: Üst üste saçmalıklar yığmanız sayesinde yalnızca o eşsiz hakikatleri keşfedersiniz. O kutsal sözleri keşfetmek için küfür ve inkârla yola çıkarsınız.

Böylelikle Lacan, sık sık yaptığı gibi, parasal terimleri yükümlülük ve sorumluluk sicilleriyle iç içe geçirmek için Freud'a döner. Ama Freud'da yalnızca silinmiş, kalp, *tilgt* metelik imgesinin belli belirsiz bir yankısını bulabilecekti. Başka nerede bu silinmiş metal para figürünü buluruz? Nietzsche'de: "O halde, hakikat nedir?... hakikatler yanılsama olduklarını unuttuğumuz yanılsamalardır; hakikatler alışkanlık haline gelmiş ve duygu gücünü tüketmiş metaforlar, silinmiş ve artık para değil, metal olarak bakılan meteliklerdir."[61] Hakikat, Nietzsche'ye göre, silik metal para metaforunun elden ele geçmesidir. Metafor, üzerine kazınmış figürün silinmesi yoluyla hakikat katına düşer; hakikat metaforun silikleşmesidir. İnsanların, unutabilsinler ve hakikatin rahatlığına kendilerini bırakabilsinler diye, olup biteni anlamamalarını sağlayan bu silinmedir.

Silinme figürü, hem Nietzsche hem de Lacan için, iki aşamalı bir tarihi gündeme getirir: Meteliğin üzerindeki damganın –değerinin, çıkış yerinin, basan hükümdar ya da devletin, hangi koşullarda basıldığının, vb.– tam tanınmasının "sonra"sını doğuran, meteliğin elden ele geçişinin "şimdi"si. Lacan için, meteliklerin silinmesi kendi imgelem teorisiyle paralellik taşır: Ayna evresi teorisi. Bu kullandığı terimlerden kolaylıkla görülebilir: "une mon-

61. Friedrich Nietzsche, *Das Philosophenbuch* (1873), part III, "Knowledge-theoretical Intiroduction on Truth and Lies in an Extra-moral Sense" (Paris: Aubier Flainmarion Bilingue, 1969), s. 182 (çeviri bana ait), bkz. İngilizce çevirisi, Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the early 1870s,* giriş yazısı ve notlar ekleyerek çev. Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities/Hassocks, Sussex: Harvester, 1979), s. 84.

naie dont l'avers comme l'envers ne montrent plus que des figures effacées" ("tersi yüzüne benzeyen metelik şimdi yalnızca silik figürleri gösteriyor"). Bir meteliğin iki yüzü için *avers* ve *envers* terimlerini kullanmak, denebilir ki, oldukça *pervers*'tir. Bu, açıkça kabul etmemiz gerekir ki, ayna karşısında Lacancı öznenin inatçı belirlenmemişliğini anlatır: Gerçek imge hangisidir?

Ancak Lacan'ın silik figürü işin içine katması, üzerinde daha dikkatli düşünürsek görülür ki, elden ele dolaşma sürecinde Lacan'ın yaptığı dolu ve boş söz ayrımından çıkar. Dolu söz, demek ki, figürleri silinmemiş meteliklerin, kaybı histerik semptomlarla tescil edilen orijinal baskıların mübadelesi olacaktır.[62] Bilinen dilbilimsel duyarlılığına dayanan *Seminar I*'de, Lacan Freud'a Lorenz ve Tinbergen'in etholoji üzerine çok yakın dönemli bir çalışmasından ödünç aldığı, İngilizceye "basmak" olarak çevrilen, ancak bir madeni paranın çarpması gibi bir yan anlamı da olan *Prägung* terimini ödünç verir. Bu, Lacan'a göre, travmatik bir etki özneyi zora sokmaya başladığında, asal bastırmayı en iyi karakterize eden terimdir.[63] *Prägung* sözcüğündeki meteliğin bir tarafı bir figürün basılmasına yöneliktir ve aynı zamanda bir kristalleşme –karanlık odada bir fotoğraf imgesinin üretilmesi sürecindeki aşamalardan türeyen tüm tonlamalarıyla sabitleme, *Fixierung* terimiyle anlatılan süreç– olan âni belirme ânını da kucaklar. Başlıca fark iki sürecin zamana bağlılığının zıt yönlerde işlemesidir. Bir karanlık odada, film banyo edilir ve üretilen imge sabitlenir: Freudcu karanlık odada ise imge sabittir, ancak ertelenmiş eylem, yani *Nachträglichkeit* mekanizması tarafından geliştirilinceye kadar görünmez. Nietzsche'nin imgesi Freud'unkiyle aynı zamana bağlı yapıdadır: Madeni para ilk darbedir, birincil bastırmaya denk düşer, ama hakikat haline, nakit değil metal haline, görünür hale ancak figür silindiğinde, ikincil bastırma ve semptom oluşumu yoluyla gelir. Dolu söz paradaki figürü onarmak, sözcük tarafından yaratılmış yanılsamanın orijinal metaforikliğini onarmaktır.

Dolu sözün daha ortodoks bir yorumu, şimdi göstermeye

62. *E* 50 (Engl.).
63. Lacan, *Seminar* I, s. 189-191 (Engl.).

çalışacağım gibi, bizi parayla bir benzetmeye götürür. Aralarında Shoshana Felman,[64] Jean Bellemin-Noël,[65] Mikkel Borch-Jacobsen[66] ve benim[67] de bulunduğum çok sayıda yorumcu Lacan'ın dolu söz, kurucu söz nosyonuyla Austin'in edimseller (*performatives*)* teorisi arasındaki benzerliğe işaret etmiştir. Lacan ve Austin için, örnek edimseller, dolu söz edimleri, adlandırmanın, kişiyi bir başkasına kalıcı ve çözülmez bir bağla bağlamanın ritüel edimleridir: "Sen benim efendimsin," "sen benim karımsın." Austin ritüel sözlere yakın durur: Evlilik merasimindeki "evet", bir gemiyi suya indirme sırasındaki "bu geminin adını ben verdim" ve borçluluğun teyidindeki "benim sana borcum var". İngiliz banknotunun üzerindeki sözcükleri ele alalım: "Taşıyana talebi üzerine 5 Sterling ödeyeceğime söz veriyorum". Bu salt edimseldir, kendi kendisinin teminatı olan söz edimi, ötekine ve özne ile ötekinin ortak geleceğine ilişkin salt bir taahhüttür.

"Taşıyana ödeyeceğime söz veriyorum" sözcükleri metelik üzerindeki silik figüre denk düşer. Silik meteliğin sessizce el değiştirmesi imgesinin gücünün bir kısmı meteliğin bir metal parçası olarak sertliğinden gelir, sanki tüm diğer insanlar ondan ayrılma nedenlerimizi elimizden alarak bizi tek başımıza bırakıp sessizce sahneyi terk ettiğinde, biz hâlâ o meteliği saklayacağız. Bu meteliğin elden ele geçmesi imgesi, metelik metalinin sanki altından

64. Shoshana Felman, *Le Scandale du Corps Parlant* (Paris: Seuil, 1980).
65. Jean Bellemin-Noël, "Psychanalyse et pragmatique," *Critique* 420 (May 1982): 406-422.
66. Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: Le Maître Absolu* (Paris: Flammarion, 1990); *Lacan: The Absolute Master,* çev. Douglas Brick (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991).
67. John Forrester, "What the Psychoanalyst Does with Words: Austin, Lacan, and the Speech Acts of Psychoanalysis", Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan, and Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 141-167.

* Edimsel: "Konuşucunun sözüyle sözün içerdiği eylemin aynı anda gerçekleşmesi durumunda, oluşturulan sözceyi, kullanılan eylemi nitelendirmek için kullanılır. (*Gerçekleştirici* de denir). J. L. Austin'den kaynaklanan bu kavram, edimle *özdeşleşen* sözceleri, özel koşullar içinde, belli bir yerde, belli bir tarihte gerçekleşen eylemleri belirtir. *Toplantıyı açıyorum* diyen bir başkan bu sözü söylediği sırada, sözün belirttiği eylemi de gerçekleştirir". Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.* İstanbul, ABC Yay., 1998.

yapılmışçasına kendi başına değerli bir şey olduğu inancını canlandırma gücüne sahiptir. Bir banknot söz konusu olduğunda ise, değerin boyutu olumsuzluk yoluyla, değersiz kâğıt parçasının paranın asal işlevine daha yakın olduğunu –kendisinden *başka* bir şeyle değiştirilebileceğini– kabullenmemiz yoluyla çok daha etkili bir biçimde kendini gösterir. Lacan'ın paranın sessizce elden ele dolaşması imgesi, bir mübadele ekonomisi –bir nesne bir başkasıyla, farklı bir nesneyle mübadele edilir– fikrinde içkin heterojenlik pahasına, mübadelenin yapısına ağırlık verir. Paranın vaadi şudur: Tarafsız bir nesne, banknotu ya da metal parayı elinde bulunduran her kimseye, sonsuz çeşitlilikteki arzularına denk düşen sonsuz sayıdaki başka nesnelere erişme imkânı sağlar. Lacan'ın anlattığına göre, boş söz bir nesnenin kendisiyle özdeş bir başkasıyla mübadelesiyle sınırlıdır. Elden ele dolaşan sessiz para imgesi bir vaat ediminin teyidine eşittir, ancak neyin vaat edildiği tayin edilmemiştir –sanki birisi bir başkasının eline, üzerinde "söz veriyorum" ibaresinden başka bir egemenin ne bir şekli, ne de bir işareti olan kâğıt parçası tutuşturmuştur.

Ne var ki, ben banknot örneğini asıl olarak onun açıklığı ve açıklayıcı basitliğinin ötesindeki nedenler yüzünden verdim. Banknot, madeni paradan daha dolayımsız olarak, bir borcun tescili anlamına gelir. Daha önce gördüğümüz gibi, Lacancı özne, babaya ya da pederşahi metaforu dünyada örnekleyen bir öğeye olan simgesel bir borca girmesiyle ancak özne haline gelir. Bu metafor, Lévi-Strauss'un tüm toplumların asıl çimentosunu oluşturan şeyin kadınların erkekler tarafından mübadele edilmesi olduğu yolundaki meşhur hipotezini[68] bünyesine katmak suretiyle, tüm sosyal ilişkilerin temel yapılarını kapsamak üzere geliştirilmiş ve genişletilmiştir. Lacan bu hipotezi, kadınların elden ele geçişlerinin tam zıddı bir yönde dolaşıma giren bir borç kavramına eşit ağırlık vererek açıklığa kavuşturur. Bir erkek bir kadını bir diğeriyle mübadele ederken, simgesel bir baba haline gelir (kişi ancak imgesel fallusundan vazgeçerek bir baba olabilir). Mübadelede aldığı

68. Jacques Lacan, *The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955* (1978), çev. Sylvana Tomaselli, notlar John Forrester (Cambridge: Cambridge University Press/New York: Norton, 1988), s. 261.

kadın beraberinde çocuk gibi bir artık değeri getirir. Bu çocuğun babasıyla ilişkisi bir borç ilişkisidir: Erkek çocuğun maddi varoluşunun pozitifliği (aktüelliği), ancak bir kadın hediye ederek ödeyebileceği borcunun negatifliğiyle simgesel varoluş düzeyinde tekrarlanır. Basit denilen toplumlardan kalkarak çizilen bu modelin kendisi Mauss'un armağan üzerine yazdığı makaleye borçludur. Mauss, Lévi-Strauss ve Lacan temeldeki sosyal olgunun istikrarlı, dengeli simgesel armağan değişim sistemi olduğu konusunda hemfikirdir. Lacan'ın retoriği bu varsayımı gayet iyi anlatır:

> Kutsal *hau* ya da her yerde mevcut *mana* ile özdeş olan ödenmesi imkânsız borç, kadınları ve malları yüklenip çıkılan yolculuğun şaşmaz bir biçimde bir daire çizerek hepsi de bir özdeş kendilik taşıyan öbür kadınlar ve mallarla başlangıç noktasına döneceğini garanti eder: Levi-Strauss buna "sıfır-simge" adını verir ve böylelikle Sözün gücünü bir cebirsel göstergeye indirger.[69]

Antropologların tüm malların, kadınların ve simgelerin istikrarlı bir biçimde dolaşımı konusundaki görüşleri Lacan'ın kafasında talihin gücüne ilişkin en olmadık belirlenimci fikirlerin kıvılcımlarını çakmıştır: O daha sonra buna Simgeselin tertipleyicisi [*combinatory*] adını verir.

Şimdi şu soruyu sormak durumundayız: Lacan'ın Simgesel teorisi, içinde bir para ve borç teorisinin antropolojik mübadele teorisiyle örtüştüğü bir teori midir? Lacan verme ediminin alan kişiye yükümlülük getirmesinin aksiyomatik olduğunu söyleyecektir kuşkusuz. Bu teoriye göre, para sırf yükümlülüğün nesnel ölçüsü, borcun ölçüsüdür. O halde, bu teorinin belli özellikleri herhangi bir mübadele edilebilir şeye aktarılabilir. Lacan'ın aksiyomuna göre, Simgesel, özgül bir insan vasfı, yani konuşma yetenek/armağanı temelinde var olur: "Bu [konuşma] yetenek/armağanı yoluyla tüm gerçeklik insana açılır ve sürüp giden eylemiyle insan o gerçekliği korur."[70] Dolayısıyla, tüm diğer simgesel unsurlar evrensel söz vasıtasıyla mübadele edilebilir ve edilmiştir de; sözün kendisi hem aracı hem de aktarılan öğedir. Böylelikle, örneğin, simgesel aşkın

69. *E* 68 (Engl.).
70. *E* 322/106, "Function and Field."

işlevi Mauss'un potlaç teorisinden çıkarılabilir: Aşk, kişinin sahip olmadığı bir şeyi armağan etmesidir; tıpkı kişinin simgesel mübadele nesnelerinin –"altı delik kupalar, yerinden kalkmayan kalkanlar, solgun buğday başakları, tuzla buz olmuş gözlük camları"– "gösterilen olarak oluşturdukları birliğin gösterenleri"[71] olduğu potlaç festivalinde hazır bulunarak domuzları katledenlere borçlarını biriktirmesi gibi.[72]

* * *

Bana öyle geliyor ki, özneler, akraba grupları ve bütün medeniyetler arasında simgelerin dolaşımına ilişkin bu büyük [*grand*] metafor yeterince irdelenmemiştir. Bu teorinin en ayartıcı özelliği ekonomiler, akrabalıklar, toplum sözleşmesi teorisi ve dilbilimler arasındaki büyük birlik değildir. Bu, belki de hem uygulamalı hem de teorik ekonomide en aşina olduğumuz ancak daha kapsamlı, eski ve daha derin içerimleri olan bir metafordur: Bu bizatihi dolaşım metaforunun kendisidir. Doğa bilimlerinde, dairesel hareket Aristoteles'e göre mükemmel, daim, öte dünyanın hareketiydi. On sekizinci yüzyılın rasyonel mekaniğini izleyen Keplerci ve Newtoncu reformlar daireye ve cennet cehennem ayrımına tanınan ayrıcalığı kaldırdılar, ama yerine bu idealin yeni bir versiyonunu koydular: kesin çözümler ve tersinir zaman parametreleri denklemi. On sekizinci yüzyıl sonundaki politik dönüşümlere özgü terim aynı geometrik ve dairesel idealden türetilmiş –nihayetinde, "devrim" kürenin ekseni etrafında dönmesi demektir– olmasına rağmen, Endüstri Devrimi olarak bilinen üretim teknolojisindeki paralel dönüşümlerle birlikte, bu dönüşümler hiç de dengeleme ve matematik tekrar süreci olmayan süreçlerin hâkim olduğu bir dünya ihtimalini gündeme getirdi.

Bu ihtimale anahtar karşılık, Carnot çemberi olarak bilinen düzenekti; bu aynı zamanda Aristoteles metafiziğinin bir düşünce deneyi olarak esrarengiz dönüşü, termodinamiğin kuruluş momentiydi. Kendisini başlangıç noktasına götüren belirli sayıdaki

71. *E* 61-62, (Engl.), "Function and Field."
72. Agy.

süreçlerden geçen bir sistem düşünün. Bu ideal sistem tanımıdır, Carnot'un ideal ısıtma motoru. Carnot çemberi on dokuzuncu yüzyılın en temel bilimsel yeniliklerinden birine imkân verdi: Bütün süreçlerin tersinir ve tersinmez olarak bölünmesi. Sürekli devinimin imkânsızlığı –termodinamiğin ikinci yasasının gösterdiği gibi, sonsuza kadar dönen ve faydalı işler yapan bir çark gibi bir şeyin imkânsızlığı– göstermiştir ki, doğa tersinmez süreçlerin âlemidir; gelgelelim bilim (idealin, matematiğin) âlemi her şeyden önce tersinir âlemdir –hâlâ ideal tip olarak hükmünü sürdüren dolaşım idealidir. Matematiksel fizikte bile, Eski Yunanlılara yakışır paradokslar dairesel olanın bu dönüşü sayesinde üretildi: Pioncare'nin yinelenme teoremine kaynak oluşturan Zermelo'nun paradoksu, termodinamiğin ikinci yasasıyla taban tabana zıt olarak, her mekanik sistemin sonunda keyfi olarak başlangıç noktasının yakınına döneceğini kanıtlamıştır.[73]

On dokuzuncu yüzyıl termodinamiğinin getirdiği bilimsel dünya görüşü ışığında kendilerine hümanist psikanalistler diyen grup Freud'un hidrolik metaforlarını ve eski moda bilimini eleştirmeye soyunduğunda, mesele bu çevrim modeli, enerjinin yasa benzeri denge hesabıydı. Lacan'ın Freud savunusu sorunun özünü yakalamıştır: Lacan, Freud'un libido hidroliğini, Freud'un basitçe bedene uygun bir eşitlikler ağı, matematiktekinin benzeri eşitlik ilişkileri vermek için madde benzeri bir tözden medet umduğu temelinde savunur. Bu edim –bir hizmetçi kıza para verme– başka iki edimin yerini tutar: sıçmak ve çiftleşmek. Tarihsel bakımdan politik ekonomiye ve tarım ekonomilerinin enerji ve kimyasal muhteva dengesine akraba olan ekolojik duyarlılık da böylesi dengeleri dile getirecek ve yeni İngiliz endüstriyel yerleşim alanlarında kaybolma tehlikesiyle yüz yüze olan hayati öğeleri toprağa geri kazandırmak için atıklarının çevrime sokulması gibi büyük projeleri (yönetim kaygılarıyla birlikte) kışkırtabilecekti. Doğanın temel nakdinin çevrimi ile paraların ve malların dolaşımı örtüştürülebilirdi.[74]

---

73. Bkz. Stephen G. Brush, der., *Kinetic Theory, V. II, Irreversible Processes* (Oxford: Pergamon, 1965); Ilya Prigogine ve Isabelle Stengers, *Order out of Chaos* (Londra: Heinemann, 1984).

74. Greg Myers, "Nineteenth-century Popularizations of Thermodynamics and

Enerji dönüşümlerinin bilançosu, kimyasal dönüşümler ve kimyasal bir makine olarak insan bedeni hakkındaki yirminci yüzyıl bilimciliği (bilimcilik idiyse şayet) yerine, Brillouin'in negentropy kavramıyla zirvesine varan enerji ve enformasyon arasında kurulan eşitlik konulabilirdi.[75] On dokuzuncu yüzyıl enerji bilançosu metafiziği ve onun karanlık intikam tanrıçası entropi, kolaylıkla, yirminci yüzyılın enformasyonu şebeke içinde kayıpsız dağıtma planına dönüştürülebilirdi. Eğer Carnot'un çemberi tersinebilir çemberlerin metafiziği için bir örnek teşkil etmişse, elektrik devresi ve ardından da bilgisayar devresi, devresel metafizik ve dolaşım içinde Bachelard'ın deyişiyle günü birlik gömülmüşlüğümüz [*embedding*] ve yerinden çıkmışlığımız [*disembedding*] için teknolojik araç gereci, fenomeno-teknik gerçekleşmeleri sağlamıştır.[76]

Termodinamiğe eşlik eden bu gelişmelere bağlı ama aynı zamanda onlardan bağımsız, kapalı sistem fikri, homeostatik sistem (Cannon ve hatta Breuer) fikrinin kökenini Bichat ve Bernard'a ve daha sonrasında Wiener ve diğer sibernetikçiler tarafından geliştirilmesini izlediğimizde, biyolojik düşüncede de bulunabilir. Sibernetikle birlikte, enformasyon teorisini doğuran mantık ve mühendislikteki gelişmelerle olan bağlar kadar, biyolojiyle termodinamik arasındaki bağlar da açığa çıkar. Sibernetik, dairesel idealin doğada nasıl gerçekleştiğini gösterircesine, hep aynı yere geri dönen elementler koleksiyonu modeli temelinde yükselen saf bir sistem teorisi ideali sunar.

Lacan bu yeni yaklaşıma karşı son derece duyarlıydı; zeki ve kavrayışlı eklektikliği onun Lévi-Strauss ve diğerlerinin yeni yeni filizlenen yapısalcılığıyla Wiener, Grey Walter ve meslektaşlarının

---

the Rhetoric of Social Prophecy," Patrick Brantlinger, der., *Energy and Entropy: Science and Culture in Victorian Britain, Essays from Victorian Studies* (Bloomington and Indianopolis: Indiana University Press, 1989), s. 307-338.

75. Bkz. Louis Brillouin, *Science and Information Theory,* 2. basım (New York: Academic Press, 1962), s. 152-183, özellikle s. 168.

76. Fenomeno-teknik üzerine, bkz. Gaston Bachelard, *La Formation de l'Esprit Scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance Objective* (Paris: Vrin, 1938), s. 61; Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit,* çev. A. Goldhammer (Boston: Beacon Press, 1984), s. 3-13; A. Grieder, "Gaston Bachelard: "Phenomenologue, of Modern Science," *Journal of the British Society for Phenomenology* 17 (1986): 107-122. Gömülmüşlük ve yerinden çıkma konusunda, bkz. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990).

sibernetik devrimini birleştirmesine imkân sağladı. Gelgelelim, bu bilimsel devrimlerin ikisi de devresel idealin bilimsel tekrarından başka bir şey değildir– başlama noktasına dönüş ve bir sistemin her öğesinin, her şeyin zamana bağlı olduğu yolundaki termodinamiğin ikinci yasasıyla bağlantılı olarak düzene sokulması. Ve buradan geliyoruz, Lacan'ın Gerçek tanımına: Daima aynı yerde olan şeyler gerçektir.[77]

Elbette, bu tarih yukarıdakinin tersi yönünde yeniden yorumlanabilir: Modern bilim tarihinin daire idealine ve aynı olanın mütemadiyen geri dönüşüne karşı verilen kavga olduğu iddia edilebilir. İlkin, Aristoteles'in *physis*'i dairelerin doğadan kopuşudur. Endüstri Devrimi ve termodinamik, dairesel tersinir süreçlerin sağlam bir açıklamasına imkân veren kavramsal gelişme çerçevesinde, zamanın –zaman okunun– tersinmezliğinin ve ontolojik statüsünün her yerde ve her zaman geçerli olduğunu kabul eder. Proje daha sonra açık ve kapalı sistemlerin açıklanması ve bunların hangi koşullar altında dairesel geri dönüşün mantığına uyduğunu, hangi koşullarda uymadığını açıklama haline gelir. Organizmaları, ardından toplumları, daha sonra da makineleri bu koşullarda kavramak, devresellik idealini özbilince çıkarmak ve titiz bir analitik inceleme konusu yapmak üzere girişilen bir dizi çabadır. Ne var ki, kendinden dengeli, kendini düzelten, sanki bir Carnot çemberi toplum, dil, ekoloji somutunda hiç durmaksızın çalışıyormuş gibi tarihini kendisi yapan bu sistem ideali, kuşkucu eleştirilerin ve düzenlemelerin konusu olduğunda bile hâkimiyetini sürdürmüştür. Ve devreler teknolojimiz bize daireyi hayata eş gördüğümüzü ve onun kırılması, dağılması ve parçalanmasını ölüme giden çizgiye benzettiğimizi hatırlatır. İşte Lacan'ın borç teorisinde yeniden ortaya çıkan şey bu durmaksızın tekrarlanan baştan çıkarıcı daire metafiziğidir.

Bunu başka bir yolla söyleyecek olursak, biricik, olağanüstü, aşırı, karşılıksız, fazla olan her şey sürekli olarak devreselin mantığından dışlanmıştır. Bu görüşün en açık ifadesini, Derrida'nın armağan kavramı, özellikle de Mauss'un klasik önermesi üzerine yazdığı *Given Time* adlı şahane makalesinde bulabilirsiniz. Ma-

77. Lacan, *Seminar II*, s. 238.

ussçu armağan teorisi, verme ediminde, *prestation*'da (kabaca, "ötekine verilen" anlamında Mauss'un terimi), içerilmiş olan mübadele ve karşılıklılık mantığı tarafından düzene sokulan bir ekonomi teorisidir. Ne var ki, karşılıklılığın gerekliliği kadar temel olan, salt bir lütuf –her zaman sözleşmenin taraflarınca üzerinde anlaşılmış fiyatın ötesinde, hesaba girmeyen fazlalık, yani bahşiş– olarak başka bir armağan kavrayışı da vardır. Bu anlamda salt armağan olarak armağan –eğer var olabilirse– var olur olmaz öbür anlamda, karşılıklılığın ve mübadelenin sayıya dökülebilir bir mantığı anlamında, armağanın mantığını yerle bir eder. Armağan hem bir yanıt gerektirir hem de bir yanıtın her tür olabilirliğini ortadan kaldırır. Armağan kendisi dışında hiçbir şey tarafından yola sokulmamış salt eylemdir; eğer armağanın verilmesi başka nedenlere bağlı olursa, önceki yükümlülüklerin şart koştuğu şeyin ötesinde fazla ve kendiliğinden olan her şey iptal edilir. Bizatihi bu şarta göre, karşılıklılığı şart koşan armağan, artık bir armağan olmaktan çıkar. Teşekkür mektubu talep eden Noel hediyeleri, o mektubun, yeni bir dizi mübadeleler ve yükümlülükler oluşturan ve (mektup yazma ve gönderme ediminde) yaratan mübadeleler sisteminin parçası sanki kendisi değilmiş gibi yaparak, armağanı salt armağan olmaktan çıkarır.

Böyle bir armağan mümkün müdür? Bu Derrida'nın yanıtlanamaz sorusudur. "Armağan hakikati ... armağanı ortadan kaldırmaya yeter. Armağan hakikati, armağanın armağan-olmayan ya da gerçek-olmayan olması demektir. Bu önerme kuşkusuz sağduyuya ters gelir. İşte bu yüzden, armağan bizatihi tekil bir çifte-bağın, bir bağ ve bir bağ-olmayanın esareti olmaksızın esaretin imkânsızlığı içinde kısılıp kalmıştır. Bir yanda, Mauss bize bağsız, esaretsiz, yükümlülüksüz ya da kefaretsiz armağanın olmadığını hatırlatır; ancak öte yandan kendisini yükümlülükten, borçtan, sözleşmeden, mübadeleden ve dolayısıyla bağdan kurtarmak zorunda olmayan armağan da yoktur."[78] Yani, öyle bir şey olabilir ki, ışık saçan görüntüsü içinde, bu imkânsızlığı askıya alabilir –bu o imkânsızlığın başka bir adıdır– ancak yine de armağan her zaman mantıksal olarak imkânsız kalacaktır.

78. Jacques Derrida, *Given Time: 1. Counterfeit Money* (1991), çev. Peggy Kamuf (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992), s. 27.

> Kimse fenomeni inkâr edemeyeceği gibi, mübadele edilen armağanların özellikle bu fenomenal özelliğini neyin temsil ettiğini de inkâr edemez. Sorun olarak ortaya konulması gereken, bu iki değerin – armağan ve mübadele– belirgin, görünen çelişkisidir. Öyle görünüyor ki, sorgulanması gereken şey özellikle bu bir arada varlık, aynı zamandalık, bu sentez, simetri, sentaks ya da sistem, kısaca armağan ve mübadele kadar bağdaşmaz olan iki süreci birleştiren o *syn* önekidir.[79]

Derrida tezini en açık ve net olarak şöyle ifade eder:

> [Armağanı] mübadeleye indirgemek gayet basitçe armağanın olabilirliğini iptal etmektir. Bu iptal belki kaçınılmaz belki de öldürücüdür. Kuşkusuz, armağanın olabilirliği hiçbir zaman engellenmemelidir. Kişi yine de bu iptalle baş etmek zorundadır, yine de armağanın olabilirliği ya da süreçleri yasasının, ya da armağan biçiminde, armağana ve armağan sayesinde neyin olduğununun ya da neyin olamayacağının hesabını vermek zorundadır.[80]

Derrida, Mauss'u izleyerek ve eleştirerek, Lévi-Strauss'un 1960'ların Fransız yapısalcılığının paradigması ya da epistemi açısından hayati öneme sahip stratejisini nitelemek için "dilbilimci ve yapısalcı" ile bağlantılı "mübadeleci" terimini kullanır.[81] Lacan'ın Lévi-Strauss ve öbürleriyle (kısmen) paylaştığı –ne ölçüde katılıp ne ölçüde ayrıldığı üzerinde daha sonra duracağımız– bu strateji nedir?

Bu strateji sosyal gerçekliğin görünen yüzeyinin altında etnografik ve psikanalitik bilinçdışını düzenleyen dolaşım ve mübadelenin demir yasasını aramak için, Mauss'un hem satın alma hem de satma, ödünç verme, ödünç alma, alma verme anlamlarına gelen *hau* gibi özgün terimlerle çok yakından özdeşleşmesi ya da ilgilenmesinden gelen büyülü düşünme artıklarını bir kenara koymaktır. Lévi-Strauss Mauss'un büyülendiğini sezinlemiş ve Mauss'un Maorilerin yerli kavrayışlarından alarak tamamen be-

79. Agy., s. 37-38.
80. Agy., s. 76.
81. Bkz. ayrıca Alain Caille ile birlikte Jacques T. Godbout, *L'Esprit du Don* (Paris: Editions La Decouverte, 1992), s. 175 ve devamı; François Dosse, *L'Empire du Sens: L'Humanisation des sciences humaines* (Paris: La Découverte, 1995), s. 151-159; ve Maurice Godelier, *L'énigme du don* (Paris: Fayard, 1996).

nimsediği mübadele kavramını açıklamak için sıfır-simge kavramını önermiştir. Lévi-Strauss'a göre, her şey bu konumu işgal edebilir ve dolayısıyla bu konumu işgal edebilen her şey boş bir gösteren, bir sıfır gösterendir. Ne var ki, böyle yaptığında, Lévi-Strauss Mauss'un *Gift*'teki, armağan temelli ekonomileri para temelli ekonomilerden, (sosyal bağlar yaratmakla bir olan) mübadele temelli ekonomileri ("onlarınkileri"), mübadelenin paranın dolaşım sürecinde somutluk kazananlar dışında bütün bağları ortadan kaldırdığı ekonomilerden ("bizimkilerden") *ayıran* argümanını tamamen anlamsızlaştırır.

Mauss *hau* içine parada zorunlu olarak yok olan ne varsa yerleştirir. Lévi-Strauss, ve onun peşinden Lacan, armağan ekonomisi yerine gösteren ekonomisi koyarlar. Böylelikle, Mauss'un yapmaya uğraştığı ayrımı silerler. Tüm sosyal –siz Simgesel okuyun– ilişkiler, tıpkı Marx ve Simmel'in modern dünya analizleri paranın içsel mantığının nasıl içkin olarak evrenselci olduğunu, zorunlu olarak saf mübadele değeri olarak para dışındaki tüm değerlere kaynaklık ettiğini gösteriyorsa, sıfır gösterenin seyahatleri olarak anlaşılacaktır. Böylece, vurguyu armağanın evrensel yasasından gösterenin evrensel yasasına kaydıran Maussçu politik ekonominin dilbilimsel yorumu, Mauss'un armağan ve para ekonomileri arasında yapmaya çalıştığı ayrımı ortadan kaldırır, ve dolayısıyla, bizi para ve sıfır gösteren teorisini özdeşleştirmeye zorlar.

Başka bir ifadeyle, eğer bütün ekonomileri, domuzların, *hau*'nun ya da paranın dolaşımı yoluyla bağlarını yaratan ekonomileri birbirinden ayırmamıza izin vermeyen ve bizi bunların hepsini tek bir kategori altında toplamaya zorlayan mübadele sistemleri olarak yorumlarsak, söz verme edimi ve bu söze dayanan madeni paralar ve banknotlar bize tüm insan toplumlarının kurucu edimini verir. Lévi-Strauss, toplumsal sözleşme fikrinde, "politik örgütlenmenin ne olabileceğine ilişkin en temel ve en genel –yani, çok çeşitli toplumlara uygulanabilir– fikri ve hatta olası her türden politik örgütlenmenin politik koşulunu"[82] görerek, zaman zaman bunu kabul eder. Austin, Lacan ve Searle tarafından da örtük olarak dile getirilen, sosyal sözleşmenin on sekizinci yüzyılda atılmış olan te-

82. Lévi-Strauss, alıntı: Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, s. 266.

melleri genelde söz edimlerinin temelleridir: İyi niyet, güven ve bağlılık.

Anahtar nosyon karşılıklılık ve mübadeleden çok, dolaşım olmuştur. Bir şey dolaştığı, ya da daha iyisi, Derridacı jargonla söyleyecek olursak, *dolaşım olduğu müddetçe*, armağanın ikinci mantığı –mübadeleci, dilci, yapısalcı, ekonomist– ilk mantığına –lütuf, yaratıcılık, yardımseverlik, vericilik– ağır basacaktır. Mauss'un makalesi elbette bu yönde ilerlemeye çalışır; bu yolla aman vermez *hau*, potlaç, ("daire ya da devresel, zaman ve uzam içinde düzenli bir hareket"[83] olarak çevirdiği) *kula* anatomisinin getirmeyi amaçladığı ayrımı, sosyal mübadele ve parasal mübadele ayrımını sildiğini unutmuş gibidir. Lacan ve Lévi-Strauss bu ayrımı *hau*'yu, ancak negatifliğiyle, tüm öbür gösterenlerden farklılığıyla tanımlanan bir gösteren olan dilin sıfır-göstereni içine yerleştirerek ortadan kaldırırlar. Ama öbür tescil de, Lévi-Strauss'un Mauss'taki duygulu ya da büyülü tescil adını vereceği tescil de geri dönecektir. Bu dönüşün, dolaşım modelinin bu başarısızlığının anatomisine bakalım şimdi.

* * *

Bütüncül bir mübadele ve dolaşım sisteminde bir şeylerin kayıp olduğu hissi açıkça para ile verme ilişkileri hakkındaki sezgilerimizden çıkar. Parayı, vermenin lütuf anlamında, veremezsiniz çünkü para saf halde mübadeledir. Karşılıklı armağanın aksine, lütuf olarak armağanın koşulu, verilen nesnenin verildiği kişide ilelebet kalmasını mümkün kılmasıdır. Armağanda bir ebedilik vaadi vardır. Armağan olarak para veren amcalar ve halalar bir şeyden –hayal gücünden– yoksun olarak algılanır. Bir baba oğluna doğum günü hediyesi olarak bir çek verdiğinde armağanın mantığının, bir oğulun babasına hediye olarak çek vermesinde olduğundan daha az olmamak üzere, ihlal edildiği hissine kapılırız. Burada eksik olan

83. Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (1925), çev. Ian Cunnison, önsöz E. E. Evans-Pritchard, düzeltilerek yeniden basılmıştır (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969), s. 20, değiştirilmiş çeviri; bkz. Derrida, *Given Time*, s. 25.

şey tam da mübadele ilişkileri ötesinde –ya da öncesinde– fazlalık olarak saf armağan nosyonunun çağrıştırdığı şeydir. Bu, Marksist teoride, kullanım değeri ile mübadele değeri karşıtlığıyla kavranmıştır: Mübadele ilişkilerinden önce ve sonra ortaya çıkan artık –mübadeleye özümlenemeyen kısım, yani salt fayda ya da faydasızlık.

Psikanalitik eşdeğerlikler, mübadele ve fayda mantığı konusuna ironik bir yorum getirir: Dışkı=penis=bebek. Her ne kadar, daha önce belirttiğim gibi, on dokuzuncu yüzyıl kanalizasyon mühendisliğinin çevrimsel ütopyaları sayesinde ya da şehrin kapılarında tarlalarına taşımak üzere insan dışkısı satın alan Çinli pirinç yetiştiriciler sayesinde, dışkının mübadele devresine dahil edilmesi hiç de bilinmedik bir şey değilse bile, dışkı kullanışsız nesne örneğidir. Benzer bir biçimde, hayatın ve bedenin devresinin öbür ucunda, bebek, mübadele edilemeyen nesne, yani her tür olası kullanımdan önce gelen saf potansiyel kullanım değeri örneğidir. Benjamin Franklin'e paratonerinin ne işe yarayacağını sorduklarında, yanıtı "Bebek ne işe yarar?" olmuştur. Faydaları özellikle kullanımlarının olmamasında ve içsel dönüşümlerinin vaat ettiklerinde yatan nesneler vardır ve bunlar genelde en değerli nesnelerdir. Penis ve onun değişim değeri yasası hakkında daha sonra bir şeyler söyleyeceğim.

Benim ilgilendiğim konu olan Maussçu modelin eksiklikleri ve Lévi-Strauss ile Lacan'ın bunu geliştirmesi garip bir biçimde tarih içinde piyasanın yeri sorununu ele alırken Fernand Braudel tarafından ele alınmıştır.[84] Braudel, Karl Polanyi'nin Maussçu görüşü üzerinde durmaktadır; bu görüşe göre, malların dolaşımı ve "*karşılıklılık* ilkesi tarafından yönlendirilen törensel mübadele"[85] yoluyla ticaret, kendi kendisini düzenleyen fiyat mekanizmasının dünyaya hâkim olduğu on dokuzuncu yüzyıla kadar piyasa kanunlarını hükmü altına almıştır. Bu görüşe göre, ticaret piyasadan ayrılmalı, bütüncül bir sosyal olgu olarak kabul edilen dolaşım ile piyasanın para ilişkileri tarafından yönlendirilen dolaşım fark-

84. Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, Volume II: The Wheels of Commerce* (1979), çev. Sian Reynolds (Londra: Collins/New York: Harper and Row, 1982), s. 223 ve devamı.
85. Braudel, *The Wheels of Commerce*, s. 226.

lılaştırılmalıdır. Braudel, sanki neredeyse aklında Lacan'ın akrabalık yapılarının yapısalcı analizini kullanarak Ödip kompleksini revize etmesi varmışçasına, şöyle yazar:

> On dokuzuncu yüzyılın "büyük dönüşümleri" üzerine bir tartışmada (örneğin, on yedinci ve on sekizinci yüzyılın çok ayrıksı ticari örgütlenmeleri yerine) *potlaç* ya da *kula* olguları gündeme getirilmez diye bir yasa yoktur. Ama bu, Viktorya çağı İngilteresi'nde evliliği yönlendiren kuralları açığa çıkarmak için Levi-Strauss'un kan bağları açıklamasına dayanmaya benzer. Tarihin somut ve ayrıksı gerçekliğiyle baş etmek için en ufak bir çaba harcanmıyor... Geçmişin sosyologları ve ekonomistleri ve günümüzün antropologları ne yazık ki, bizi tarihi neredeyse hiç umursamamalarına alıştırdılar. Bu elbette onların görevlerini basitleştiriyor.[86]

Armağan ve karşılıklılık temelli toplumlarla piyasa-para ekonomileri arasındaki bu tarihsiz kopukluk yerine, Braudel piyasa dışı mübadele sistemlerinin ve para için mübadelelerin her zaman yan yana var oldukları görüşünü benimser: "Piyasa ekonomisinin adım adım kurulduğunu düşünmek doğru olacaktır. Marcel Mauss'un dediği gibi, 'çok yakın zamanlarda, insanı bir ekonomik hayvana çeviren, Batı dünyasının toplumlarıydı.' Ne var ki, herkes hiç kuşkusuz 'çok yakın zaman'ın tam olarak ne anlama geldiği konusunda hemfikir değil."[87] Teorileri tarihsel akla yatkınlıktan yoksun olan Mauss'tan alıntı yaparak, "çok yakın zaman"ın ne anlama gelmiş olabileceğini tartışan bu ironik yorum açıkça Braudel'in piyasa öncesi bir toplumdan bahsetmenin tıpkı gelecekte Devlet'in sönümleneceği zamanki bir toplumdan bahsetmek gibi bir şey olduğunu düşündüğü izlenimi bırakır. Maussçu moment, Marksist moment gibi tarihin dışındadır.

Bu Braudel'in, tıpkı eleştirdikleri gibi, kendi anlatımında ticari dolaşım ve piyasaya bir dışarı iddiasında bulunmasını engellemez. Braudel'in piyasanın muzaffer bir edayla her yerde ve her zamanda mevcudiyeti ve büyük bir çeşitlilik sergileyen esnekliğine ilişkin tarihsel vizyonuyla, önerdiği üç-sıralı modelinden de belli olduğu gibi, şimdiye ilişkin kararlı eleştirisi atbaşı gider. Piyasanın altında

86. Agy., s. 227.
87. Agy., s. 228-229.

"ekonomi-olmayan en alt tabaka, kapitalizmin köklerini sapladığı ancak hiçbir zaman gerçekten nüfuz edemediği toprak uzanır. Bu en alt katman devasa bir katman olarak kalır."[88] Buna, daha sonraki bir argümanı önceleyerek, basit takas ekonomisi diyelim. Demek ki, bu tabakadan sonra, farklı piyasalarla yatay iletişimi ve arz, talep ve fiyatları otomatik koordine edişiyle, Braudel'in çalışmasında belgelendiği gibi, sonsuz çeşitli olasılıklar sunan piyasa ekonomisi gelir. Piyasanın üzerinde piyasanın manipülasyonu ve emperyalizmle nitelenen piyasa karşıtı modern sistem vardır ki, "burada büyük kan emiciler cirit atar ve orman yasası işler. Geçmişte, yani sanayi devriminden önce ve sonra olduğu gibi bugün de kapitalizmin gerçek yuvası budur."[89] Bu iki piyasa karşıtı katman karşılıklılık, mübadele ve dolaşım mantığına yabancıdır.

Braudel'in ortaya attığı, ekonomi-olmayan en alt tabaka, armağanın mantığı nasıl böylesi bir dışarı gerektiriyorsa, bize, arı gibi işleyen ticaret ve dolaşım sisteminin bir dışarısını gösterir. Teorik ekonomi ve ekonomik antropolojide, bu dışarıya verilen bir isim vardır: Takas. Klasik takas modeli bir işbölümü ve, içinden biri en sonunda gelecekteki mübadeleleri kolaylaştırmak için ölçü, denek taşı ve araç –para– haline gelen sosyal nesne grupları arasında bir takas sistemi gelişmesini önvarsayar. Takas, takas ilişkisine giren bir failin talebinin öbürününkiyle tıpa tıp uyduğu mübadelenin prototipidir; bir mübadele, mübadelenin ardından ayrılacak olan, iki özgür, arzulayan özne arasında cereyan eder.[90] Mübadeleci, yani dolaşımın karşılıklılık modeli açısından, bu işlem bir sistemin parçası değildir ve, en önemlisi, hiçbir sonuç doğurmaz. Antropologların şimdi merak ettikleri şey şudur: Takas bir parasal mübadele sistemine meydan vermiş, ya da veriyor olsun ya da olmasın, dolaşımın başlaması için zorunlu olan hayati bir özellikten yoksundur: İşlem tamamlandıktan sonra ortada artık yoktur. El-

88. Agy., s. 229.
89. Agy., s. 230.
90. Takas üzerine, bkz. Caroline Humphrey ve Stephen Hugh-Jones, der., *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), özellikle derleyenlerin Giriş yazısı, s. 1-20. Bkz. ayrıca Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine Atherton, 1972) ve Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

bette, domuzlara karşılık patateslerini takas eden çiftçi domuzları da mücevherle takas edebilir. Ama takasın temel sistemi, mallar için takas edilen nesneler tarafından karşılanacak bir talep varsayar ve işte denklik oranını belirleyecek olan bu talep düzeyidir, başka bir şey değil. Patatesler, domuzlar ve mücevherleri kıyaslayacak potansiyel bir denek taşı arayışı parasal sistemi dayatacak, onu takasın kalbine saplayacaktır. Demek ki takas, takas *olabilmesi için*, talep ve mallar arasındaki bu temel bağlantıyı taşımalıdır.

Bir dolaşım sisteminin takas temelinde sürmesini sağlamak için, elbette, içkin bir ticaret arzusu –bir *Verkehrtrieb*, bir ticaret dürtüsü– varsayılmalıdır. Ama Maussçu teorinin erdemlerinden biri özellikle böylesi bir hayal ürünü, gereksiz –lütfen– hipotezden kaçınmış olmasıdır. Armağanın taşıdığı toplam ayni borç, takasın aksine, asimetrik dağılmıştır ve taraflardan birini işlemin sonunda yükümlülük altında bırakır. İşte armağan ekonomilerinde dolaşımın motoru bu arta kalan yükümlülüktür –borçtur. Armağan ekonomileri bütünüyle sosyal bakımdan eşit olmayan ya da birbirleriyle ilişkileri asimetrik olan kişiler arasındaki mecburiyet ve yükümlülük çerçevesinde işler. Bu, denir ki, işlemin simetrisinin faillerin özgürlüğüyle ve mübadelenin gerektirdiği otomatik kapanmayla bağlantılı olduğu takastaki duruma karşıttır.

Takasta faillerin bu özgürlüğü ve işlemin sonunda ayrılmaları karşılık gözetmeyen armağan nosyonunun iki hayati unsurunu içerir: Birincisi, benim bir hediye verebilmem için, armağanımın armağan olabilmesi için, alan tarafta bir yükümlülük doğurmaması gerektiği anlayışıdır. Vermem karşılıksızdır, bir yükümlülük getirmez, aksi halde armağan vermiş olmam, bir görevi yerine getirmiş olurum. İkincisi, ötekinin armağanı kabul etmesi, ilişkimize gelecek biçmez. Armağanımı verdikten sonra, öteki, aldığı armağanla daha zengin, ben ise verdiğim şey yüzünden daha yoksul olurum ancak biz yine de ayrılırız. Geriye bir yükümlülük bırakmadan uzaklaşabiliriz. Böylelikle, takas, Derrida'nın ifade ettiği, armağanın imkânsızlığından kaçan iki unsur barındırır.

Bu tespitten sonra insan kendini, Mauss'un, ortaya koyduğu teori takası temel sosyal olgu olarak savunmasıyla taban tabana zıt olmasına rağmen, ayni borç olarak armağanı tartışırken ima yollu olarak takasın bu özelliklerini satıyor olmasın diye düşünmekten alamıyor. Teorisi tam da zıt bir yönde, evrensel ve her yerde her za-

man hazır yükümlülüğün kabulü, bir karşılıklı yükümlülükler sistemi olarak toplum kavramı yönünde ilerliyor. Maussçu bir havada, Marilyn Strathern, bildik "armağan alışverişinin meta mübadelesinin bir çeşidi olarak görülebileceği" varsayımını sorgular. "[Antropologların evlilik süreçlerini yorumlamaya duydukları ilgi] ortada bir bütün olarak sisteme yönelik bir niyet, yani erkeklerin kadınları elde etmelerini sağlama niyeti olduğu varsayımının tahakkümü altında kalmıştır. Piyasa benzetmesi muhtemelen sürer gider çünkü son derece doğrudan ve güçlü bir biçimde Batılı yapılara hitap eder."[91] Strathern burada, meta mübadelesi gibi armağan mübadelesinin de doğrudan doğruya dolaşım sisteminin her şeyi içine alan tanımlayıcı-normatif kategorisi altında özetlendiği, bu kategoriye tıkıştırıldığı gerçeğine ışık tutuyor. İşte antropologları, sosyologları ve, bence, belli psikanalistleri de böylesine etki altına alan bu sistem kavrayışı ve dolaşımdan ibaret bu sistemin içsel dinamikleridir. Eleştirisinden anlaşılacağı üzere, Strathern aynı zamanda armağan mübadelesini nitelemenin bir sistemin parçası olmaktan başka bir yolunu bulmak da istemektedir. Sonuca bağlı olmayış olarak özgürlük (takasın akla getirdiği iki öğe), bunun nasıl başarıldığını gösteren iki öğedir. Ama, hemen anlayacağımız gibi, bu iki öğe aynı zamanda genellikle paranın erdemleri olarak da savunulan öğelerdir.

Takasın çok güçlü bir kavramsal profili yoktur. Ne var ki, cinsel ilişkilerde takas modelinin sıklıkla bir ideal olarak savunulması nedeniyle, psikanalizin özel ilgi odağı olmuştur. Kadınların patatesleri erkeklerin domuzlarıyla mübadele edilir. Tarafların ikisi de, kaybetmeye hazır oldukları şeyi verip arzularını tamamıyla doyurarak, tatmin olmuş halde ilişkiden çıkar.[92] Bu model bazen "özgür aşk" diye adlandırılır. Vurgu –"özgür" sözcüğü– bütünüyle tek amaçları arzularını tatmin etmek olan ve ilişkinin sonunda çıkıp giden özgür ve eşit iki taraf arasındaki karşılıklı cinsel zevk alışverişi üzerindedir. Toplumsal cinsiyet rollerinin hayali bir ta-

91. Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia* (Berkeley: University of California Press, 1988), s. 314.

92. Tamamlayıcı bir modelden ekleyici bir modele cinsellik teorilerinin tarihsel gelişimi için, bkz., Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

mamlayıcılığı bu kavram üzerine teğellenir ya da aşılanır ve, böylelikle karşılıklılık ve mübadele genel ilişkilerinin tam kalbine cinselliğin takas kavrayışı yerleştirilerek, nişan ve evlilik gibi daha geniş yapılar için bir dürtü olduğu iddia edilir. Erkekler evlilik verip seks alırken, kadınlar da seks verip evlilik alırlar.

Bu sistemin çalışması için, takasa giren iki fail eşit ve birbirlerine göre simetrik bir konumda olmakla kalmamalı, aynı zamanda birbirlerini tamamlayıcı olarak da benimsemelidir. Kişinin mübadele etmek zorunda olduğu mal, öbürünün sahip olduğu malla tam bir uygunluk içindedir. Ancak Maussçu sistemin armağan alışverişiyle örtüşen akrabalık yapıları böylesi bir cinsel ilişkiler modeline fazla bir şans tanımaz. Devre bunun gibi aniden ve tamamıyla kapatılmamalıdır. Böyle bir cinsel ilişkiler modeli var olmuşsa bile, bu model, hatırlayalım, Lévi-Strauss'un ellerinde, aynı mantığa göre kadınların ve malların mübadelesinden başka şeyle ilgilenmez hale gelen daha güçlü bir sistemik karşılıklılık ilişkisi olarak armağan mantığı tarafından baştan sona yenilenecekti.

Cinsel ilişkilerin tamamlayıcılığını gösteren model psikanalize ve dolayısıyla Freud'un çoklu sapkınlıktan tek bir gelişme modeli çıkaran kavrayışına, yine onun maskülin olan tek bir libidonun olduğu tezine ve Lacan'ın cinsel farklılık teorilerindeki radikal asimetriye yabancıdır. Böylelikle, armağan ve mübadele mantığının böylesine rahat bir biçimde psikanalitik teoriye aşılanabilmesinin bir nedenini daha görmüş oluyoruz. Psikanaliz açısından cinsel ilişkilerin mantığı her zaman bir ekleme mantığıdır, tamamlama mantığı değil.[93] İşte bu ekleme yoluyla cinsellik daha kapsamlı sosyal ilişkilere açılır, yayılır –en bildik biçimiyle bebekte, en tartışmalı biçimiyle peniste ve en çarpıcı biçimiyle dışkıda: "Dışkı çocuğun ilk *armağanıdır*, sevgisi adına ilk fedakârlığı, ayrılmaya hazır olduğu ancak sevdiği biri aşkına ayrılabileceği kendi bedeninin bir parçasıdır."[94] Ama, Derrida'nın inandırıcı bir biçimde sık sık belirttiği gibi, bu ekleme mantığının da iki yüzü vardır: Lütuf olarak, artık olarak bir armağan olan ekleme ve bütünün iç mantığına özgü ekleme, ikame ve tekrar mantığıyla kavranan ek-

93. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, giriş yazısı ekleyerek çev. Gayatri Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976).
94. Freud, "From the History of an Infantile Neurosis" (1914/1918), *SE* XVII, 81.

leme. Dışkı, bir kez bu mantık içinde kavrandığında, ikameler zinciri, Melanie Klein ve Hanna Segal'ın verdiği isimle,[95] simgeler zinciri sonsuza kadar uzanır. Dışkı, para olarak bilinen o evrensel armağan aracına dönüşür.

Gelgelelim, psikanalitik düşüncenin gelişmesi içinde mübadele ve karşılıklılık olarak armağan modeline denk düşmeyen sessiz dönemler vardır. İşin ilginci, biz bunlardan birini zaten görmüş bulunuyoruz; bu, Rat Man'in merkezi öneme sahip aktarım sahnesidir: Burada Rat Man'in Freud'un kızının gözlerinin yerinde sığır gübresi gördüğü rüyası, Freud'un yedi yıl önce kendi rüyalarından birine ilişkin yaptığı bir yorumla birleşmiştir. Freud hem kendi hem de Rat Man'in rüyasını "*güzel gözlerinin* aşkına" ifadesine göre yorumlamıştır. Rat Man açısından, bunun anlamı Freud'un kızıyla aşkı için değil, para için evlenme niyeti taşıdığıdır. Ve Freud'un kendi rüyasında, düşünceler "bencil" ve "bencil olmayan", "borçlu olmak" ve "bir şey ödemeksizin" arasındaki karşıtlık etrafında dönüyordu.[96] Freud'un arzusu, bir kere olsun kendisine karşılıksız bir şeyin verilmesiydi. Bu, armağan derken ne kastettiğimize ilişkin bulabileceğimiz en uygun ve en doğru tanımdır. O halde, psikanalitik aşk teorisi kişinin kendisine karşılıksız bir şeyin verilmesi arzusudur: Bir arzu kendi başına bir ekleme, ikameleriyle birlikte gerçekliğin mantığı ötesinde bir şey midir? Lacan'ın, aşkın, kişiye sahip olmadığı bir şeyi armağan etmek olduğu yolundaki aşk tanımında, bize, bir şey olan hiç verilir.

İnsanı Lacan'ın Simgesel teorisinin başka bir yüzünü, bütünüyle gösterenin dolaşımı mantığının esiri olmayan bir yüzünü görmeye iten, işte bu bir şey olan hiçtir. Söze sanki sihirli güçler bahşedilmiştir: Başka yerde analiz ettiğim, kurucu söz.[97] Ama bu ku-

95. Bkz. Klein, "The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego" (1930), *The Writings of Melanie Klein*, Roger Money-Kyrle'in genel editörlüğü altında, Betty Joseph, Edna O'Shaughnessy, ve Hanna Segal'ın katkılarıyla, 4 c.. (Londra: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1975), c. 1, s. 219-232; Hanna Segal, "Notes on Symbol-Formation", *International Journal of Psycho-Analysis* 38 (1957): 91-397.

96. Freud, *On Dreams, SE* V, 640.

97. Bkz. benim makalem, "What the Psychoanalyst Does with Words: Austin, Lacan, and the Speech Act of Psychoanalysis", Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan, and Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 141-167.

rucu söz, kendisi de yeni bir yarı sihirli boyuta –inanç ve güven boyutuna: ötekine duyduğum inanca içkin olan ve vaadi, sözleşmeyi kuran (yarattığı şeyi nasıl kurabilir?) güvene– yolu açan söz edimi teorisine dahil edilerek her zaman yenilenebilir. Ne ki, artık armağan paradoksundan gördüğümüz gibi, bu sihirli güç her zaman her yerde yeniden belirir. Maussçu bir tarzda, onu Lacan'ın *Rome Discourse*'nun sonunda buluruz: Lacan burada Bhrad-Iranyaka Upanishad'ından fırtına tanrısı Prajapiti'in "Bizimle konuş" öğüdüne verdiği yanıtı örnekler: "Prajapiti *'Da'* dedi. Üç kere *'Da'* dedi ve üç kere anlaşılıp anlaşılmadığını sordu. *Da*'nın ilk anlamı itaat, ikincisi armağan ve üçüncüsü lütuftur."[98] Lacan, böylelikle, analistlere verdiği öğüdü, konuşma armağanının başka bir boyutunu –saf armağan, lütuf olarak armağanı– hatırlatarak noktalar. Hıristiyanlık başka insanlarla mübadele edilemez ve aktarılamaz olan Tanrı'dan gelen armağanın adını işte bu lütuf nosyonundan kalkarak geliştirmiştir. Lütuf, mübadele ilişkilerinden soyutlanmış bir armağan ilişkisinin adıdır. Armağan kavramının gücü öyledir ki, 'Lütuf Tanrı armağanıdır' demenin bir anlama gelip gelmediği bile belli değildir.

* * *

Benim Lacancı simgesel ve borç üzerine söylediklerim ya da daha doğrusu açıklamalarım, şaşmaz bir biçimde, gösterenlerin göstereninin, sistemin etkilerini tanımlayan gösterenin, Lacan'ın Lévi-Strauss'un sıfır göstereninı nitelediği gibi, *hau* olmadığı, *mana* olmadığı, kuantum olmadığı, ve hatta fallus olmadığı, ancak ve ancak Para olduğu sonucuna götürüyor. Söz ile para arasındaki klasik benzetmenin bu yeni versiyonunun meseleyi nasıl aydınlatabileceği üzerinde kısaca durmak istiyorum.[99]

Lacan, Rat Man'in borcunu kendi "analitik doktrinden çıkan ge-

98. *E* 322/106, "Function and Field."

99. Söz ve para arasındaki benzetme için, bkz. Marc Shell'in zengin çalışması, *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era* (Berkeley, Los Angeles, ve Londra: University of California Press, 1982).

nel antropoloji"[100] revizyonuyla birlikte kullandı. Lacan, borç kavramında, eksik oluş teorisiyle –ister varoluşsal versiyonu (*manque-à-etre,* varlıkta eksik) isterse erotik versiyonuyla (fallusun eksikliği)– psikanalitik antropoloji revizyonunu destekleyen söz, mübadele ve ölüm teorisini gayet uyumlu hale getirecek bir şey bulmuştu. Bu yeni antropolojiye hayat veren Freud yorumu kesinlikle özgündür ve hatta, denebilir ki, geçmişi bile etkileyecek güçtedir:

> *Rüyaların Yorumlanması*'nda, Ödip kompleksini bilinçdışının merkezi güdülenimi olarak koyarak, Freud bu bilinçdışını üzerinde evlilik ve kan bağlarının yükseldiği yasaların taşıyıcısı [*agency*] olarak kabul etmiştir... kadınları farklı sülaleler arasında mübadele etmek için yapılan ilk düzenleme öz olarak cinsel ilişkiler temelinde, kadınları tercih edilen evlilikler ve yasak ilişkiler yasasına göre düzene sokarak olmuştur; böylelikle armağanların ve temel sözcüklerin mübadelesinde, üzerinde insan toplumlarının yükseldiği ticaret ve somut söylem geliştirilmiştir.[101]

Armağanların, kadınların ve sözcüklerin mübadelesinin düzenlenmesi hiç tartışmasız Freud'un teorisinden köklü bir kopuştur. Ve 1930'larda Lacan bunu genelde açıkça kabul etmişti: Asal babanın öldürülmesinin iç mantığını izleyerek bir topluma dönüşen bir asal sürü modeli, Lacan'ın da hissettiği gibi, babanın ölü olduğu müddetçe bir insan baba haline geleceğinin ilk önemli (yeni-Hegelci, yeni-Kojevci) işaretlerini barındırıyordu; ne ki, *Totem ve Tabu*'daki sosyal ilişkiler modeli yalnızca tarihsel değil aynı zamanda kavramsal bakımdan da akla yatkın değildi.[102] Babanın katli antropolojisinin yerine, artık Lacan'ın antropolojisinde anahtar bir terim olan, mübadelenin antropolojisi geçmiştir. Kadınların, armağanların ve sözcüklerin yenilenen ve tekrarlanan mübadelesinin dinamik gerçekliği tarafından güven altına alınmış soy temelli asli yapılar vardır. Ve "böylesi bir toplumu niteleyen mübadele, doyurmak zorunda olduğu ihtiyaçlardan başka temellere sahiptir; bu-

100. *Myth* 25/422.
101. *E* 172 (Engl.), "The Freudian Thing."
102. Bkz. Mikkel Borch-Jacobsen'ın parlak çalışması, *Lacan: Le maître absolu* (Paris: Flammarion, 1990), s. 54-60.

na 'bütüncül bir sosyal olgu olarak' armağan denmiştir."[103]

Sözün metafiziği, en sonunda son derece formel Maussçu bir yükümlülük ve karşılıklılık cebirinin ifadesi olarak armağan teorisine somutluk kazandıran bu mübadele teorisinin desteği olup çıktı. Lacan, psikanalizin yerleştirileceği genel antropolojisini kurmak için, bir dolu söz teorisi, koşulsuz yükümlülük ve her söz ediminin bilinçdışı etkileri teorisine yöneldi.[104] Ve bu söz teorisiyle, başladığımız noktaya –güven ve inancın öngerekliliğine, yani söz edimiyle uyanan Ötekinin İyi Niyetine– dönmüş olduk.[105] Ve burada borç kavramı da doğal bir yuva bulmuştur: Bu aynı zamanda Lacan'ın dolayımlar çemberine ölüm kavramını sokma aracıdır da. Bu makalesinin başındaki epigrafın işaret ettiği, Freud'un Shakespearevari sözü "Doğaya borcun bir ölümdür" sözünün de akla getirdiği gibi, tüm ötekilerden önce gelen borç, borcun bir heyula gibi ve kuşkusuz ebedi dolaşımı içinde, Lacan'ın tüm öbür borçları indirgediği borç, ölüm borcudur. Hepimiz hayatlarımızı ölü babaya borçluyuz.

Bu, Lacan'ın Simgesel kavramı için bir simgesel mübadele aracı bulmak için girişilmiş bir çabadır. Hesap birimi, ölüme karşı pes eden ve ölüme göre ölçülen totolojik borçtur. Ne ki, ölümde simgesel borç nakdinin birimini bulma çabası hiç de inandırıcı değildir. Bu nakit, her şeyden önce, paranın –normalde banka sistemi dediğimiz şeyin– beraberinde getirdiği çok aşina olduğumuz pratiklerimizle aydınlatılmayı talep ediyor. Banka sistemiyle kurulan benzetme ne kadar açıklayıcıdır? Finansal dünyada, paraya sahip olduğumuzda, cüzdanımızda durduğu ve parmaklarımız arasında ıslandığında, bize borçlu Bankadır. Bankaya duyduğumuz güven, aslında banknot üzerinde yazılı borcunu ödeyeceğine dair söz verdiğinde Bankaya inandığımızı söylemenin bir biçimidir; Banka asla bu borcun üstüne yatmayacaktır. Modern banka sistemi büyük oranda alacaklı ve borçlunun sosyal rollerinin "borçlunun (Devlet kılığına bürünmüş) mükemmel denecek kadar özgün ve alacaklının

103. *E* 126 (Engl.), "The Freudian Thing."
104. Bkz. benim "Austin, Lacan, et les Actes de Parole en Psychanalyse", Psychanalyse a l'Universite 10 (1985): 349-367, ve daha tam bir versiyonu, "What the Psychoanalyst Does with Words: Austin, Lacan, and the Speech Acts of Psychoanalysis", Forrester, *The Seductions of Psychoanalysis*, s. 141-167.
105. *E* 454, "La Psychanalyse et son Enseignement" (1957).

tamamen genel (bir biçimde payına düşen borcun sahibi herhangi biri kılığına bürünmüş)" olacak kadar arılaşmış hale gelmesi yüzünden işler. "Kimse borçlunun yerine geçemez, ama herkes alacaklının yerini alabilir."[106] İşte bu özellik, nihai borçlu, yani paranın dolaşımının başlama noktası ve nihai bitiş noktası olan Banka ile olsa olsa ancak paranın dolaşımına aracılık edebilen nihai alacaklı arasındaki bu aşırı asimetri, onu yaşamak ve ölmekle aynı kefeye koymayı anlaşılır kılan şeydir.

Paranın hem hayat hem de ölümün simgesi olarak hizmet etmeye gayet uygun olduğu doğrudur. Simmel'in yazdığı gibi,

> Paradan başka dünyanın olağanüstü dinamik karakterini gösteren daha çarpıcı bir simge yoktur. Paranın anlamı kendisinden vazgeçilecek olmasından gelir. Para olduğu yerde durduğunda, özel değeri ve anlamı açısından artık para değildir. Ara sıra dinleniyormuş gibi görünmesi bir sonraki hareketini kestirmek için bir ân soluklanması yüzündendir. Para, içinde devinimsiz her şeyin tamamen yok olup gideceği bir hareket aracından başka bir şey değildir. O, adeta, bir *actus purus*'tur; o her verili noktadan durmaksızın kendini yabancılaştırarak yaşar ve böylelikle tüm kendinde varlığın karşıtı ve doğrudan inkârını oluşturur.[107]

Para hareketsiz kaldığında ölür, kendinde varlık, yani ölüm haline gelir. Bankaya, (gösterenlere ait) Hazineye döndüğünde ölür. Böylelikle Banka, son birkaç yüzyıldan beri kültürümüzün ikonografyasından gayet iyi bildiğimiz gibi, tüm ekonomik hayata kaynaklık eden yerdir –ölümün yeri. Anıt mezarlar inşa etmekten vazgeçtik çünkü onların imgeleriyle inşa edilen bankalar ölülerimiz için sosyal bakımdan vazgeçilmez bu istirahatgâh işlevini yerine getirmek üzere ortaya çıktılar. Banka, 'kefenin cebi yoktur' atasözünü çürütme gayretinin örnek kurumudur.

Ancak argümanın bu noktasında biraz duralım. Borçtan söz e-

106. Thomas Crump, *The Phenomenon of Money* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1981), s. 82.

107. Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, der. David Frisby, Kaethe Mengelberg'in ilk taslağından çev. Tom Bottomore ve David Frisby, ikinci genişletilmiş basım (Londra ve New York: Routledge, 1990), s. 510-511. Bkz. ayrıca s. 169, burada Simmel paranın bir işlevi olmadığını, kendisinin bir işlev olduğunu vurgular.

debilmek için, sayılar âleminde olmamız gerekir. Her zaman şunu sorabilmeliyiz: "Borcumuz ne kadar?" Argümanımızı bir başka Hegelci olan Karl Marx'tan alacağız:

> Bu meta [mübadele değeri], para olarak metadır ve, açıkçası, genelde para değil, *miktarı belli bir paradır* çünkü, tüm çeşitliliğiyle mübadele değerini temsil etmesi için paranın sayılabilir, nicelik olarak bölünebilir olması zorunludur. Para –bütün metaların mübadele değeri olarak dönüştürülebileceği ortak form, yani evrensel meta– öbürlerinin yanı sıra *özel* bir meta olarak bizatihi var olmalıdır çünkü gerekli olan yanlızca öbürlerinin ta baştan onunla ölçülebilir olmaları değil, aynı zamanda fiili mübadele sürecinde bu öbürlerinin onun için ve onunla mübadele edilebilir de olmalarıdır.[108]

Rat Man'den ipucu alabiliriz: O Teğmen A'ya ne kadar borçlu olduğunu tam olarak biliyordu. Freud'un testi sayısız kere rakamı ortaya çıkarmıştı: 3.80 kron. Ancak, hem Freud hem de Lacan'ın farkında olduğu gibi, bu onun imgesel borcuydu. Onun simgesel borcu farklı bir nakit hesabıyla sayılabilirdi, sayılmalıydı da. O halde, Lacan'ın simgesel borcu hangi nakde göre hesaplanacak?

Lacan'ın sosyal teorisi bu nokta üzerinde salınır. Lacan, borcun kâğıt ya da madeni para gibi bir maddeye göre ölçüldüğü görüşüne mi bağlı kalmıştır? Yoksa borcu bir muhasebe prosedürü, tarafların işlemlerini kayda geçiren bir yazı sistemi olarak mı görür?[109] Bu ikinci sayı teorisi açıklamasını bu soruya yanıt vermenin bir yolu olarak görebiliriz. Jacques-Alain Miller tarafından irdelenmiş olan Teğelleme [*suture*] teorisi ile birlikte, 1960 başlarındaki Seminerlerinde ortaya attığı *trait unaire* (biricik ya da tek iz) teorisi bu yüzden Lévi-Strauss'un sıfır-gösteren teorisini gayet rahat sayılabilir bir simgesel borç teorisi haline getirme gayretleri olacaktı.[110] Eğer durum buysa, görünen o ki, Lacan'ın teorisi her zaman muhasebe prosedürüne doğru –kayıtları bugüne kadar gelen ilk para sistemi, üzerlerinde borçların kaydına dair işaretler bu-

108. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, bir önsöz yazarak çev. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 165-166.

109. Bkz. H. D. Macleod, *The Principles of Economical Philosophy* (Londra, 1872), 2. basım.

110. Bkz. Stephen Heath, "Notes on Suture," *Screen* 18:4 (1977/78): 48-76.

lunan Sümer tuğlaları gibi, borcun bir işaretle, bir kâğıt parçasıyla belirlendiği nosyonuna doğru– yönelmiştir.

Görmüş olduğumuz gibi, Lacan'ın Lévi-Strauss ve Mauss'u izleyerek kurduğu metaforlar ve rakamlar dengesi kadınların, nesnelerin ve gösterenlerin hareketine, borcun bilinçdışı düzeyde tersyüz etme hareketini yansıtan bir harekete yönelmiştir. Ancak ötekinin, ister karşılıklı mübadelede isterse söz esnasında olsun, iyi niyetine yapılan vurgu Lacan'ı Büyük Öteki kavramını gündeme getirmeye zorlamıştır, ve işte burada onun kavramsal samimiyetsizliğinin bir parçası yatmaktadır: Felsefe, dilbilim ve etnoloji söylemlerinin birleştirilip ayrıştırılması. Büyük Öteki bir biçimde banka –Lacan'ın deyişiyle, gösterenlerin hazinesi– işlevi görmeye başlamıştır. Tanımlanmaya gelmezlikle malum Lacan'ın Öteki kavramı, birçok başka işlevinin yanına bu finansal işlevi de, borç sistemini ayakta tutma, onu simgesel babanın yaratacağı bir güven krizine tutulmaktan koruma işlevini de katmıştır. Ve biz yine sistemin bir tür garantisi olarak işlev gören öğeyi de biliyoruz: Bu fallus olarak bilinir ve simgesel borç sisteminin altın standardıdır. Bu, psikanalitik cinsellik teorisine ulaşan köprülerden biridir: Fallus simgesel borç nosyonunun klinik cinsellik anlatımlarında iş görmesini sağlayan anahtar terimdir. Fallus paraya ilişkin Marx'ın işaret ettiği[111] bir diğer özelliğe de tıpa tıp uyar: Bu, "Shakespeare'in 'İmkânsızlıkları sımsıkı birbirine bağlayan/ Ve onları dudak dudağa öpüştüren/ Sen, görünür Tanrı!' sözleriyle ustalıkla tanımladığı paranın bağdaşmazı eşitleme"[112] özelliğidir. Fallus da, tamı tamına paralel bir şekilde, Lacan'ın tartışmalı olmasıyla meşhur bir pasajında iddia ettiği gibi, "a part du logos"u "l'avènement du désir"e (logos tarafını arzunun ortaya çıkmasına) bağlayarak eylemde bulunur:

> Denebilir ki, bu gösteren, cinsel çiftleşme gerçeğinde en somut unsur ve aynı zamanda terimin literal (tipografik) anlamda en simgesel olduğu için seçilmiştir, zira o (mantıksal) çifte eşittir. Yine denebilir ki, şişkinliği sayesinde, o kuşaktan kuşağa aktarılan bir hayat pınarıdır.[113]

111. Marx, *Grundrisse*, s. 163.
112. *Timon of Athens*, oyun 4, sahne 3.
113. *E* 692/287, "La signification du phallus."

Uygulayıcılarının ve teorisyenlerinin fallusla penis arasındaki ayrım üzerine neo-klasik çalışmalarla uğraşmaya mecbur kalmaları Lacancı teorinin bugüne kadar en kötü üne sahip ve birçok insan için, en gülünç özelliğidir. Bence, bu ayrımın içerimleri en kolay para ve altın ayrımıyla kıyaslandığında görülür. Altın, penis gibi, değerin biricik göstergesi olarak ayrıksı ve saygın bir tarihe sahiptir. Ne ki, Marx'tan beri bütün ekonomi teorisyenleri ve 1930'lardan beri bütün bankerler para ile altın arasındaki ilişkinin olumsal bir ilişki olduğunu kabul etmektedir. Paranın, lüks, imparatorluk, madencilik ve kolonyalizmle ilişkilerini kucaklayan ve içinde altın arzusunun altınla servetin özdeşleştirilmesi yoluyla bütün kültürleri kasıp kavurduğu, tarihi dönüştürdüğü –ister Güney Amerika kıyımları isterse Alaska, Güney Afrika ve Kaliforniya altına hücumları olsun– bir hikâyesini yazabiliriz. Avrupa'daki tüm madencilik teknolojisi ve dolayısıyla ekonomiye buhar makinesini sokan teknoloji, Nef ve Braudel'e göre, erken modern dönemdeki gümüş ticaretine bağlıdır. Ve bu altın ve gümüş fetişizminden altınla kan bağını koparan, altın figürünü unutulmaz bir biçimde zavallı cimri portresi yaratarak komedi oyunları ve on dokuzuncu yüzyıl romanına sürgün eden modern para ortaya çıktı. Cimri, para devriminin geride bıraktığı, bütün sosyal ilişkilere negatifliğin diyalektiğini sokan para realistidir; Keynes'in belirttiği gibi, "servetin bir deposu olarak paranın ilk akla gelen özelliği kısır olmasıdır; bununla birlikte, pratik olarak serveti depolamanın tüm öbür biçimleri belli bir faiz ya da kâr getirir. Bir tımarhanede olmadıkça insan niçin parayı bir servet deposu olarak kullansın ki?"[114] Para tüm öbür malların inkârıdır; tüm öbür mallara değerini kazandıran araçtır; biriktirilmesiyle değil ancak hareketiyle miktarı belirlenebilen evrensel araç ve aynı zamanda evrensel standarttır.

Bedenin organlarının fallusla çekişmeli ilişkisi böylelikle, bana göre, en iyi biçimde altının parayla ilişkisine yakın bir şey olarak düşünülebilir. Değerin göstereni ile Simgeseli oluşturan dolaşım arasındaki bu bağ üzerinde ısrarla duran Lacan, cinsler arasındaki ilişkileri anlatırken, bu teoriyi piyasaya sürer.

114. J. M. Keynes, "The General Theory of Employment", *Quarterly Journal of Economics* (February 1937): 215-216, alıntı S. Herbert Frankel, *Money: Two Philosophies* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), s. 59.

Simgesel *Madchen=Phallus* [kız=fallus] paritesinin kökleri... çocuğun arzusunun kendisini annenin istediği şeyle özdeşleştirerek yerine gelmesini sağlayan imgesel yollarda yatar, kuşkusuz anne de bu eksikli oluşun oluştuğu simgesel yasa tarafından bu yola sokulmuştu.

Gerçek düzen içinde kadınların, temel akrabalık yapıları gereği ve bazen imgesel düzen içinde sürüp giden mübadelelerin nesneleri (böyle söylediğim için beni bağışlasınlar) olarak hizmet görmesi aynı mekanizmanın bir sonucudur, halbuki simgesel düzen içinde benzer bir biçimde aktarılan fallustur.[115]

Lacan, bir mübadele, para sisteminin bütünüyle istikrarlı bir kendi kendini düzenleyen sistem olmayabileceğini, sistemin varlığını sürdürmesi için dışarıdan bir şeyler gerekebileceğini de sezmişti. Para sıklıkla, bu istikrar işlevi yüzünden, hiçbir zaman iyi niyetin getirdiği paradokslardan tamamen kurtulamayan, öbür sosyal kurumlara (örneğin, askeri gücüyle garanti sağlayan devlete) yamanır. Crump'ın işaret ettiği gibi, "paranın basılmasıyla ilişkili başta gelen politik unsur, para olarak belli tanınmış üreticilerin elinden çıkan şeyin sahici olduğunun tasdik edilmesini şart koşan, güveni sağlama ihtiyacıdır."[116] Tıpkı Banka gibi, Lacan da alacaklıların iyi niyetine, güvenine bel bağlamanın ancak bir noktaya kadar yeteceğini hissetmiş olsa gerek. Hatta Lacan, fallusa inanmanın sınırsız olmadığını ve egemenlik hakkı sorun olmaya başladığında onu ayakta tutmak için başka bir ilkenin gerekebileceğini de fark etmişti.

Kadınlar, karşılığında bir çocuk verip fallusu alarak bu sistemin merkezine yerleştirilmiş olsalar bile, yasa geçerliliğini hiç de yitirmeyecektir. Eğer biri kalkar bu mübadeleyi insan-merkezli olarak nitelerse, bunu Lévi-Strauss'un bize anlattığı gibi, kendilerini hissedilir kılan etkiler, erkeklerin uygulamakla yükümlü oldukları politik güç adına yapar. O halde, fallus hüküm sürer çünkü o bir heyuladır da, başka bir ifadeyle, çünkü o simgesel düzene aittir.[117]

115. *E* 207 (Engl.), "Possible Treatment."
116. Thomas Crump, *The Phenomenon of Money*, s. 91.
117. Lacan, *Séminaire* IV, 30 Haziran 1957, *Bulletin de Psychologie* 10 (1956-57): 742. Bkz. Jacques Lacan'daki çeşitlemesi, *Le Séminaire. Livre IV. La Relation d'Objet.* 1956-1957 (Paris: Seuil, 1994), s. 153-154.

Ne var ki, para ve penisle fallus ilişkisinin çağrıştırdığı, kıymetli şeyler arasında uzun süredir yapılmakta olan kuşku götürmez benzetmeye rağmen, simgesel borcu ölçmenin bir yolu yoktur. Bu demek değildir ki, sayma ve ölçme bireysel bir öznenin penisle ilişkisinden soyutlanmıştır; tam tersi. Ama penisi sayılabilir bir değer ölçüsüne her dünüştürme gayreti, sonuçta, Rat Man'in borcunu farelerle ölçmesi kadar tuhaftır. Bu tür çabalar, örneğin sihirli sözcükler arayışında ya da, daha başarılı bir biçimde, şiirde olduğu gibi, dilde en kıymetli sözcük arama çabalarına çok benzer. Rat Man'in fare nakdi, ancak ölümü dolayımıyla tanınabilecek olan babasına simgesel borcuna ilişkin onun imgesel ticaretinin ötesine bakmamıza imkân veren, modelimiz olarak kalmalıdır.

* * *

Simgesel borcun ölçülebilirliği sorunundan psikanalitik tekniğin çıkarabileceği bir ders vardır. Freud'un, Rat Man'i pençesine alan imgesel borç sistemine çekilmeyeceğine ilişkin ne kadar açık ve net olduğunu görmüştük, ve ben Lacan'ın, hatalı bir biçimde, Freud'un bu sisteme Freud'un kendi anlatımlarının belgelediğinden daha yakın durduğunu ima ettiğine dikkati çekmiştim. Freud, Rat Man'in yakasını bir türlü bırakmayan borcunu ödemesine yardım edecek tıbbi bir belge isteğine yanıt vermedi. Ama analistin, imgesel taahhütten yakasını ne kadar ustalıkla sıyırmış olursa olsun, kurtuluşu olmayan basit bir sorunu vardır; o da kendini aktarımdan kurtarma sorunudur.

Lacan, aktarımın etkilerini silen şeyin para olduğunu iddia eder. Sonunda, öyle görünür ki, sanki hastanın –hepsi de analiste imgesel borçlara çevrilen– imgesel borçları Simgesele çevrilebilir ve banknotlar, çekler, kredi kartları, tahviller, tablolar ya da hastayla analist arasında işleme sokulan her neyse ona göre hesaplanabilir. Bu, herkesin farkında olduğu gibi, nazik bir konudur. Freud, birçok nedenden dolayı, psikanalizin ücretli hale getirilmesinin vazgeçilmez olduğunu kabul ediyordu. "Parasız tedavi bir nevrotikte görülen bazı direnişleri olağanüstü artırır: Örneğin, genç kadınlarda, aktarım ilişkilerinde içkin olarak var olan eğilim duyma

ve genç erkeklerde, şükranlık duyma gibi bir yükümlülüğe karşı gelmek... Doktora bir ücret ödemenin getirdiği düzenleme etkisinin yokluğu kendini acı bir biçimde hissettirir."[118] Freud ayrıca "uygar insanın" para meselelerine tıpkı cinsel meselelerde yaptığı gibi tutarsız, ikiyüzlü ve erdemlilik taslayarak yaklaştığını da vurgular. Bunun ne kadar alakasız sonuçlar doğurabileceğini Ferenczi'nin bir hastasına ilişkin anlattığı hikâyesinden ölçebiliriz: "Hasta konsültasyona 'Doktor, eğer bana yardım ederseniz, son kuruşuna kadar bütün paramı size vereceğim!' diyerek başladı. Doktor buna 'Saat başı çok değil, 30 kron verin yeter' yanıtı verdi. Hasta ise beklenmedik bir biçimde 'Ama bu biraz fazla değil mi?' dedi."[119]

İyi düzenlenmiş analiz, demek ki, içinde yükümlülük, karşılıklılık ve hizmetin mükemmel bir biçimde sıralandığı bir denge sistemi içinde aktarımla analitik ücreti eşleştirmeyi becerecektir. Bu görüş Lacan'ın simgesel borcun dolaşıma sokulmasına ilişkin büyük vizyonunun küçük ölçekli bir muadilidir. Bu, ölüye yazılmış mektupların olmadığı, mektupların ya da çeklerin yanlış adrese postalanmadığı bir mükemmel dolaşım idealidir. Mektuplar, sanki aslında bir büyük *kula* oluşturmuşçasına, yerlerine ulaşır. Ancak eğer Malinezya'da borcun ve yükümlülüğün dolaşımı vizyonu, sosyal aktörlerini Batı Pasifik'in Argonotları gibi analitik muayene odasına sokan Malinowski için, bir kahramanlık havasına bürünmüşse, bu gayet ustalıkla dengelenmiş dolaşım vizyonu belli ki, yabancıyı kapının dışında tutmak için her ölümün yerine yeni bir hayatın geçtiği, takıntılı bir dolaşım ve borç dünyasıdır. Lacan'ın borç teorisi yapısal bakımdan takıntılı bir sosyal hayat teorisidir. Borcun evrenselliği pekâlâ, Beatles'ın "Ve sonuçta, aldığın aşk yaptığın aşka eşittir" sözündekine yakın bir biçimde, bir karşılıksızlık varsayımına dayanabilir. Peki, ya sosyal hayat böyle değilse? Ya sosyal hayat bundan daha kaotik ve düzensizse? Ya sayısız amaçlanmamış sonuçlar, yenilik getiren sayısız nafile eylemler ve vahşi ataklar varsa? Ya armağan kavramının öbür

118. Freud, "On Beginning the Treatment", *SE* XII, 132.
119. Ferenczi, "The Elasticity of Psycho-analytic Technique" (1928), Sindor Ferenczi, *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, der. Michael Balint, çev. Eric Mosbacher vd. (Londra: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1955), s. 93.

yüzü, onun şaşırtıcı bahşişi, onun hiçten bir şey yaratma kapasitesi, hem sosyal hem de psikanalitik dünyada kaçılmaz bir biçimde aktifse? Ya armağanla onun bahşişini ve dürüst sözcüklerle şeylerin dolaşımını aniden sekteye uğratmasını paylaşan yalan, aynı zamanda yaratıcı yeniliğin, borcu silen ve Simgeselin hesap sistemini altüst eden temel bir ilkesiyse? Ya psikanaliz, kendisine rağmen, yeni bir şeyin, tekrar olmayan bir şeyin olabilirliğine imkân veriyorsa?

Derrida'nın "*Seminar on The Purloined Letter*" üzerine yaptığı yorumunda çok açık olarak belirttiği gibi, Lacan parayı, aktarımı etkisizleştirmenin aracı olarak görmesiyle Freud'un yolunu izler. Lacan'ın Poe'nun hikâyesi üzerine süslü yorumunda, Dupin'in aldığı büyük çek analitik ücrete denktir. "Bu nihayet borcu ödemenin bir yolu mudur? Eğer simgesel etkililik orada [çalıntı mektubu bulup Vali'ye teslim etmekte] duruyorsa, bunun nedeni simgesel borcun da orada eriyip gitmiş olması mıdır?"[120] Bu noktada, nihayet, konuşma biterken, analizin sonunda, gösterenlerin göstereni ortaya çıkar. Ve, diyebilirsiniz ki, analist açısından ücretinin fallus yerine parayla ödenmesi daha iyidir; yine de, analitik etkililiğin bebeklerde ne oranda ölçüldüğünü duysanız biraz şaşırabilirsiniz. Sahiden, analistin ücreti ayni olarak ödenmiş olsaydı, Freud gerçekten ücret yerine fareler almış olsaydı, ne olurdu acaba?

Lacan, Dupin için kendisini mektubun simgesel çemberinden çıkarmanın o kadar kolay olmadığını gösterir; böylesi bir düşünce Freud'u onun kendisinin kabul ettiğinden daha fazla Rat Man'in borç sistemi içinde göstermesinin bir başka nedeni olsa gerek. Poe'nun hikâyesindeki iki olay bunu gösterir: Birincisi, Crebillon'dan öldürücü satırlarla, Dupin'in Bakan'ı düşürdüğü cehennem tuzağı. Lacan'ın işaret ettiği ve Derrida'nın "Le facteur de la vérité" ("Hakikat etkeni") yorumunda altını çizdiği gibi, bu Dupin'in kendisini başarıyla çekip çıkaramamış olduğunu gösterir. Öbür olay, Dupin'in son derece yüksek bir ücret istemesi, analizin yükümlülük ve borç sisteminin çökme ihtimalini artırır mı?

120. Lacan, "Le Séminaire sur 'La Lettre Volée',", *E* 36.

Bu, o zamana kadar saygın, neredeyse aşırı denebilecek kadar aklı başında bir karakter olan Dupin'in birdenbire dar kafalı bir üçkâğıtçı haline geldiği anlamına gelir mi? Ben hiç tereddütsüz bu eylemde mektuba ilişik kötü *mana* denebilecek bir şeyin yeniden satın alınmasını görürüm. Ve aslında, ücretini aldığı andan itibaren, oyundan dışarı alınmıştır. Bunun nedeni tek başına mektubu başkasına vermiş olması değildir, bir başka neden de saiklerinin herkes için açık olmasıdır –parasını almıştır, başka bir şey onu ilgilendirmez.

Bu konuda ısrar etmek niyetinde değilim, ancak kibarca vaktini hastanın tüm çalıntı mektuplarını taşıyarak geçiren bizlerin adil bir ücreti de hak ettiğimizi söyleyebilirsiniz. Bu konuya biraz özen gösterin; eğer ücretimiz ödenmeyecek olursa, hakikatlerini bize güvenip emanet eden tüm öznelerin oyunun içinde olduğu, Atreus ve Thyestes dramasında rol almış oluruz. Onlar bize bütün o lanet [*sacré*] hikâyelerini anlatırlar, ve bu yüzden biz hiç de kutsalın ve kurbanın âleminde değiliz. Herkes bilir ki, şeyleri satın alan para değildir, ancak bizim kültürümüzde tabanda hesaplanan fiyatlar bir şeyi sonsuz bir biçimde parayla ödemekten daha tehlikeli hale getirecek, yani birine bir şey borçlu kılacak şekilde etkisizleştirme işlevine sahiptir.[121]

İşin doğrusu, bu kendini simgesel borç sisteminden çekip çıkarmanın çok güvenilir bir yöntemi gibi görünmüyor. Analist açısından, borcun imgesel dolaşım sistemi dışına çıkmak paradan başka şeyleri de gerektirebilir. Burada Dupin'in eylemleri, sebepsiz kini ve öfkesiyle, bir modeldir. Analitik ücret meselesine geldiğinde Lacan'ın kendi pratiklerinin ne kadar sebepsiz ve kestirilemez olduğunu hatırlatmak da boşuna değildir.

Ve bu birine bir şey borçlu olma tehlikeli durumu bize, sonuçta, Freud'un bir okuyucusu olarak Lacan'ın Freud'a, gelecek kuşaklara, adı ne olursa olsun bütün okurlara, Freud'un Lacan'a olduğundan daha fazla borçlu olup olmadığının belirsiz kaldığını anımsatıyor. Nihayetinde, eğer simgesel borç sayıya dökülebilir ve hesaplanabilir bir şeyse, ölüler gelecek kuşaklara açılmış kredilerdir.

* * *

121. Lacan, *Seminar II*, s. 204; *Le Séminaire. Livre II. Le Moi dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse* 1954-1955 (Paris: Seuil, 1978), s. 239.

Kendi yorumunu içinde taşıyormuşçasına, yorumcular tarafından sık sık aktarılan Freud'un Fliess'e yazdığı mektupta parayla ilişkili bir ifade vardır. Freud *Dreckology*'sini, *Shitology*'sini yazdığı sırada, Berlin'deki arkadaşına şunları yazar: "Mutluluk tarih öncesi bir arzunun gecikmeli olarak yerine getirilmesidir. Bu nedenle servet çok az mutluluk getirir. Para bir çocukluk arzusu değildir."[122] Bu keşfini yaptığı sırada, Freud, meşhur para ve dışkı eşitliğinin üzerine kurulacağı anal safha teorisi haline gelecek olan fantezi malzemesine elini daldırmak üzereydi. Burada görüşümü destekleyen başka bir olay da, Freud'un tamı tamına 2.300 florinlik borcunu ödeyerek nihayet Breuer'le arkadaşlığını kesmeyi kafasına takmış olmasıydı. 1898 yılında, bu hikâye Freud için çok karmaşık bir hal almıştı, çünkü Breuer, Freud'un 1880'li yılların başında henüz meteliksiz bir öğrenci iken verilmiş olan borcu ödeme isteğini geri çevirmişti. Halbuki, 1898 yılında, Breuer bir akrabasını birkaç yıl analiz etmiş olan Freud'a borçlu olduğunu düşünüyordu. Borcunun ödenmesine izin verilmemesi Freud'u deliye çevirmişti; ancak Breuer'in yaptıkları da Freud'u kışkırtıyordu. Breuer öteden beri Freud'u yeterince para biriktirmemekle eleştirirdi: Çok tatile çıkıyordu ve yeni antika toplama hobisi pahalı bir hobiydi. Freud'un birkaç hafta sonra gördüğü Botanik Monograf rüyası Breuer'in borcunu ödemesini kabul etmemesine doğrudan bir yanıttı. Freud rüyasına yön veren isteğin hobilerine, kaprislerine, arzularına kendini bırakmasına izin verilmesi isteği olduğunu keşfetmişti.[123]

Tıpkı Lacan'ın Freud'la hesabını temizlemeye çalışması gibi, Freud'un da hesabını temizlemeyi, Breuer'e borcunu ödemeyi istediğinden kuşku yoktur. Ancak bunun tam da teorik sisteminde

122. *FF*, 16 Ocak 1898, s. 294.

123. Freud'un basılmış rüya analizleri bu merkezi borç sorununu Breuer'e açıklamadan kesilmiştir, bu muhtemelen arkadaşı Königstein'la Freud'un konuştukları konudur; Freud bir analitik ücret ödeme sorunundan bahsetmez. Jung bu konuşmanın ayrıntılarının rüyanın anlaşılması için zorunlu ve bunun Freud için de önemli olduğunda ısrarlıdır, ve ima yollu olarak bunu açıklamadığı için Freud'u suçlar. Bu çömez elbette borçlar sorununun ne zaman patladığını biliyordu. Bkz. benim "Dream Readers" makalem, Forrester, *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and Its Passions* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), bölüm 4, özellikle s. 173-174.

paranın asla mutluluk getirmediği "keşfine" bir yer bulduğu zamana denk gelmesi tesadüf olmayabilir. Gençken, arkadaşlarımdan birinin bir konuşma esnasında ortak bir yakın arkadaşımızdan bahsederken, mutlu olmak için tanrı vergisi bir meziyete sahip biri yorumunu yapmasından çok etkilenmiştim. Belki de, Freud'un bebeklik arzularının paranın mantığına –ve bütün o borç, mübadele ve karşılıklılık mantığına– yabancı olduğu keşfinin anlamı buydu: Yani, en derin isteklerimiz sebepsiz, lütuf, mutluluk olarak var olan bir şey için duyduklarımızdır. Armağan, hiçten yere bir şey.

Dizin

A
Adler, Alfred 99
ahlâk kuralları 40
ahlâksızlık 33
a tanım ilkesi 102, 104
aldatma 25, 29, 76, 79, 99, 112, 137
aldatmanın zorunluluğu 82
aldatmayan Tanrı 27
anal safha teorisi 201
analist-hasta ilişkisi 11
Arendt, Hannah 91
Aristoteles 174, 177
armağan 173, 181, 187, 202
armağan hakikati 178
armağan kavramı 21, 185, 188
armağan mübadelesi 186
aşk 174, 188
aşk yalanları 39
aşkın hakikat 16
Augustinci yalan kavrayışı 23, 73, 75
Augustine, Aziz 23, 24, 29, 72
Austin, J. L. 53, 58, 171, 180
Aydınlanmacı bilim anlayışı 101

B
Bacon, Francis 37
Baconcı bilim anlayışı 101
Bagehot, Walter 55
Balint, Michael 83, 88, 90, 106
banka 191, 192, 196
banknot 172
Bateson, Gregory 67
Bellemin-Noël, Jean 171
ben ile öteki 43
Bentham, Jeremy 40
Bergman, Ingmar 42
beyaz yalanlar 39
bilgi 28
bilim 26, 28, 72
bilim-aldatma ilişkisi 83
bilimciler 75, 80
bilimcilik 17, 18, 176
bilimsel hakikat 17, 26, 56, 57
bilinçdışı 101, 103
biyopolitik hakikat oyunları 52
Bloor, David 34
blöf yapma 69, 71, 73
Bollas, Christopher 126, 127, 128, 129, 131, 134
Borch-Jacobsen, Mikkel 171
borç 191, 192, 193, 198, 200, 201
borç doktrini 145, 149, 150, 158, 159, 160
borç kavramı 13, 21
borç psikozu 167, 168
Braudel, Fernand 182, 183, 184, 195
Brillouin, Louis 176
Browne, Thomas Sir 33
Buckland, William 72
Büyük Borç evreni 158
Büyük Öteki kavramı 194

C-Ç
Calvino, Italo 33
Carnot çemberi 174, 175, 176, 177
Carroll, Lewis 66, 67, 73
Charcot, Jean-Martin 94, 99
cinsellik 19
Collins, Harry 81
Confidence-Man, The 53
Consentius 30
Constant, Benjamin 30, 31
Contra mendacium (Yalana Karşı) 29

Crump, Thomas 196
çifte çıkmaz teorisi 67
çifte yalan 35
çocukluk yalanları 19, 42, 43, 45, 107, 108, 109, 111, 112, 119

D
dairesel ideal 174, 176, 177
De mendacio (Yalana Dair) 29
Derrida, Jacques 58, 154, 177, 178, 179, 185, 187, 199
Descarters, René 27, 28
devletin yalanları 113
dışkı 187, 188
Diderot, Denis 80
dil oyunları 67, 68
doğa 72, 73
Doğa'nın şahitliği 27
doğru sözlülük 52, 53
doğrucu Aşil 47
doğruyu söylemeye doğal eğilim 49, 50
Doktor, Hastası ve Hastalık 90
doktor-hasta ilişkisi 85
düşündüğünü söyleme 38
Dylan, Bob 55

E
Ecrits 140, 144, 158
edimsel (*performatives*) 171
edimsöz 96
Einstein fiziği 73, 74
Einstein, Albert 27, 28, 75
Elster, Jon 52, 53
Endüstri Devrimi 177
Enemy of the People, The (Halk Düşmanı) 55
entropi 176
etik 28
etno-metodolojik yaklaşım 80, 81
evrimci biyologlara göre yalan 38

F
fallus 194, 196
fallus-penis ayrımı 195
Falret, Jules 92
faydacı teoriye göre yalan 40
Felman, Sohshana 171
Ferenczi, Sándor 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 198
Franklin, Benjamin 182
Freud, Sigmund 10, 11, 13, 14, 19, 20, 46, 47, 51, 69, 70, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146 ,147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 187, 188, 190, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202
Freudcu Şey 139, 140, 162
Frye Standardı 93

G
gezgin-yerli ilişkisi 44
Gift, The 165, 180
Gilligan, Carol 136
Given Time 177
Giritli Epimenides 61
giz toplumu 35
Gödel, Kurt 66
görgü kuralları 39
Grevenbrock, G. 44
Grey, William 176
Groddeck, Georg 102
Grotius, Hugo 30
gülme 34
güven 53, 54, 55, 141
güven metaforu 20

H
Haddon, A. C. 76
Hakikat İmparatorluğu 33
hakikat 16, 17, 24, 39, 66, 135, 169
hakikat aşkı 48, 56, 108
hakikat kavramı 10
hakikat oyunu 15, 72
hakikat-kurmaca ayrımı 97, 100
hakikat-yalan ayrımı 9, 85
hakikati söyleme 19, 35, 57, 59
hakikatin teminatı olarak Tanrı 30
hakikatin teminatı olarak toplum 31
hasta-analist ilişkisi 96, 97, 102, 103, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 123, 125, 125, 126, 129, 127, 128, 135, 154
hasta-analist suç ortaklığı 127, 128, 133
hasta-doktor ilişkisi 100, 106
hata 30

Heideggerci boş konuşma 166
Henderson, L. J. 84
Hıristiyan felsefesi 24
Hıristiyanlıkta hakikat kavrayışı 23
hipnoz 93, 94, 98, 99, 100, 101
histeri 91, 92, 100
histerik yalan 99
Hite raporu 29
Hobbes, Thomas 59
Holmes, Oliver Wendell 36
Homeros 47, 74, 137
Horn, Laurence 118
Hottentotlar 44
How to Do Things with Words (Şeylerin Sözcüklerle İşi Ne) 53
Hume, David 32, 33, 36, 40, 45, 50
Humphreys, Laud 80
Hyppolite, Jean 140

I-İ
Ibsen, Henrik 55, 56, 102
International Journal of Psycho-Analysis 121
ilaç doktor 83
ilk yalan 43, 44
imago (görsel imge) 149, 156
inanç 141

J
Jankélévitch, Vladimir 24, 43
Jowett, Benjamin 75

K
kadınların mübadelesi 172, 173, 190
kandırılma 137
Kant, Immanuel 30, 31, 32, 36, 51, 52, 79, 90
karşı-aktarım 122, 127, 131
karşılıksız armağan 12
kendini aldatma 124
Keynes, John Maynard 42, 195
Kinsey araştırmaları 79
Klein, Melanie 156, 188
Koyré, Alexandre 34, 35
kuşkuculuk 70

L
Lacan, Jacques 12, 14, 19, 20, 69, 95, 103, 125, 126, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146 ,147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201
Laing, R. D. 129, 130, 132, 133
Latour, Bruno 94
Lévi-Strauss, Claude 165, 172, 173, 176, 179, 180, 181, 182, 189, 193, 194
lütuf 189, 202

M
MacIntyre, Alasdair 51
"makine" sözcüğü 74
Mallarmé, Stéphane 167
Manici görüş 73, 75, 76
mantık 65, 66
Marx, Groucho 33
Marx, Karl 52, 54, 193, 194, 195
Mauss, Marcel 165, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 185, 187
Maxwell, James Clark 75
Mead, Margaret, 78, 79
medyanın işlevi 85
Mein Kampf (Kavgam) 35
Melville, Hermann 53
meslek haysiyeti kavramı 80
metelik 170, 171, 172
Milgram'ın deneyleri 77, 78
Milgram, Stanley 76, 77
Miller, Jacques-Alain 193
Montaigne, Michel de 22, 37, 44
mutluluk 12, 13, 201, 202
mübadele kavramı 179, 180, 182

N
Natural History of Negation (İnkârın Doğal Tarihi) 118
Nef, John U. 195
negentropy 176
Nevrotiğin Bireysel Miti 143, 144, 154
nevroz 156, 161, 163
Nietzsche, Friedrich 12, 25, 38, 48, 49, 51, 54, 56, 108, 112, 137, 169, 170

O-Ö
O'Shaugnessy, Edna 121, 122, 123

Odysseus 37
On Birinci Emir 85
orgazm taklidi 40
Ödip kompleksi 149, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 183, 190
ölü baba kavramı 46
önermelerin hakikat değeri 60

P
palavracı 71
para 11, 13, 20, 55, 172, 181, 184, 189, 192, 194, 195, 196, 201
para-cinsellik ilişkisi 198
para-dışkı eşitliği 201
Paradoxe sur le comédien 80
Parker, Dorothy 75
Phillips, Adam 120
placebo etkisi 12, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 101, 102, 106
Platoncu felsefe 23, 24
Poincare, Henri 59, 63
poker 71
Polanyi, Karl 182
Popper, Karl 25, 62, 65
potlaç teorisi 174, 181
Priscillianist mezhebi 29, 30, 31
Priscillianist toplum 35
Proust, Marcel 41, 46
psikanalitik sözleşme 11, 106
psikanaliz 12, 18, 83, 91, 94, 95, 100, 114, 120, 136, 154, 166, 191
psikanalizde ücret 197, 198, 199
psikanalizin hakikatle ilişkisi 105
psikanalizin işlevi 10
Purloined Letter, The 145, 146, 154

Q-R
Quaker'lar 32
Rabelais, François 158
Ramsey, P, Frank 64
Rat Man vakası 143, 144, 145, 146 ,147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 188, 189, 193, 197
Réflexions sur le mensonge (Yalan Üzerine Düşünceler) 34
Religion of Nature Delineated, The 32
Rhyne, Ten 44
Rome Discours 165, 189
Russell'ın Paradoksu 64
Russell, Bertrand 62, 63, 67
Rüşdü, Salman 129
rüyalar 96, 97, 100, 117, 118, 125, 161, 163

S-Ş
Sacks, Harvey 57, 58, 59
Sainsbury, R. M. 62
Sainte-Beuve, Charles Augustin 38
sansürcü (*censor*) 10
Sartre, Jean-Paul 24, 34, 123, 124
Searle, John 180
Seductions of Psychoanalysis, The 11
Segal, Hanna 188
Seminar I 166, 170
Seminar on The Purloined Letter 199
serbest çağrışım ilkesi 103, 104, 166
Shadow of the Object, The (Nesnenin Gölgesi) 126
Shakespeare, William 37
sibernetik devrim 176, 177
simge ekonomisi 141
Simgesel Borç 161, 162, 164, 165, 200
Simgesel kavramı 191
Simgesel teori 188
simgesel borç kavramı 197
simgeselin tertipleyicisi 173
Simmel, Georg 192
sosyal bağların nesneleşmesi 54
sosyal bilimsel araştırma 81, 82
söz 13, 20, 29, 34, 55, 57, 70, 100, 126, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 181, 188, 189, 190, 194
söz edimi 58
sözcüklerin mübadelesi 190
Spiro, Howard 86, 88
Stevenson, Adlai 57
Strathern, Marilyn 186
Studies on Hysteria 167
Swift, Jonathan 40
Sydenham, Thomas 92
şairler 45, 46, 47
Şeytan Ayetleri 129
şizofreni 67

T
tahayyül etme kapasitesi 25
takas 184, 185, 186

Tarassoff davası 133, 134
Tarski, Alfred 64, 65, 66, 67
teğelleme (*suture*) teorisi 193
teoloji 72
Thorndike, Sybil 42
tıbbi minimalizm 100
tıpta doğruyu söyleme 84
toplumsal sözleşme 31, 180
Totem ve Tabu 155, 190
Trilling, Lionel 105
Turing testi 73, 74
Turing, Alan 73, 74

Ü
üstüninsan 56

V-W
vahşi-antropolog ilişkisi 76
Voltaire, François-Marie Arouet 32
Wagner, Richard 47
Wiener, Norbert 72, 74, 75, 176
Wittgenstein, Ludwig 59, 63, 68, 69, 71
Wollaston, William 32, 33, 48

Y
yalan 17, 29, 30, 31, 36, 61, 68, 69, 95, 107, 115, 116
yalan korkusu 20
yalan söyleme 13, 19, 22, 23, 32, 35, 51, 57, 91, 92, 121, 124
yalan söyleme kapasitesi 25, 26
yalan-fantezi ayrımı 119
yalan-toplum ilişkisi 32
yalana dayalı toplum 33, 34
yalana hoşgörüyle bakma 34
Yalancı Paradoksu 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 99, 118
yalancı 69, 71, 128
yalancı hasta sorunu 130, 131, 132, 135
yalancı Odysseus 47, 74, 137
yalancı şahsiyetler 18
yalancılar 38
yalanın dereceleri 37
yalanın savunusu 37
yalanın yaratıcı işlevi 41, 45
yamyamlar 43