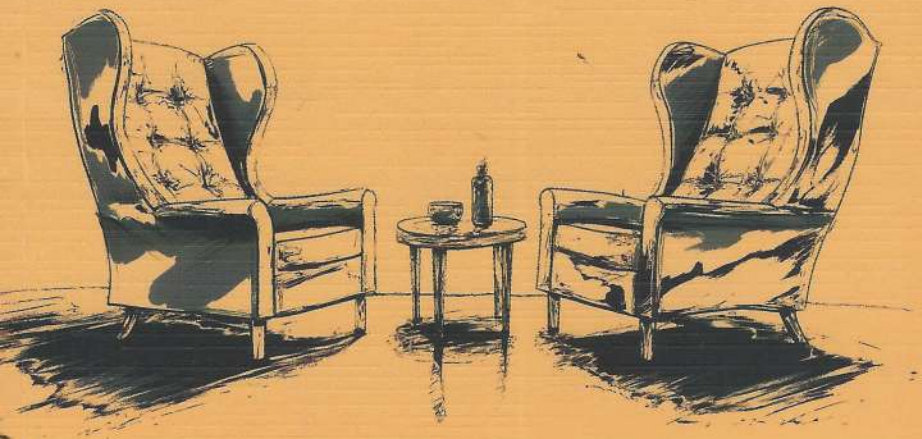
İyileşmek Üzerine

Adam Phillips

İngilizceden Çeviren: Berçem Su Ozak

Lacivert Kitaplar



AYRINTI

ADAM PHILLIPS

Londra'daki Wolverton Gardens Çocuk ve Aile Danışmanlığı Merkezi'nde Çocuk Psikoterapisi Bölümü başkanıdır. Psikoterapinin yanı sıra edebiyatla da yakından ilgilenen Phillips'in *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine* adlı kitabı son derece olumlu eleştiriler almış ve *New York Times* tarafından Yılın Dikkate Değer Kitabı seçilmiştir. İngiltere'nin saygın gazetesi *Guardian*'da Phillips hakkında şunlar söylenmişti: "Phillips, tıpkı Çehov gibi, hem iyi bir doktor hem de iyi bir yazar; insan davranışlarının inceliklerine gösterdiği ilgi iyi bir hikâye anlatıcısı olmasını sağlıyor... Her insanın derinlerindeki o temel yabancılığa hoş bir açıklıkla yaklaşıyor."

YAPITLARI: *On Kissing, Tickling and Being Bored* (1993; *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine*, Çev. Fatma Taşkent, Ayrıntı Yay., 1996); *On Flirtation* (1994; *Flört Üzerine*, Çev. Özden Arıkan, Ayrıntı Yay., 1997); *Terrors and Experts* (1995; *Dehşetler ve Uzmanlar*, Çev. Tuna Erdem, Metis Yay., 1999); *Monogamy* (1996; *Tekeşlilik*, Çev. Bülent Somay, Metis Yay., 1997); *The Beast in the Nursery* (1998; *Kreşteki Yabani*, Çev. Özden Arıkan, Ayrıntı Yay., 2000); *Darwin's Worms* (1999); *Promises, Promises* (2000; *Hep Vaat Hep Vaat*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yay., 2007); *Houdini's Box* (2001); *Equals: On Inhibition, Mockery, Hierarchy, and the Pleasures of Democracy* (2002); *Going Sane* (2005; *Akıl Sağlığı Üzerine*, Çev. Kıvanç Tanrıyar, Ayrıntı Yay., 2020); *Side Effects* (2006); *On Balance* (2010); *Missing Out: In Praise of the Unlived Life* (2012; *Kaçırdıklarımız: Yaşanmış Hayata Övgü*, Çev. Selin Siral, Metis Yay., 2015); *Becoming Freud* (2014; *Freud Olmak: Bir Psikanalist'in Gelişimi*, Çev. Şahika Tokel, YKY, 2016); *Unforbidden Pleasure* (2015; *Yasak Olmayan Hazlar*, Çev. Saliha Nilüfer, Metis Yay., 2017); *On Getting Better* (2022); *On Wanting to Change* (2022). Ayrıca şu kitapları derleyip yayına hazırlamıştır: Charles Lamb, *Selected Prose*; Walter Peter: *The Renaissance*; Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry*; *The Electrified Tightrope: Selected Pychoanalytical Papers of Michael Eigen*; *Richard Howard: Selected Poems* (Hugh Haughton ile birlikte); *John Clare in Context* (H. Haughton ile birlikte); *Intimacies* (Leo Bersani ile birlikte); *On Kindness* (Barbara Taylor ile birlikte, 2005; *İyilik Üzerine*, Çev. Selin Siral, Ayrıntı Yay., 2022) ve *The Concise Dictionary of Dress* (Judith Clark ile birlikte).

Ayrıntı: 1730
Lacivert Kitaplar Dizisi: 62

İyileşmek Üzerine
Adam Phillips

Kitabın Özgün Adı
On Getting Better

İngilizceden Çeviren
Berçem Su Ozak

Yayıma Hazırlayan
Evşen Yeşert Akçay

© Adam Phillips 2021, first published in 2021 by Hamish Hamilton, an imprint of Penguin Books

Bu kitabın Türkçe yayım hakları Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı ve Cilt
Ali Laçin – Barış Matbaa–Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu – İstanbul – Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım *2024*

ISBN 978-605-314-679-7
Sertifika No: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayingrubu.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr

twitter.com/ayrintiyayinevi facebook.com/ayrintiyayinevi instagram.com/ayrintiyayinlari

Adam Phillips

İyileşmek Üzerine



LACİVERT SERİSİ

DEĞİŞMEYİ İSTEMEK ÜZERİNE
Adam Phillips

TRAVMA VE RUH
Donald Kalsched

FREUD'UN YASI
Madelon Sprengnether

İLGİ ARAYIŞI
Adam Phillips

İYİLİK ÜZERİNE
Adam Phillips & Barbara Taylor

ZYGMUNT BAUMAN
Tony Blackshaw

CHE GUEVARA'NIN YAŞAM ÖYKÜSÜ
Lucía Álvarez De Toledo

SESSİZLİKLERİN DOKUNUŞU
Nâzım Hikmet Üzerine Konuşmalar
Ali Özgentürk

DAVALAR
Franz Kafka Hakkında
Elias Canetti

SHAKESPEARE'İN DOKUZ YAŞAMI
Graham Holderness

AKIL SAĞLIĞI ÜZERİNE
Adam Phillips

AĞAÇLAR
John Fowles

ÖYLE VE BÖYLE
Yeni ve Seçilmiş Denemeler
Adam Phillips

BİR İSYANCININ SÖZLERİ
Pyotr Kropotkin

PENCEREMDEN
17 Deneme + 1 Kısa Öykü
Julian Barnes

TEMBELLİK HAKKI
1848 "Çalışma Hakkı"nın Çürütülmesi
Paul Lafargue

KOMŞUM SADE
Alçak Filozof İle Birlikte
Pierre Klossowski

ÇOKAŞKLILIK
Thomas Schroedter & Christina Vetter

OKUMADIĞINIZ İÇİN
TEŞEKKÜR EDERİZ
Dubravka Ugresiç

AŞK ÜZERİNE BİR DİYALOG
Eve Kosofsky Sedgwick

DİVANIMDAKİ ERKEKLER
Dr. Brandy Engler & David Rensin

GÜNAH KEÇİSİ
Charlie Campbell

ÖMÜR BOYU ESENLİK
Mutluluk Ödevi Üzerine Bir Deneme
Pascal Bruckner

KORKULACAK BİR ŞEY YOK
Julian Barnes

BEN ÖZELİM
Hal Niedzviecki

DİKİZLEME GÜNLÜĞÜ
Hal Niedzviecki

SON MEKTUP
Bir Aşk Hikâyesi
André Gorz

MASUMİYETİN AYARTICILIĞI
Pascal Bruckner

COOL ANILAR V (2000-2004)
Jean Baudrillard

İMKÂNSIZ TAKAS
Jean Baudrillard

BİR ÇİFT SÖZ
Julian Barnes

KARŞILIKSIZ AŞK
Kovalamak ve Kovalanmak Üzerine
Gregory Dart

ÖPÜŞME, GIDIKLANMA
VE SIKILMA ÜZERİNE
Hayatın Didiklenmemiş Yanlarına Dair
Psikanalitik Denemeler
Adam Phillips

APTALLIK ANSİKLOPEDİSİ
Matthijs van Boxsel

İçindekiler

Tedavi

1. 9
2. 17
3. 27

Tatmin Etmeyen Hazlar

1. 35
2. 45
3. 50
4. 54

Hakikat

1. 63
2. 81

Deneyim Sahibi Olmamak Üzerine

1. 87
2. 94

3. 99
4. 103
5. 108

Gevşek Bağlar

1. 115
2. 128
Teşekkürler 139

Tedavi

1

Zor zamanlarda kimi sevdiğimize tekrar tekrar karar vermek zorundayız.

Frank O'Hara, To the Film Industry in Crisis
[Krizdeki Film Endüstrisine]

Freud'un erken dönem takipçilerinden Alfred Adler hakkında anlatılan bir hikâye vardır, sıklıkla hastalarla ilk muayenesini gerçekleştirdikten sonra –hasta ona semptomlarından bahsettikten ve o öyküsünü aldıktan sonra– "Tedavi olsaydın ne yapardın?" diye sorarmış. Cevabın ardındansa "O halde git ve yap" dermiş. Anlayacağınız o ki sadece hasta ne istediğini veya iyileşmiş olmanın ne anlama geldiğini bildiği için değil; aynı zamanda yapmak istediği şey için gerekli araca sahip olması nedeniyle (tedavi olmak, nihayetinde hep yapmak istediğiniz şeyi yapmak anlamına gelmek-

tedir) bu cesaret verici bir hikâyedir. Semptom sadece bir ketlenme ve analizin amacı gibi, Kleincı analist Roger Money Kyrle'ın sözleri ile; "ketlenmenin alakasızlığını açığa çıkarmaktır" (veya daha ziyade, ketlenmenin aşikâr olan alakalılığını göstererek onun alakasızlığını açığa çıkarmaktır). Psikanalitik bir bakışla buradaki tedavi ketlenmenin tedavisidir. Kişinin yapmak istediği ama yapamayacağını hissetmesi gereken bir şey –belki pek çok şey– vardır. Hem kendi ketlenmesinden hem de ketlenmemiş benliğinin korkusundan mustariptir; çünkü ketlenmemiş büyüklenmeci kendiliğine dair az çok fantezileri vardır.

Adler'in metodu bugünlerde varoluşçu psikanalizin veya bilinçdışı olmayan bir psikanalizin, erken dönem versiyonu olarak görülebilir. Hasta (Sartre'a göre herkes gibi) seçimlerinin toplamıdır. Ve özünde mustarip oldukları şey kendi özgürlük korkularıdır, gerçekte varolan seçimlerini inkâr etmeleridir. Sandıklarının aksine kendi yaşamlarının yaratıcıları onlar değildir; semptomlarıdır, kendi failliklerini bilinçdışı denen bir şeye devretmişlerdir, bir zamanlar bunu tanrılara, Tanrı'ya veya olabilecek güçlere de devretmiş olabilirlerdi. Ancak Adler'in tekniği, psikanalizin daha erken ve deneysel dönemlerinde yol göstericiydi: tedaviyi tamamlamış olmanın ne anlama geldiğini hastanın bildiğini –tedaviye dair hastanın kendi fikrinin olduğunu– ve tedavinin sonuçlarını düşlemleyebildiğini öne sürüyordu (Adler'in sorusu daha çağdaş ve incelikli aile terapilerinde şöyle olabilir "İyileşseydin hayatın nasıl farklı olurdu?").

O halde, tedavi olmak kişinin tercih ettiği hayatı sürdürmesidir: Bu da bizim arzu edilebilir bir değişim için şartlarımızdan biridir. Başka bir deyişle hastanın kendi hayatına dair tamamen bir kavrayış içerisinde olduğu farz edilir, hasta gerçekten ne istediğini biliyordur ve bu arzunun sonuçlarından haberdardır. Hasta faydacıdır; amacı, istediği hayatı elde etmek için elinden geleni yapmaktır; mümkün olanın repertuarını genişletmek ister. Freud'un psikanalizi –aslında dinlemenin bir yolu olarak– hastanın henüz ne istediğini

bilmediğini, bilmemek için çaba sarf ettiğini, istediği şey hakkında sürekli anlaşmazlığa düştüğünü ve hastanın bu ıstıraptan keyif aldığını –bu durumun cezasıyla, içindeki ketlenmeyle, zevkin eksikliğiyle eğlenir– dolayısıyla iyileşmek veya sadece iyileşmek istemediğini buna ekler. Ve kimsenin arzusunun sonucunu bilmesi mümkün değildir; çünkü kimse, geleceği geçmişin bir replikası olarak görmeden onu bilemez (kişinin eylemlerinin sonuçlarının farkında olması için Freud'un kullandığı kelime "dilek"tir). Freudyen psikanaliz, tedavi için tıbbi modeli alır –iyileşmenin ve acının dinmesinin beraber gerçekleşmesi– ve onu sorgular (kırılmış bir bacağın tedavisinin kırılmış bir kalbin tedavisinden daha az zor olması gibi). Sadece bilinçli tercihlerin (ve bilinçdışı tercihlerin) olduğunu düşünebileceğimiz yerde, Freud'un bakışıyla bilinçdışı tespitlerimiz vardır; arzumuzun ne olduğunu bildiğimiz zaman, daha zorlayıcı arzularımıza veya henüz istediğimizi dahi bilmediğimiz arzulara karşı sığınmış olabiliriz (arzularımızı yerinden etme yani onları daha kabul edilebilir hale getirmek için yerlerini değiştirme ihtiyacımızı azımsayabiliriz). Bizler (Freud'un çok bilinen metaforlarını harmanlayarak söylemek gerekirse) kendi evlerimizin efendileri değiliz,* bizler atı, atın gitmek istediği yönde sürüyoruz.** Psikanalistin tedavi anlayışı bilinçdışı bir şekilde hastanın tedavi anlayışı kadardır ve egemen kültürdeki diğer her şey kadar ideolojik şekilde belirlenir. Kültürel etkileşim, kişinin amaçları ve hedeflerinin, örtülü veya başka bir şekilde, formülasyonu değilse nedir ki? Büyümek, daha iyi olmanın ne olduğunu kavramaktır.

Tıbbi tedavi modelinin, psikanaliz tarafından nasıl tashih edildiğini (ve tekrarlandığını) tarif etmenin bir yolu da, bence –Freud her zaman bu konuda açık veya bilinçli olmasa

* Freud'un 1917 yılında yazdığı *A Difficulty in the Path of Psycho-Analysis* makalesinde geçen ünlü metaforu "Ego kendi evinin efendisi değildir". (ç.n.)

** Freud'un *Ego ve İd* adlı eserinde geçen, İd'i at Ego'yu ise atı süren kişi olarak betimlediği metafor: "Tıpkı atın üstün gücünü kontrol etmek zorunda olan bir sürücü gibi". Sigmund Freud, *Ego ve İd*, Çev. Selin Ceylan Gülsay, Oda Yayınları, 2019. (ç.n.)

da– tedavi modelini kaçınılmaz bir biçimde ahlak sorunu, ahlaki bir mesele gibi yeniden sunduğunu söylemektir; öyle ki eski ve geleneksel felsefenin sözde "iyi hayat"ı modern tıbbın sağlık ölçütleri tarafından kelimenin tam anlamıyla çok fazla yerinden edilmiştir; iyi insan, sağlıklı insan ismiyle yeniden tanımlanmıştır (rahatlatıcı işlevi ve ahlakın yeniden tanımlanma metodu olan "Sağlık neye yarar?" sorusu sorulmayınca, sağlık iyilikten daha az tartışmalı bir hal almaya meyillidir). Sanki paylaşılan bilgi her bir bireyle, kişisel umutla yer değiştirmiş gibi. Sanki tedavi olmuş olmanın ne demek olduğunu, iyi bir hayatın (sadece kendisi için bile olsa) neye denk geleceğini aşağı yukarı bilmek gibi. Sanki bir anlamda, tıp bilimi bizleri ahlakın karışıklıklarından kurtarabilir (bize kim olduğumuzu söyleyerek bize kim olabileceğimizi söyler) yani Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde "tüm yabancılaşmaların onda özetlendikleri, birbirlerine bağlandıkları ve birbirlerinden çözüldükleri hekim-hasta çifti" diyerek tarif ettiği şekilde iyileştirebilirmiş gibi.

Semptom, iyi çalışan bir sistemin arızalanması yerine kendine yabancı organizmanın anlamlandırılması olarak görüldüğünde tedavi daha az normatif bir proje haline gelir; tedavinin amaçları, tedavinin yapısı sadece rıza gösterilmekten ziyade tartışılmaya hazır olur. Göreceğimiz üzere, psikanaliz –ki Freud tıbbın bir parçası olarak almıştı– en azından konu psikolojik rahatsızlıklar iken tıbbın tedaviyi fazlaca basitleştirmesine maruz kalmıştı. Tedavi; herhangi bir grupta sağlığın, belirli tıbbi tedavilerin amaç ve hedeflerinin neler olduğu hakkında bir görüş birliğidir; tedavinin mümkün olamayabileceği durumlarda hedefi düzenlemeye yarar ("İyileşip iyileşmediğimi nasıl bilebilirim?" sorusu sadece ıstırabımın dinip dinmediği değil "Kim soruma cevap verebilir?" veya "Ne ölçütteki tedavi için rıza gösteririm?" sorusuna dönüşür). Başka bir deyişle tedavi kavramı kelimenin tam anlamıyla değerlendirme ölçütüne, kimin değerlendirme ölçütlerini karşıladığımıza ve bizim bu ölçütleri tatmin edici bulma sebebimize dair bir meseledir. Tedaviye dair fikirlerin

bulunduğu yerde özünde ne kadar gizli veya bilinçdışı olursa olsun, oyuna dair de ortak bir değerlendirme ölçütü vardır; temelde, neyin iyi olduğu, neye değer biçtiğimiz, kendimiz ve yaşamlarımız konusunda nelerin beslenmesi ve teşvik edilmesi gerektiğine dair ölçütler.

Tedaviye dair bir kavramsallaştırma veya tartışma olmadan tıp bir anlam ifade etmeyecek; keza Freud, psikanalizin tedavi olsa da olmasa da tek başına anlamlı olduğunu keşfedecektir. Psikanaliz sayesinde –her daim yerel bir bilgi biçimi olarak– Freud, aynı zamanda anlamın sınırları olduğunu, anlamlandırmak üzerine farklı yargıların olduğunu keşfetmiştir. Psikanalistlerin ortak bir amaç, ortak tedavi anlayışı ve kabul edilebilir değişim hedefleri olmayan bir psikanaliz düşlemeye başlamasının üzerinden çok da geçmedi. Psikanaliz, tedavi kavramları gibi dayatmacı temsiller tarafından hesaptan düşülemeyecek bir şeyleri açıyor olabilir.

Öyleyse, psikanalizin bazı biçimleri ne kadar yönelimleri çeşitli ya da karşıt olsa da tıpkı tıbbi tedavide olduğu gibi telaffuz edilebilir. Ve psikanalitik tedavi içinde fazlasıyla kesin veyahut herhangi bir amaç öne sürmenin çok yanlış bir ifade şeklinde görülebileceği psikanalizin daha radikal bir biçimi –Freud tarafından ortaya atılmış ancak onun tarafından kavramsallaştırılmamış– vardır; böylesi amaçların öncülleri, kuramın kendisinin geçersiz kıldığı bir her şeyi bilen haline çoktan gelmişlerdir (gerçek anlamda bilinçdışı uzmanı olamazsınız; sadece böylesi bir şeye dair öneriler sunabilirsiniz; bir başka deyişle, psikanalizin yalnızca öğrencisi olabilirsiniz). Psikanalitik tedaviye dair bir hedef, psikanalizin bu biçiminde hedefi bilmesi gereken birisine ihtiyaç duyulduğunu veya bilebilecek biri olduğunu ima ederek bazı açılardan bir çelişki oluşturabilir (Psikanalizin hedefleri tedavi boyunca değişebilir: Sözgelimi ben semptomumun ortadan kalkmasını isteyerek tedaviye başlayabilirim, ta ki bu süreçte semptomumdan ne kadar keyif aldığımı keşfedene dek).

Eğer tedavi çoktan hazır, sabit ve formüle edilmiş değilse, ne ifade ediyor olabilir? Örneğin, bizler psikanalitik bir te-

davinin işe yaradığını hastanın tedaviye ve iyileşmeye dair kavrayışı değiştiğinde biliriz. Ne yöne gittiğimizi bildiğimiz ve bilmediğimiz yolculuklar vardır (yahut bilmeye ihtiyacımız olmayan yolculuklar). Tıpkı Freud'un keşfettiği gibi –ve biraz da ona rağmen– psikanaliz ikisi birdendi. Çok kesin belirlenmiş bir hedefin psikanalitik tedaviyi sabote ettiğini ifade eden Freud sonrası psikanalistler –örneğin İngiltere'de Wilfred Bion ve Marion Milner– var. Değişimi istemek –spesifik bir değişimi istemek– değişim ihtimalini sabote edebilir. Analizin iyileştirmeye dair dileği, psikanaliz sayesinde elde edilecek avantajların yolunu kesebilir. Kesin gözle bakılan tedavi şüphelenmemiz gereken bir yem olabilir. Kişinin ne istediğini bilmekten daha savunmacı bir şey olamaz. Tedavi, eğer mümkünse, kişinin bir doktordan istediğidir. Psikanalist denen yeni tür bir doktordan kişinin ne isteyebileceği açık değildir. Bion *Cogitations* [Mülahazalar] adlı eserinde "Anksiyete artar" diye endişeli bir şekilde cümlesine başlar,

> çünkü kişi bilir ki analizan kafasında tedaviye dair bir fikirle gelir ve kişi yine bilir ki tedavi dedikleri şeyi elde etmeyecekler, edemeyecekler. Neredeyse (ama tam da değil). Ama birisinin onları daha iyiye götürdüğünü varsaysak dahi –çok büyük bir varsayım– bu kesinlikten uzaktır. O halde ne? Sadece "deneyin" demek mümkün mü? Fazlaca analiz ve daha da fazla psikoterapi absürt bir şekilde tümgüçlü ve iyimserdir.

İstediğimiz şeyi elde etmeyecek veya edemeyecek olduğumuz neredeyse kesin gibidir, bunun sebebi, psikanalitik bir bakışla, büyük oranda ne istediğimiz bilinçdışında gizli olduğu ve bizler ondan bihaber olduğumuz içindir, Freud'a göre istediğimiz şey nesnenin sunabileceğinden fazla bir şeydir (arzunun aşırılığı onun temasıdır). Ancak eğer bunca analiz ve daha fazlasıyla psikoterapi –kurama atıf yapmadan– "absürt bir şekilde tümgüçlü ve iyimser" ise bunun sebebi analistlerin bilinçdışında veya bilinçli olarak hastalarının tümgüçlülüklerine ve iyimserliklerine ortak olmalarıdır; her şeyi bilme ve iyimserlik, her şeyi bilme ve kötümserlik gibi

birlikte gitme eğilimindedir. Bizler *nasıl* değişmek istediğimizi değil; sadece değişmek istediğimizi biliyor olabiliriz. Yine de, aşikâr kuruntularına karşın, Bion'un tedaviye kıyasla "daha iyi bir şey" mefhumu bizi de tedaviden daha iyi olabilecek şeyin ne olduğunu, psikanalize giden kişi için daha iyi bir amacın ne olabileceğini düşünmeye itiyor. Psikanaliz tedaviden daha iyi bir şey sunabilir. Kesinlikle Bion'un tedaviden daha iyi bir şey olduğunu düşünüp yazmasını sağlamıştır.

Hâlâ kimi ekoller tarafından öne çıkarılmasına rağmen, psikanalitik tedavinin en azından bir kısmının, hastanın analist ile iyi nesne olarak, kısmen analistin çoktan hasta için iyi olanın ne olduğunu bildiğine başka bir örnek teşkil ettiği ve elbette analist psikanalizin güya nasıl çalıştığını bildiği için, özdeşim kurmasına ve onu içe almasına (hayatlarında yardımcı olan koruyucu melek gibi) dayandığı fikri güvenilmezdir; tabii ki tedavinin ne olduğunu bilmeye göre değişir. Buradaki psikanalitik soru şöyle olurdu: Özdeşimlerimiz ne için kendi kendini tedavi ediyor? Ben birisiyle özdeşleştiğimde –kendimi birisi gibi olmak isterken bulduğumda veya kendimi kurgu bir karakter ile ifade ettiğimde– kendimle ilgili neyi bilmek istemiyorum? Veya kendimi ne olarak deneyimlemek istemiyorum? Özdeşim yoluyla tedavi kişinin kendisi hakkında faydalı şüphelerini rafa kaldırarak anksiyeteyi yatıştırabilir. Bu, kişinin gücü kendisine atfetmesi, ihtimallerin hesaptan düşülmesi anlamını taşıyabilir. Sanki biz her zaman sıkışıp duran, kendini biçimlere, formüllere ve tercih edilen resimlere ve temsillere sabitleyen hayvanlarmışız gibi. Psikanaliz –ve en fazla onun tedavi kavramlarında– temsillerin kaçırılmasına hem suçortağı hem de buna karşı olmaya yatkındır.

O halde, tedavi her zaman ulaşamasak da hedeflediğimiz bir şey olmalı. Eğer ateşiniz varsa veya bacağınız kırıksa ne yapmanız gerektiğini bilirsiniz; ama eğer utanç duyduğunuz bir şey varsa veya kalbiniz kırılmışsa bu o kadar açık değildir. Psikanalizi anlamak için bu analojilerin nerede çalışıp

nerede çalışmadığını ve iyileşmeye dair düşündüğünüzle konuştuğunuzun farklı olmasına nasıl yol açtığını anlamanız gerekmektedir. Hastalar tedaviye dair bir fikirle psikanalize gelirler; çünkü tarihsel olarak ilkin tıp doktorlarına gitmişlerdir, öncesinde de dini şifacılara. Sağaltıma inanan bir kültür, dini kültürlerin kefaretinin ardından atık içinde yaşamaktadır. Bion, tedaviden "daha iyi bir şey"i yazdığında tüm ahlaki çıkarımlarıyla tedavi fikri ile sanki iyileşmekmişçesine oynuyordu. Temel soru şöyle oluşmakta: Herhangi bir birey için iyileşmek ne demektir (neyde iyileşmek)? Bununla ilgili fikirleri nereden ediniyoruz ve bu fikirlerle veya onlara dair ne yapabiliriz? Olduğumuzdan daha iyi olmanın, gelişmenin bizim için nasıl şekillendiğine bağlı olan çok fazla şey var. Bunu tespit etmek sözgelimi sporda, iş hayatında veya tıpta; etiğe, sanata ve elbette psikanalize kıyasla daha kolaydır (bir psikanalist veya herhangi bir terapist için gelişmek, iyileşmek ne demek?). Yani psikanaliz, –bu hem yararlı hem de tartışmalı olabilir– bizlere başarı ve kişisel gelişim hakkında tereddüde düşmemiz için alan tanıyor. Bion, kitabı *Second Thoughts*'da* psikanalitik tedavi ile ilgili şöyle yazar: "Kişideki gizemli özelliklerin inkârı olabilecek 'gelişme'nin farkında olmak gerekir". Kişisel gelişim, kişisel sabotaj olabilir. Fazla bilmek; geleceğin fazla bilinmesi. Zihni dağıtan bir şey; kişinin kendi tasavvurundan bir sığınak.

* Wilfred R. Bion, *Tereddütlü Düşünceler*, Çev. Nilüfer Erdem, Metis Yayınları, 2017. (ç.n.)

2

Neredeyse denebilir ki tedavi varsayımı aynı zamanda bir hastalıktır.

D. W. Winnicott, Cure [Tedavi]

İngiliz analist Masud Khan psikanalizde tedavi üzerine makalesini yazdığında anlaşılması usulen zor bir başlık kullandı, –*Towards an Epistemology of the Process of Cure* [Tedavi Sürecinin Epistemolojisine Doğru]– bir bilgi sorunu olarak tedaviye karşı bizi uyardı ve gerekli bir kabulle başladı: "Psikanalistlerin yazılı metinlerinde tedavi kavramını kullanmaktan imtina ettikleri bilinen bir gerçektir". Başlık "Tedavi Sürecinin Kuramına Doğru" da olabilirdi. İnsanlar sorumluluklarından kaçınmaya meyillidir, eğer yazılı çalışmalarında tedavi kavramını kullanmaktan kaçınıyorlarsa bizler de tedavinin gerçekleştirdikleri bir şey ve belki de kendi aralarında konuştukları

bir şey olduğu çıkarımını yapabiliriz. O halde neden psikanalistler tedavi konusunda bu kadar kaçamak cevaplar veriyorlar, neden bu kadar dikkatliler? Kaçınılan sorumluluk (yani yazılı çalışmalarda tedavi kavramını kullanmak), en alelade halde görülebilir: Bu, terapötik niyetin beyanı; yani analistin hastasının ihtiyaç duyabileceği şeyleri teklif ettiği bir çeşit vaat olur. Psikanalizi olduğu anti-meta şeklinde değil; meta kültüründeki başka bir meta gibi gösterirdi.

En azından, hasta başka bir yerden edinemediği bir şeyi ister –buna ıstırabın bitmesi veya gelişmiş özgürlük de diyebiliriz– ve analistin de elinde değer verdiği bir tedavi bulunur ve bunu pratikte uygulamak ister. Tedavi üzerine yazmak, analisti çalışmasının etkinliği hakkında tartışmalı iddialarda bulunmaya itebilir; en kötü ihtimalle yanlış veya şüpheli vaatlerde bulunmayı, suni başarı hikâyelerini teşvik edebilir. Ve başarısızlığını ortaya çıkarabilir. Ancak bunun ötesinde, her zaman tıbbın merkezinde olmasa da psikanalizin merkezinde yer alan zor soruları gündeme getirir: Analistin hastadan istediği şeyin hastayla ne ilgisi var? Ve hastanın doktordan beklediği şeyin önemi, hikâyesi nedir? Burada açıkça gelişimin temel komplekslerinden biri tekerrür eder: ebeveynlerin çocuktan ve çocuk için istediklerinin, çocuk ve onun gelişimiyle ne ilgisi vardır? Bu noktada da her psikanalitik yazarın psikanalizin amaçlarını belirtmesi gibi, herkes kendi özel tanımları ile birlikte gelir: Örneğin Anna Freud ve Winnicott için analizin amacı hastanın gelişimini kolaylaştırmak; Klein için hastanın depresif konum dediği şeye ulaşması; Lacan için hastanın arzusuna ihanet etmemesini sağlamak gibi seçeneklerin ve olasılıkların bulunduğu kısa menüde açıkça belirtildiği üzere sorunun ve psikanalizin gerçek amacının başladığı yer burasıdır.

Analistler; psikanalizin amaçlarını açıklarken, kültürün iyi yaşam imgesi repertuarına katkıda bulunmaktan başka bir şey yapıyor mu? Kendi görüşlerine göre, kültürde sunulan en iyi benliklere başka bir ideal benlik eklemenin insanların elinden gelebilecek en iyi durum olduğunu mu söylü-

yorlar? Elbette bunu yapmak yanlış bir şey olmayabilir ancak psikanaliz süpermarket raflarını yeni ürünlerle doldurur gibi kendimiz için yeni idealler kuşanmaktan başka yapılabilecek bir şey olup olmadığını merak etmenin bir yolu da olabilir. Belki de diyebiliriz ki idealler bireyin beklentiyi karşılamasının pek de mümkün olmadığı bir yerdedir. Eğer psikanaliz, tedavi kavramlarıyla, halihazırdaki hırs stoğuna yalnızca katkıda bulunursa, herhangi bir çözümden daha fazla sorun yaratabilir. Belki de hırsın kendi doğasını anlamak ve deneyimlemek; umudun nasıl işlediğini anlama açısından daha iyi kullanılabilir.

Khan'ın kısa ve yalın makalesi, psikanalitik metodun tedavi kavramıyla kastettiği ilerlemenin, belki de sorgulanabilir bir efsane olarak, ne olduğunu anlamamızı sağlar. Hem Freud'un hem de Khan'ın açıkça ama gelişigüzel çalıştığı tedavi kavramının psikanalizle ne ilgisi olduğuna dair alıntılar yapar. Freud'un Jung'a 1909'da yazdığı mektubu ile başlar: "Vicdanımı rahatlatmak için her şeyden önce kendime derim ki tedavi etmeye çalışma, sadece öğren ve biraz para kazan! Bunlar en faydalı, bilinçli amaçlar". Bir doktor olarak hastalarını iyileştirmeye çalışması (vicdanının sesini dinlediğinde) ona cazip geldiği için muhtemelen kendisine sık sık söylediği bir şeydir. Bu anlaşılabilir arzunun üstünü örtmek için, öğrenmeyi ve hayatını kazanmayı önerir; eğer başarabilirse, hastaların da kazanabileceğini ima eder. Esas mesele bir tür karşılıklılık üzerine kuruluymuş gibi. Ancak bu noktada, hastadan öğrenmenin hem onları iyileştirmeye yönelik bir alternatif hem de onları iyileştirmenin bir yolu olarak önerildiği gerçeğini ciddiye almalıyız. Açıkçası, eğer hastadan öğrenebilirseniz, kendi tümbilirliğinizin büyüsünü bozmuş olursunuz.

"Herhangi bir şekilde terapötik misyonerliğe dahil olmayı ısrarla reddetmesine rağmen Freud'un eserlerinde kesin ve ilerici bir tedavi kuramı var" diyor Khan. Buradaki "ilerici" ilerlemeden ne anlaşıldığına bağlıdır. Freud'un 1933'te meslektaşı ve ortağı Sándor Ferenczi için yaptığı meşhur aşa-

ğılayıcı ölüm ilanındaki, –hem en etkili takipçisi hem de tedavi etme arzusu hakkında aşağılayıcı– sözlerini hatırlamalıyız: "Bu başarı zirvesinden sonra arkadaşımızın bizden uzaklaştığı ortaya çıktı... Tedavi etme ve yardım etme ihtiyacı onun için en önemli şey haline geldi". Sanki birini iyileştirme ve yardım etme arzusunun kendisi, bir ihanet ve psikanalizin yanlış anlaşılmasıydı. Bunu, Freud'un psikanalizdeki tedavi kavramına dair ikircikli bir simgesi şeklinde ele alabiliriz. Psikanalitik sahada kalmak istiyorsanız, tedavi etme ve yardım etme arzusu her şeyden önce gelmemelidir. Bu, psikanalizin tıptan ve aslında yardım vaat eden meslekten tamamen kopmasını sağlar.

Khan, "Freud'un yazılarında kesin ve ilerlemeci bir tedavi kuramı" olduğunu öne sürdükten sonra, belki de tahmin edilebileceği gibi, Freud'un *Studies on Hysteria*'daki* (1895) ünlü sözüne atıfta bulunur: "Histerik ıstırabı[nızı] genel bir mutsuzluğa dönüştürebilsek çok daha kazançlı olacağız". Histerik ıstırap, kabul edilemez arzu temsillerinin bedensel semptomlara dönüştürülmesinden kaynaklanır. "Genel mutsuzluk" bu tür arzuların imkânsızlığını ve çatışmasını kabul etmekle ilgili bir mutsuzluktur. Amaçlarının aşikâr mütevazılığı içinde terapötik misyonerlikten kesinlikle uzaktır. Genel mutsuzluk –bazen tercüme edildiği gibi genel insan mutsuzluğu– hepimizin kolayca tanıyabileceği bir şey olsa da Freud'un yaşamın gerçekte nasıl olduğu hakkındaki sağduyulu tümbilirliğine dikkat edin. Örneğin şunu sorabiliriz: Kime göre genel? Ya da hangi standartlara göre mutsuz? Bir kez daha Freud'un psikanalize efsanevi bir gerçekçilikte ve varsayılan bir fikir birliğinde sığındığını görüyoruz; psikanalistler, herkes gibi, yalnızca gerçekte tanıdıkları insanları tanırlar ve bilirler (bu nedenle insan doğası hakkında psikanalitik yazılar büyüklenmeci ve yanıltıcı olma eğilimindedir). Khan haklı olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonunda psikiyatri hastasını mutsuzluk ile "tanımlamanın ve ona göre dav-

* Sigmund Freud ve Josef Breuer, *Histeri Üzerine Çalışmalar*, Çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, 2013, s. 356. (ç.n.)

ranmanın tedavi sürecinde devrimci bir adım" olduğunu söylüyor. "O zamana kadar psikiyatri hastası ya tuhaf bir sosyal alay konusu olarak ya da tıbbi prosedürler tarafından apatik uyuma itilip kakılacak bir sıkıntı anlayışıyla muamele görmüştü" diye yazıyor. Vurgulamak istediğim şey, Khan'ın Freud'un içgüdüsel hassaslığını takdir etmesinin yanı sıra, Freud'un kendisinin icat ettiği psikanalizden duyduğu içgüdüsel korkudur. Onun pratiği, Khan'ın kelimesini kullanmak gerekirse "devrimci" idi; histeriklerin alternatif temsil biçimleri için şaşırtıcı kapasitesini, en iyi ihtimalle, histeriklerin normale dönmesine sadece psikanalizin yardımcı olabileceğini öne sürmek için tasvir etmiş ve ortaya koymuştu.

1933'e gelindiğinde, Khan'ın da dediği gibi, çok şey değişmişti. Sanki Freud, psikanalizin ne olabileceği üzerinde derinlemesine çalışarak bir şeyler bulmuş gibiydi. "Şimdi" diye belirtiyor Khan "Freud, histerik ıstırabın yeni bir insan macerasında olacağı gibi genel mutsuzluğa dönüşümü ile çok da ilgili değildi". Khan'ın anlattığına göre Freud, *The New Introductory Lessons*'ta* psikanalizin amacının "Aslında egoyu güçlendirmek, onu süper egodan daha bağımsız hale getirmek, egonun algı alanını ve organizasyonunu genişletmek; böylece idin genç kısımlarını uygun hale getirebilmek" olduğunu ifade ediyor ve şunu ekliyor: "idin olduğu yerde ego da olacaktır". Khan devamında şöyle diyor, "yeni insan macerası id'in fethidir; şimdiye kadar sanatçılar, yazarlar veya mistikler olarak tanımladığımız yetenekli ve pervasız azınlığa münhasır ayrıcalıklı bir görev". "İd'in fethi" –benliğin içgüdüsel kısmı– bu şartlarda öğretici bir muğlaklıktır; sanki id fetheden veya fethedilen olabilir. "Fetih" elbette, sadece cinsellikle değil, aynı zamanda imparatorlukla ilgili de rahatsız edici çağrışımlara sahiptir; psikanaliz başka yollarla emperyalizm haline gelebilir gibi. Sanki Freud kendi çağının insanının tercih ettiği bir değişim tablosu olarak benliğin kolonizasyonunu öneriyor ("idin olduğu yerde, ego olacaktır",

* Sigmund Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, 2016. (ç.n.)

Conrad'ın *Karanlığın Yüreği** eseri için bir epigraf olabilir gibi).

Kendisi Pakistanlı bir göçmen olan Khan açısından psikanalizin açtığı bu yeni insan macerası bir zamanlar sadece "yetenekli ve pervasız azınlık" için ayrılmıştı. Şimdi genel insan mutsuzluğu, yetenekli ve pervasızların potansiyel demokrasisinin yerini alıyor. Yeni psikanalitik amaçların velinimetleri –psikanalitik hastalar, ne acı çekiyor olurlarsa olsunlar– sanatçılara, yazarlara veya mistiklere benzer bir şey haline gelmek için özgür bırakılacaklar. Bir zamanlar psikanaliz insanları sıradan olmaları için –genel mutsuzluğuna katlanmak için– özgürleştirirken, şimdi onları vakti zamanında "yetenekli ve pervasız azınlığın" ayrıcalığında olan şey için özgürleştiriyor. Bu emsalsiz bir hırs. Yeni psikanalitik hasta, sanatçıların, yazarların ve mistiklerin olduğu yerde olacaktır. Khan'ın, sunulan güya yeni kurtuluşa karşı da temkinli olduğu söylenmelidir; Khan "analistin tedaviye yönelik çabasının kapsamını her zaman Freud'un aydın ve insancıl disipliniyle olmasa da cansiperane genişletenler"den (aralarında R. D. Laing'in de bulunduğu) bahseder. Burada, tıpkı "insani disiplinin" "insanlık dışı disipline" karşı kurulması gibi "aydının" "romantiğe" karşı kurulduğunu varsayıyorum (psikanaliz kurumları "romantik" Freud'a mesafelidir, Aydınlanma Dönemi'nin Freud'u öne çıkarılır). Khan, Freud'un her zaman bildiğini okuyan bir dahi ya da bir "anti-psikiyatrist" (Khan'ın sözleriyle, "delilerle empati kurma ve işbirliği yapma kapasiteleriyle gurur duyan analistlerden biri") değil, "dahi bir kişinin mizacını duyarlılığa ve yönteme dönüştürebilen disipline sahip" biri olduğunu belirtiyor. İnsani ya da başka türlü disiplin ve yöntem vardır; bir de bilinçdışı vardır.

Khan'ın çok açık bir şekilde belirttiği gibi *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'ndeki Freud şüpheciliğinde bile, psikanaliz için radikal bir amaç ve benzeri görülmemiş bir tedavi kavramı öneriyordu. Lacan ve takipçileri tarafından fazlaca yerilen

* Joseph Conrad, *Karanlığın Yüreği*, Çev. Sinan Fişek, İletişim Yayınları, 2020. (ç.n.)

egonun güçlendirilmesi konusu Freud için, bir kişinin süperegodan daha bağımsız hale gelmesini; yani, sansüre ve kendini cezalandırmaya daha az odaklanmış bir yaşamı ifade eder. Algı alanını, İngilizcede daha keskin bir şekilde açık olmaya yönelik Blakevari* bir gönderme ile, id'in uygun yeni bölümlerine doğru genişletmeyi içerir. İd'in kendisi, özünde dinçtir ve parçaları yeni olduğu için dinç olacaktır. Burada tarif edilen, kişinin içgüdüsel yaşamıyla ve böylece dış gerçeklikle daha az tehdit eden ve edilmiş bir ilişkidir. Freud eleştirmenlerine göre soru şudur: İd, el koyulabilecek veya fethedilebilecek bir şey midir? Ve bürokratik olarak ego neden kendini özgürleştirmek için "örgütlenmesini" büyütmek zorunda?

Yine de –Freud'un yorumlanmış fikrindeki mecazlar ve metaforlar sadece esas meseleye giden bir yol değil, esas meselenin kendisi olsa da– bu bilinmediği için öngörülemeyen sonuçlarıyla yeni bulunan özgürlüklerin bir resmidir. Ketlenme ve yersiz tecritten bir özgürlük; yani, henüz işlenmemiş bir şey için bir özgürlük. Daha az boyun eğen ve itaatkâr bir hayat yaşamanın nasıl bir şey olacağını ve böyle bir hayatın yaşamaya değer olup olmayacağını tasavvur etmeyi içerir ("İd'in olduğu yerde ego olacaktır" ifadesinin Lacan'a ait Fransızca çevirisinin İngilizce tam karşılığı "İd'in olduğu yere gelmeliyim" şeklindedir; ve Lacan analistlere verdiği reçetede "Analizanın varlığını demirleyen dayanak noktalarının değişim yerine gelmelidir" şeklinde bir öneri sunar). Freud'un tasarladığı "İd'in olduğu yerde ego olacaktır" yaşamdaki deneydir. Khan'ın ifadesiyle denebilir ki bu, bir "macera" kadar tedavi değildir; tedavinin olduğu yerde, tüm eşlik eden risklerle birlikte macera olmalıdır. Analistin ve analitik anlamdaki hastasının yani her ikisinin de maceraperest olması gerekir. Bu mantıkla bir macera tedaviden "daha iyi bir şey"

* İngiliz şair William Blake'in 1790 yılında yazdığı *Cennet ile Cehennemin Evliliği* (Çev. Burhan Sönmez, Ayrıntı Yayınları, 2016) adlı eserindeki "Eğer algı kapıları temizlenseydi her şey insana olduğu gibi belirirdi: Sonsuz" (s. 47) cümlesine atıf yapılıyor. (ç.n.)

olabilir de olmayabilir de. İnsanlar genelde psikanalize macera yaşamak için gelmezler ama belki de gelmeliler. Veya belki de geliyorlardır. Lacan, tedaviyi "psikanalitik bir fırsat" olarak ele aldığında belki de kastettiği şey buydu.

Sonuç olarak Khan, Freud'un ölümünden bu yana "tedavi sorununa yaklaşımların radikal bir şekilde değiştiğini" öne sürüyor. Khan için Marion Milner'ın *The Hands of the Living God* [Yaşayan Tanrı'nın Elleri] adlı eserindeki vaka öyküsü "ağır hasta ve deli bir kişinin sağaltımı ve tedavisine dair psikanalitik kuramda sahip olduğumuz tek kapsamlı ve samimi klinik açıklama" (ya da o zaman sahip olunan). "Samimi" çünkü tüm klinik açıklamalar böyle değil; aynı zamanda Khan'ın hastayı hasta olarak tanımlamada tıbbi dile başvurduğunu da belirtmeliyiz. Hasta tedavi edilebilir, ancak mutsuzlar için başka bir şey, daha iyi bir şey gerekebilir (Winnicott'a göre sağlık ile başa çıkmak hastalıktan çok daha zor ve eğer aklıselim isek gerçekten perişanız). Khan için Milner'ın vaka öyküsündeki dikkat çekici şey, hastaların "tedavilerini amaçlayan terapötik şemamıza uymalarını" beklememek adına bir ders olmasıdır. Hasta; analistinin, tabiri caizse, onu iyileştirme ihtiyacına uyum gösterebilir, tıpkı bir çocuğun ebeveyninin iyi bir ebeveyn olma ihtiyacına uyum gösterebileceği gibi. Eğer analistin amacı hastayı tedavi etmekse –tümbilirlik yani birisi için en iyisinin ne olduğunu bilmek– o zaman hasta analistin tedavisinde kaybolabilir. Veya Milner'ın sözleriyle ifade etmek gerekirse, "kimseyi psikanalizle 'tedavi etmek' için yola çıkılmamalıdır". Psikanalitik tedavi, telkine karşı bir panzehirdir; insanların birbirlerini nasıl etkilediğine, bireyin diğer insanların rejimlerinde yaşama öyküsüne dair bir araştırmadır.

Khan, Milner'ın "analistin terapötik çabasına yeni bir boyut" eklediğini öne sürüyor. Khan şöyle diyor:

> Milner hastanın "analitik deneyimden çıkardığı" şeyin gelecekte onun sağlığının temelini oluşturacağını ve daha fazla büyümeye aracılık sağlayacağını umuyor. ... analitik deneyimden hastanın tedavisi-

ne doğru yeni kapasiteler yaratılıyor. Ve burada tedavi, bir hastalığı yatıştırmaktan ve hatta onun çözümünden çok daha fazlasıdır...

Hasta, analitik deneyimi gelecekteki büyümesi hakkında kendine ait bir şey yaratmak için kullanmalıdır. Yine Freud'da olduğu gibi birey tarafından yeni olanaklar tasavvur edilmektedir. İstikamet ve tedavi bireyin yeni bulunan ihtimalleridir. En önemli benzetme büyümeyle, gelişmeyle ilgilidir; sanki bireyin acı çektiği şey engellenmiş büyümedir, gelişimine saldırıdır. Ancak büyüme ve gelişmenin yanında olmak her zaman bilinmeyen ve bilinemez bir geleceğe; psikobiyolojik yaşam döngüsündeki öngörülemeyen birçok varyasyona bağlı olmaktır. Yaşlanmak daima acemiler içindir.

Ve sonra Khan, sonuç olarak diğer şeylerin yanı sıra, her zaman kendimizi iyileştirdiğimizi ve acı çektiğimiz şeyin semptomlar olarak adlandırılan kendi tedavilerimiz olduğunu basitçe öne sürer. "Bir çeşit ittifak için müzakere edilmesi gereken şey" der;

> hastanın kendi kendine tedavisidir, ki bize ulaştığında çok sıkı bir şekilde meydana çıkmıştır. Klinik pratiğime göre, bir kişide çok az hastalığın üstesinden gelinmesi ve iyileştirilmesi zordur. Bununla birlikte, çözülmesi ve iyileştirilmesi en zor olan şey, hastanın kendi kendine tedavi uygulamasıdır. Bir tedaviyi tedavi etmek, bu hastalarda karşımıza çıkan paradokstur ve bu alandaki araştırmalarda, tedavi süreci epistemolojisinin geleceği yatmaktadır.

Çok az sayıda hastalığın üstesinden gelinmesinin ve iyileştirilmesinin zor olduğunu iddia etmek beklenmedik bir şeydir; basitçe bu, psikanalistlerin tedavi üzerine yazdıklarında her zaman kendi tümgüçlülüklerine karşı olduklarını açığa vurabilir. Khan'ın tedaviye dair kararsızlığını, bilerek veya bilmeyerek, göz önünde bulundurduğu bu dikkat çekici pasajda –bu alandaki araştırmalarda tedavi sürecinin epistemolojisinin geleceğini "yalanlar",* yani gerçeği söylemiyor–

* Hem yatmak hem de yalan-lamak anlamlarına gelen *lie-s* kalıbı ile yazar bir kelime oyununu yapmakta. (ç.n.)

söylemek istemediği bir şey var. Eğer hasta kendi kendini iyileştirmekten mustaripse, o zaman ıstırap duyduğu şey iyileşme isteği olabilir. Deyim yerindeyse yanlış tedaviyi bulduklarından değil de tedavi fikri onların yolunu kestiğinden. Sorunlarına yetersizce ilgi göstermenin bir yolu olarak çözüm aradılar; sanki yaşamda gördükleri sorunlar cevaplanmayı bekleyen sorular olarak hissediliyormuş gibi. Tedaviye ilgi göstermek bir tuzaktır. Khan'ın bakış açısını yeniden tanımlamak gerekirse çözüme kavuşturulması ve tedavi edilmesi en zor şey sadece hastanın kendi kendine tedavi uygulaması değil, hastanın tedaviye olan inancı ve arayışıdır da.

Psikanaliz –hem teoride hem de pratikte– herhangi bir iyileştirici niyeti olmasaydı nasıl olurdu? Ya da daha ironik bir şekilde, eğer tedavi edilme arzusu için bir tedavi olsaydı? Freud'un heyecanlı takipçisi Ferenczi şöyle yazmıştır: "Hasta serbest çağrışım tarafından iyileştirilmez, serbestçe çağrışım yapabildiğinde iyileşir". Lacan, analistin kendi merakından korktuğu zaman açıklama yapmaya başladığını söylemiştir. Bion'a göreyse psikanaliz, bellek ve arzu olmadan uygulanmalıdır. Winnicott; psikanalizin amacının, hastanın kendisini şaşırtabiliyor olması gerektiğini belirtmiştir. Bu amaç ve hedeflerle, tedavi sürecinin epistemolojisi mümkün değildir, çünkü neyin söyleneceğini, hissedileceğini, bulunacağını veya kullanılacağını önceden bilmek mümkün değildir. Amaç, nereye gittiğinizi önceden bilmek veya sadece bunu bilmek değildir (psikanalitik tedavi için haritalar değil ama kılavuzlar olabilir). En azından psikanalizde tedavi kavramı sadece önleyici olabilirdi; çünkü geleceğe ve bilinçdışına dair bir korkunun göstergesi olurdu. Bu, fazla bilmek olurdu. Charles Lamb'in –delilik hakkında çok şey bilen başka bir romantik yazar– "bilinmeyeni sevmek iyidir" derken kastettiği buydu. Yine de bilinmeyeni sevmenin iyi olup olmadığını önceden söyleyemeyeceğimizi belirtmek daha doğru olacaktır. Yalnızca öğrenebiliriz.

3

Tüm derslerimde tek bir şey öğrettim: münzevi insanın sonsuzluğu.
Ralph Waldo Emerson, günlük kaydı, 7 Nisan 1840

D. W. Winnicott, 1970 yılında Hatfield'daki Aziz Luke Kilisesi'nde doktorlara ve hemşirelere verdiği "Tedavi" başlıklı seminerinde, "Dilimizde TEDAVİ adında güzel bir kelime var. Bu kelimenin dili olsa bir hikâye anlatması beklenebilir... En yüzeyde 'tedavi' kelimesi, dini ve tıbbi uygulamada ortak bir paydaya işaret eder. Bence özünde tedavi, bakım demektir. 1700'lerde tıbbi tedavi için bir isme dönüşmeye başladı" demiştir.

Kendisi de bir tıp doktoru olan Winnicott'ın "tedavi" kelimesinde anlatmak istediği hikâye, terimi yeniden oluşturmak amacıyla "bakımdan devaya geçiş" (veya süreci tersine

çevirerek devadan bakıma geri dönüş yolunu bulma) dediği şeyle ilgilidir. "Etkili bir devanın değeri hakkında hiçbir tartışma yok" diye yazıyor; daha çok ilgilendiği bakımdır. Devanın değerini kabul ettikten sonra, "diğer hususlara geçebiliriz". Bakım, elbette, daha az amaca yönelik olabilir, tedaviden daha az müspet bir tasarıma sahip olabilir. Winnicott tedavi kavramından vazgeçmek istemez; ancak istediği bunu deva olma fikriyle sınırlamak da değildir. Bakım, iki kişinin birbirlerine deva olmaktan başka birbirleri için neler yapabilecekleriyle ilgilidir. Winnicott için bakım, "bağlılığı karşılayan güvenilirlik", "bağlılığı tanıma ve bulduklarımıza uyum sağlama kapasitesi" anlamına gelir. Bu hikâye psikanalist-hasta çiftinin bir ön temsili olarak yeterince iyi anneler ve çocuklar hakkındadır. Anne, elbette, çocuğun acısını en aza indirmek istese de kendisini çocuğun büyümesini kolaylaştıracak bir iyileştirici figür olarak düşünmeye yatkın değildir (büyümeyi iyileştirici bir süreç olarak düşünmüyoruz, ancak olabilir). Her zaman kapsayıcı olan Winnicott, psikanaliz hakkında bir şeyler söylemek için sohbeti kullandığı gibi "bakım tedavisi" terimini önermektedir. "Zihnin bir sağlık belirtisi de" diyor;

> bir kişinin başkasının düşüncelerine, duygularına, umutlarına ve korkularına yaratıcı ama doğru bir şekilde girme yeteneğidir; aynı zamanda diğer kişinin de bize aynı şeyi yapmasına izin vermektir. Bakım tedavisi vaizlerinin ve doktorlarının kendi kendilerini seçerek bu tür şeylerde iyi olduğunu düşünüyorum. Ancak üfürükçülerin ve deva tedavisi taraftarlarının buna ihtiyacı yoktur.

Üfürükçü ve devacılar bir şeyden kurtulurlar; malum bir değişim amaçları vardır. Winnicott'ın sağlıklı kişisi, başka bir kişiyle belli bir tür karşılıklı ilişkiye sahip olmakla birlikte, açıkça fark edilebilir veya öngörülebilir bir sona sahip değildir. İyilik amaç için araç değil, kendi içinde bir amaçtır. Üfürükçü ve devacılar "Ne yapıyorsun?" ve "Neden bunu yapıyorsun?" sorularını cevaplayabilirler; ilişkilerindeki sağlıklı

zihinlilik, soruların mutlaka sormaya veya cevaplamaya değer olduğunu düşünmeyebilir (ki bu, her zaman da onların hesabına değildir). Ve bu, elbette, psikanalistin neyi neden yaptığına dair nedenleri karmaşıklaştırıyor. Winnicott şöyle bahsediyor:

> Psikanaliz, sadece bastırılmış bilinçdışını yorumlamak değildir; daha ziyade, bu tür çalışmaların gerçekleşebileceği güvene dayalı profesyonel bir çerçevenin sağlanmasıdır. Profesyonel bir çerçevede, uygun profesyonel davranışlar göz önüne alındığında, hasta duygusal yaşamın ve kişilerarası ilişkilerin karmaşık sorunlarına kişisel bir çözüm bulabilir; ve bizim yaptığımız şey büyümeyi kolaylaştırmak olur, deva olmak değil.

Analist, yaraya deva olmak yerine büyümeyi kolaylaştırmak için bir çerçeve sağlar (ve çerçeve, bastırılmış bilinçdışını yorumlamak için ön koşuldur, bilgiye benzer herhangi bir şey için ön koşuldur). Amaç başkasının onun yaşamında sorun olarak gördüklerine çözüm vermesi yerine; hastanın kendi yaşamına ait sorunlarına (ki bunlar devam eden ve değişen sorunlardır) kişisel bir çözüm bulmasıdır. Tanımı gereği burada, herhangi bir kişi için ne gerektirebileceğine dair biraz mutlak bir bilgi birikimine sahip olması sebebiyle büyüme sürecine güven vardır (biyolojik gelişim bireysel, eksantrik kişisel gelişim açısından, bir çerçeve veya ön koşul haline gelir). Kişisel çözüm, kişisel olmayandan veya bir başkasınınkinden daha değerlidir. Başka bir deyişle bu; propaganda, telkin, zorlama, boyun eğme, korkutma, otorite veya eğitimin olmadığı bir ilişki, sosyalleşme tasviridir.

Arzu nesnesi büyüme ve gelişmedir ve Winnicott'ın görüşüne göre, karşılıklı ilişkilerden doğan kişisel çözümler gerektirir. Winnicott'ın diğer insanların fikirlerine riayet etmek yerine onlardan faydalanma konusundaki kararlılığı göz önüne alındığında; gelişimi istediğimiz bir durumda ne istediğimizi merak etmeye değer. Büyümeye değer veriyorsak neye değer verdiğimiz merak edilesidir. Örneğin, Winnicott'ın gelişim ile kastettiği şeyler hareket, dönüşüm, öngörülemeyen

olasılık anlamına gelebilir ama başka bir belirleyici öz veya ilerleme efsanesi (veya Tanrı) anlamına gelmez. Gerçekten de Winnicott, sanki erken dönem çevrenin (göreceli) tahmin edilebilirliğinin, daha yararlı şekilde tahmin edilemez bir yaşam sürmenin şartı olduğunu söylüyor gibi. Ve psikanalitik tedavi de buradan devam etmektedir.

Winnicott burada, bazen dolaylı olarak hem analistin hem de hastanın kendilerinin bilinmesine ve deneyimlenmesine izin vermesi –filozof Gilles Deleuze'ün birbirlerinden "etkilenme kapasitesi" olarak adlandırdığı şeyi geliştirmeleri– gerektiğini ve böylece eşit statüye sahip olacaklarını ortaya koymaktadır. "Uzmanlık alanımızda bir erkek, kadın veya çocukla yüz yüze geldiğimizde" diye yazar, "eşit statüye sahip iki insana indirgeniriz. Hiyerarşiler ortadan kalkar". Akla şu soru gelebilir: Hiyerarşileri nasıl bırakabilirsiniz ki, kulağa komünizmin erken safhaları gibi geliyor? Görünüşe bakılırsa Winnicott da analistin sahip olamayacağı bir otorite rolünü (örneğin, hastanın hayatı veya bilinçdışı üzerine bir uzman) üstlenmediğini ve kısmen de bu yüzden psikanalizin bunu mümkün kılabileceğine işaret etmektedir. Anne-çocuk, baba-çocuk veya anne-baba ilişkisi üzerinden gelişen psikanaliz, yeni tür bir sosyalleşme modeli haline gelir. Ve elbette ki, özellikle iyi huylu ve Bion'un deyişiyle "iyimser" bir tasvirdir. Yani Winnicott ne istediğini biliyor; ama onun ne istediğini bilmesinin yolu farklı. Kendisinin dediği gibi: "Yanılma payını insani sevecenliğin bir hakikati olarak kabul ediyoruz." Yanılma payını kabul ettiğimizde, insani sevecenlik mümkün hale gelir. Yanılma payını kabul etmek, tümbilirliğin olmadığı bir dünyada ve usta olmaya meyletmeden yaşayabilmektir. Bu, psikanalist ve analizanın eşit derecede acemi olduğunu, ancak farklı şekilde bilgili olduklarını kabul etmek gibi bir şey olurdu. Roger Money-Kyrle şöyle der:

> İnanıyorum ki, psikanaliz olarak bilinen rehabilitasyon sürecinin gerçekten yaptığı şey, alakasız kaçınmaları ve yetersiz arayışları ortadan kaldırmak veya revizyondan geçirmektir. Psikanalizin

birincil amacı, diğer tüm terapötik yöntemlerin bariz amacının tersine, tedavi etmek değil, bilinçli hale getirmektir. Tedavi ikincil bir sonuçtur ve tedavi mekanizmasının her zaman muamma olduğunu düşünüyorum.

Seçilen kelimeler hakkında şüpheye düşebiliriz –rehabilite etmek, ortadan kaldırmak ve revizyondan geçirmek– ama esas nokta anlamlıdır. Psikanalizin en azından bir versiyonunda amaç tedavi değil, bilinçli hale getirmektir; tedavi denilen şey gizemli bir artçı etki veya alakasız bir şey olabilir (bilinçli hale getirmek, daha iyi veya daha kötüsü için beklenmeyen yaratıcılığı serbest bırakır diyelim). Money-Kyrle'ın burada dolaşıma soktuğu –Freud ve takipçilerinin her zaman zor bulduğu– hiç kimsenin bilinçli hale getirmenin yani psikanalizin sonuçlarını, dolaylı sonuçlarını, asla bilemeyeceğidir. Henüz farkında olmadığımız şeylerin farkına vardığımızda, ne olacağını kestiremeyiz, ne yapabileceğimizi veya ne olacağımızı bilemeyiz. Bu, tedavinin hafifletmeye veya yatıştırmaya çalıştığı psikanalizin temel ve onu tanımlayıcı riskidir: Bilinçli hale getirmenin tahmin edilmesi mümkün olmayan etkileri vardır. Bu anlamda psikanalitik tedavi bir anti-metadır; satın aldığımızda ne ile karşılaşacağımızı bilemeyiz.

Peki psikanalist, insanları iyileştirmeye çalışmazsa ne yapabilir? Ve hasta, iyileşmek istemiyorsa ne isteyebilir ki? Peki, anlaşmaları böyle olsaydı birlikte ne yaparlardı? Örneğin, psikanalizi yan etkileri ve beklenmedik sonuçları için değerli bir tedavi şeklinde tasavvur etmek mümkün olurdu. Ferenczi'nin unutulmaz ifadesiyle "bilinçdışının diyalogları" dediği şey vasıtasıyla hem analist hem de hasta geleneksel şekilde tedavi amacıyla –deva arayışında– birlikte çalışırlar; ancak bu çevrede ya da ortamda başka şeyler de gerçekleşebilir. Ve şüphelerime göre bu, psikanalitik tedavinin birçoğunda olanların bir açıklamasıdır. Hasta, bir şeyden mustarip olduğu için analiste gider –semptom adeta bir açacak gibi hastayı konuşmaya açar– ve süreç içinde beklenmedik, isten-

meyen ve istenen şeyler meydana gelir. Bu durumda hasta, neden bir analiste gittiğini ya da böyle bir konuşmadan ne isteyebileceğini öğrenmek için analiste gelir. Fakat analiz, ancak hasta (ve analist) ya tedavi arzusunu bırakabildiğinde ya da tedavinin bir sığınak olabileceğini kabul ettiğinde başlayabilir (öncelikle bilinçdışı takasın gariplikleri, bilinçdışı takas psikanalizin olduğu ve açıklamaya çalıştığı şeydir). Bu yapılana kadar, psikanalizdeki her şey başka bir şeyin hizmetinde yapılır; her şey tedavinin tiranlığı altında yapılır, iyileşmek dediğimiz şeyin tiranlığı, zaten ne istediğimizi her zaman bildiğimiz fikrinin tiranlığı. Bion *Tereddütlü Düşünceler*'de "Bu 'tedavinin' terk edilmesinden psikanalizin gerçekliğinin ve psikanalitik deneyim dünyasının yabancılığının keşfedilmesine kadar kısa bir adımdır." Freud'un bilinçdışı kurgusu onu ve takipçilerinden bazılarını kalıcı ve rahatsız edici sorularla bıraktı: Bilinçdışının tedavi kavramıyla ne ilgisi olabilir? Ve seksin tedavi kavramıyla ne ilgisi var? Pornografinin seksle değil de pornografiyle ilgili olması gibi, psikanaliz de seksle ilgili değildir –ya da tedaviyle– psikanalizle ilgilidir (ensest tabusu nedeniyle seks yasaktır, ancak sekste ensest tabusundan çok daha fazlası vardır). Başka bir deyişle, psikanalizin ve diğer sözde psikolojilerin cinsellik ve tedavi ile ilgili görüşmelerimize ne kattığını ve bunun neden önemli olabileceğini anlamalıyız.

Tatmin Etmeyen Hazlar

1

> Seksle ilgili en büyük sır, çoğu insanın ondan keyif almamasıdır.
>
> Leo Barsani, *Is the Rectum a Grave?**

Haz, elbette, gizli ortak memnuniyeti ile, aklımızdan çıkaramadığımız tek şey gibi görünüyor. Çoğu zaman yokluğu ıstırap. Haz ve tatminin birlikte gitmesini ve ideal olarak ayrılmaz olmasını, birini diğerini takip etmesini istiyoruz; haz olasılığının olduğu yerde memnuniyet olasılığı olmalı, olmak zorunda. Yine de hazlarımız hakkında – Freud'un üzerinde durduğu budur– gerçekte ne oldukları, var olup olmadıkları ve/veya hazlarımızın tatmin edici olup olmayabileceği konusunda yanılabiliriz. İstediğimizi elde et-

* Leo Barsani, "Rektum Bir Mezar Mı?", Leman S. Darıcıoğlu (Der.), *Queer Temaşa*, Sel Yayıncılık, 2015. (ç.n.)

mek ve istemek her zaman karışık bir lütuftur; çünkü ne istediğimizi veya aradığımız tatminin ne olduğunu asla tam olarak bilemeyiz. Gerçekten de Freud, haz ve tatmine dair bildiğimizi iddia ettiklerimizin özellikle hataya meyilli olduğunu öne sürmektedir, bu nedenle hazzımızdan ve onun bizi götürebileceği yerden rahatsız oluyoruz. Dilek dilemenin asla kehanetvari olmadığının tamamen farkında bir şekilde dileklerimizin, kâhinlik etmesini istiyoruz (dileklerimizle ilgili mutlaklık, dilemeye dair en istek dolu şeydir); hazlarımızın sonuçlarını ve bizi tatmine götürüp götürmeyeceklerini her zaman hayal edemeyiz. Bir başka deyişle tatmin etmeyen hazlar, kaçınılmaz olarak, haz arayışımıza musallat olur; ve bu şimdiye dek bileceğimiz en alelade şeylerden biri olabilir.

Trajedi, bu titiz ve kendine özgü alelade vaziyetin en kötü senaryosudur; hem hazlarını hem de tatminlerini yanlış tanıyan insanların dramıdır –belki de ironik olarak trajik kahramanlar olarak adlandırılırlar –. Trajik kahramanlar, istediklerini düşündükleri şeyi amansızca takip ederek mahvolurlar; ve kararlı izolelikleri ve kararlı kararlılıkları ile tanınırlar; başkalarının kendi isteklerini değiştirmesine izin veremezler (sanki istemek bir monologtur ve dayanabilecekleri tek ilişki suçortaklarıyladır). Başlangıçta, ebeveynlerimiz hazlarımızın bizi ne tür tatminlere ve tatminsizliklere götürebileceğini anlamamıza yardımcı olur; haz söz konusu olduğunda, birileri bizden önce orada bulunmuş olmalı ya da bulunmuş olduğuna inanmalıdır. Ve kültürel uyum sürecinde hangi hazların kabul edilebilir olduğunu ve böylece hangi tatmin arayışlarının meşru olduğunu anlamamıza yardımcı olmalıdırlar. Doğrusu, kültürel uyum da budur. Çocukken, birbiriyle rekabet halindeki isteklerin uzlaştığı bir dünyaya atılırız (rekabet halindeki istekleri uzlaştırma çabası Bernard Crick'in siyaset tanımıdır): Haz arayışı ve kabul edilebilirlik arasındaki birbirine rakip istekleri, biz ve başkaları kendi aramızda yaparız/yaratırız. Ve çocukların hazlarına veya tatmin olasılıklarına insanlardan gelen itirazları kolayca kabullenmedikleri de hayatın bir gerçeğidir.

Bu nedenle, örneğin çocuklara hayatın sözde gerçekleri anlatıldığında, Freud'un dediği gibi, tekil olarak etkilenmemişlerdir; erkek ve kadın tragedya kahramanları gibi, karşıt görüşlerle veya rakip açıklamalarla gerçekten ilgilenmezler. Gerçeği bilirler. Onları tatmin eden gerçeği. Jamesçi pragmatistler gibi, çocuklar da bir fikri sevdiklerinde onun gerçek olduğuna inanırlar. "Böyle bir aydınlanmadan sonra" diye yazıyor Freud, "çocuklar daha önce bilmedikleri bir şeyi bilirler, ancak kendilerine sunulan yeni bilgiden bir fayda sağlayamazlar... Üstlerinde Hıristiyanlık baskısı olan ve eski putlarına da gizlice tapmaya devam eden ilkel ırklar gibi davranıyorlar."

Psikanalist J.B. Pontalis, bunun "Okulda cinsel eğitim bekleyenlerin dikkatini hak ettiğini... gelecekteki evlilik uyumu için en uygun hazırlığı sağlamak" için bir gözlem olduğunu söylüyor. Elbette, gelecekteki evlilik uyumu için hiçbir hazırlık, uyum veya başka bir şey olmadığını ima eder (öğrenebileceğimiz, bilebileceğimiz veya bizi gelecekteki hazlara tamamen hazırlayabilecek, bize vaatlerde bulunabilecek hiçbir şey yoktur; hazza dair tüm bilgimiz sadece geçmiş hazlardan gelebilir). Hayatın gerçekleri çocuğun kendi cinsel teorileriyle karşılaştırıldığında, çocuk için tatmin edici olmayan hazdır, tabii eğer haz olarak kabul edebiliyorsak (Buradaki pragmatik soru şöyle ifade edilebilir: Eğer leyleklerin bebekleri getirdiğine veya öpüşerek çocuk yapıldığına inansaydınız, cinsellik sizin için ne anlama gelirdi veya nasıl bir seks hayatınız olurdu?). Yine de Freud'un yaptığı gibi çocuğun kendi cinsel teorileri ne olursa olsun –ve nihayetinde onlarla bastırma veya dissosiyasyon* yoluyla ne yaparsa yapsın– önünde sonunda hayatın gerçeklerini kabul etmek zorunda kalacağını biliyoruz (tıpkı tragedya kahramanının kaçınılmaz bir şekilde gerçekle yüzleşmek zorunda kalacağı ve hayatını kaybedeceği gibi). Freud'un işaret ettiği gibi, ilk etapta çocuk kendi teorilerinden ve kendi teori yapımından tatmin olmuştur.

* Dissosiyasyon kişinin andan, bağlamdan veya mekandan koptuğu ilkel bir savunma mekanizmasıdır. Çözülme, yabancılaşma gibi düşünülebilir. (ç.n.)

Ne olması gerekiyor? Çocuğun kendi cinsel teorilerini tatmin edici olmayan haz haline getirmek için teorilerine ne yapması veya çocuğa ne yapılmış olması gerekiyor? (Ciddi kayıplar olmadan bir trajediyi nasıl komediye dönüştürebilirsiniz? Oyunun herhangi bir anında, Oedipus'un trajedisini engelleyecek veya önleyecek ne tür bir müdahale düşünebiliriz? Bir kimse ona tekrar düşünmesini sağlayacak ne söyleyebilirdi?) Freud'un da merak ettiği gibi, birey bir hazzı başka bir hazzın, güya daha iyi bir hazzın, yerine nasıl koyuyor?

İnsanlar kendi tanımlarından hoşlanırlar ve bu yüzden kendi tanımlarına tutunmak isterler. Bu yüzden Freud da burada psikanalizdeki hastanın, analist ona arzusunun hakikatinden bahsettiğinde ne yapabileceğine değiniyor (veya okurların psikanaliz üzerine okuduklarında ne yapabileceklerine). Bir din değiştirme* (dönüşüm) deneyiminde olabilecek şeylerden biri, din değiştirmiş kimsenin eski putlarına gizlice ibadet etmeye devam etmesidir (tedavi olan eski patikasına yeniden döner). Mesele eski hazlara gelince, boş yere veya gereğince inatçıyız. En azından psikanalistin klinik pratiğinde karşı karşıya kaldığı şey budur. Hasta şeklinde tabir edilen kimsenin, tatmin edici olmayan hazlardan (hazlar tatmin edici olsaydı hasta, analistin ofisinde olmazdı) mustarip olduklarını kabul etmesini nasıl sağlarsınız? Ya da elbette, Freud'un çocukları ve ilkel ırkları gibi, onlara zorla yüklenen tatmin edici olmayan hazlardan memnun olduklarını kabul etmelerini nasıl sağlarsınız? Soru şu hale gelir: Bir hazzı tatmin edici kılan nedir ve birini bir zevkin diğerinden daha tatmin edici olduğuna nasıl ikna ederiz; ya da aslında bir biçimde fazlasıyla zevk dolu olan bir haz eski hazzı değiştirmeli ya da yerinden etmeli ve ortadan kaldırmalı mıdır? Yahudiler nasıl Hıristiyan ya da Katolikler nasıl Protestan oldular? (Bunu ancak tarih kitapları okuyarak ve bu konuda konuşarak öğrenebiliriz; Michel Henry'nin de belirttiği gibi, "Tari-

* İngilizcede *conversion* kelimesi din değiştirme, dönüşüm ve psikolojik bir rahatsızlık olan konversiyon anlamına gelebilir, yazar metin boyunca bu çok anlamlılıktan faydalanmaktadır. (ç.n.)

hin hakikati dilin hakikatidir" bu da geçmişten yalnızca dilden öğrenebileceğimiz şeyleri öğrenebileceğimiz anlamına gelir.) Ya da daha basitçe söylemek gerekirse gelişen birey, daha kişisel şekilde, örneğin mastürbasyondan başkalarıyla cinsel yakınlığa, romantik hülyalardan başka tür bir samimiyete nasıl ulaşır?

Çocukların cinsellik hakkındaki aydınlanması, Freud için Aydınlanma; batıl inancın –Freud'un isteklilik olarak adlandırdığı– gerçeklerle değiştirilmesi ve bu tasavvuru hem kucaklamak hem de buna direnmek için verebileceğimiz nedenler hakkında bir alegori haline gelir. Edebiyat eleştirmeni James Simpson *Under the Hammer* eserinde –Freud'un seçtiği bilimsel Aydınlanma– der ki "Bilimsel Aydınlanma ideolojiyi yanlış bilinç olarak, kurnazlığa aklı ermeyenleri büyüleyen ve kırılması gereken bir yapı biçiminde tanımlayarak felsefi putları kırdı". Yanlış bilinç, yanlış tatminler ve tatmin edici olmayan hazlar olarak yeniden tanımlanabilir. Dildeki putları kırmanın bir yolu da geçmiş hazları tatmin etmeyen şeklinde tanımlamanın yollarını bulmaktır. Ancak öyle bir tanımlama ki onları tehlikeli gösterecek. Böylece onları bırakmamız, yenileri adına geçmiş hazları yok etmemiz gerekir. Sahte putlar büyüleyicidir; naifliğimizi sömürerek itaatkârlığımızı beslerler. Diderot 1765'te şöyle der, "Eğer hakikati güzel sanatlardan daha çok seviyorsak birkaç putkıran için Tanrı'ya dua edelim."

John Calvin, hayal gücünü "putların daimi atölyesi" olarak tanımlamıştır. Geleneksel biçimde, tehlikeli olduğu veya tatmin etmediği varsayılan hazları tanımlamamızın bir yolu, hayal gücünden korkmaya yol açabilecek putperestliktir, putperestlik ibadetidir. Puta tapmak bir kategori hatasıdır, özcülüğe ait ve özcülüğün kendisine dair bir karmaşadır; tek hakiki veya gerçek Tanrı'ya (denen şeye) tapmak (veya gerçek bilinci kazanmak) konusunda tahammül edilemez bir şey olduğunda insanlar kendilerini putlarla aldatırlar. Put, kelimeyi kullananlar tarafından ikame bir tatmin olarak kabul edilir; ve onun bir ikame olması nedeniyle –iman ve adan-

mışlığın gerçek nesnesi değil– kendisine ibadet edenleri aşağıladığı varsayılır. Bu ana hikâyede, insanlar temelde yanlış tanımadan mustariptirler; onlar için neyin doğru olduğu konusunda yanılıyorlar. Yanlış bilinç; gerçek bilince yapılan bir saldırı, hakikati tanıma kapasitemizi sabote etme, hakikatin bizim için iyi olması veya en azından yalanlardan daha iyi olması olarak kabul edilir.

Putperestlik, en habis haliyle dikkat dağıtıcıdır. Tarihsel olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, Musa'yı ve Altın Buzağı'yı* ya da İsa Mesih'i ve tapınaktaki tefecileri düşünüyoruz. Bu gelenekte "putperestlik", Hıristiyanlığın Yahudilikten peyda olması, rakip Hıristiyanlıkların ortaya çıkması ve elbette başlangıçta zenginliğin, kapitalist sömürü ve sermaye birikiminin dini eleştirisiyle kolayca ilişkilendirdiğimiz bir kelimedir. Batı'da buna benzer krizler Reform hareketi, Amerikan, Fransız ve Rus Devrimleri ve daha yakın zamanda Ortadoğu'daki IŞİD üyelerinin Irak'ta Musul Müzesi'ndeki antik eserleri yok etmesidir. Putkırıcılık; kaçamak, tatmin etmeyen ve tehlikeli hazlar olarak kabul edilenlere duyarlıdır. Hakikati bilenler tarafından başkalarının hakikati yanlış bildiği iddia edilir; ve bu iddia sıklıkla putperestlerin tıpkı "bağımlılar gibi", daha kolay, daha erişilebilir hazlara razı olduklarını veya sığındıklarını; titizlik ve özdisiplin başarısızlığından mustarip olduklarını dile getirir (Harun** ve Eski Ahit'teki Altın Buzağı bunun sembolüdür). Ve çoğu zaman nispeten kolay hazlar, tatmin etmeyen hazlar olarak kabul edilir. Yetkililer, hangi hazlardan tatmin olmamız ve bu tatminleri nasıl elde etmemiz gerektiğini bilen kişilerdir. Doyurucu tatminlerin, uygun tatminlerle eşitlendiğinde, bir çeşit başarı şeklinde kabul edildiği de not düşülmelidir. Bunun psikanalitik versiyonu, Bion'un acıdan kıvranmak kadar hazdan kıvranmayı da öğrenmemiz gerektiği yorumudur.

* Eski Ahit'e göre Musa, Sina Dağı'na çıktığında isyan başlatan İsrailoğullarını memnun etmek için kardeşi Harun tarafından yapılmış bir puttur. Kuran versiyonunda Musa, Altın Buzağı'yı yakmış ve küllerini denize atmıştır. (ç.n.)
** Hz. Harun, Hz. Musa'nın ağabeyi. (ç.n.)

Açıkçası, tatmin etmeyen bir hazzı tanımak için, tatminin ne anlama geldiğini bilmeniz gerekir. Sanki tatmin bize kolayca gelmiyormuş gibi –doğal olarak gelmiyor– rehberliğe ve uzmanlığa ihtiyacımız var (kültüre ihtiyacımız var). Sonsuz kültür ilkesine [*Culture-goes-all-the-way-down*] göre, tatmini öğreniriz (Haz ve acıya göre daha az refleksif olabilir: Tatmin, yürekten şekillendirilmesi gereken bir tamamlanmadır. Haz hammadde; tatmin ise eser olabilir). Tatmin durumları, sanat eserleri gibi, dönüşüm ve yapım biçimleridir; bir çocuk olarak bisiklete binmeyi öğrendiğimde memnun olurum, ama bunun olması için bisikletlere ve bana nasıl sürüleceğini gösterebilen ve öğretebilen insanlara sahip bir kültürde yaşamak zorundayım. Haz ve tatmin söz konusu olduğunda, minimum direnç göstermeye meyilliyiz; yanlış anlamaya meyilliyiz; çocuklar olarak ödevimizi bitirmemeye meyilliyiz. Gerçekten tatmin edici hazları bulmamız için çok fazla eğitim gerekiyormuş gibi... Putkırıcılığın mesajı şudur: Sizi tatmin ettiğini iddia ettiğiniz şeyden haz duymamalısınız ve aslında gerçekten de haz almıyorsunuz. Bu nedenle putperestlik, bir grubun hazzının, dediğim gibi, temelde tatmin etmeyen ve yetersiz olduğu düşünüldüğünde putkırıcılığı kışkırtan ve gerçekten de daha tatmin edici olması gereken bir hazza veya daha gerçek tatminlere (görünüşe göre sosyallik ve siyasi yaşam insanların zevklerini uyumlu hale getirmeye bağlı olarak değişiyor) yönelik bir saldırı, ihlal, sabotaj olarak kabul edilir. Öyleyse İncil diliyle söylersek, sahte tanrılar vardır; ve daha sonraki teoloji dilinde sapkınlıklar vardır, Oxford İngilizce Sözlüğü'ne göre, 1599 gibi erken bir tarihte daha genelleştirilmiş bir anlama sahip olan "sapkın" kelimesi, "yerleşik fikirlerle çelişen kimse" anlamına gelir. Açıkçası, kullanım ve etimolojinin mikro tarihinde, Kraliçe Elizabeth döneminde, tatmin edeceği varsayılan hazlar Ortodoksluktur, kabullenilmiş görüştür. En azından, çıkarları ne olursa olsun, Ortodoksların arzusu budur. Öyleyse, sözde tatmin edici hazlar hakkında bir fikir birliği (*consensus*) olmalıdır; modern insanlar olarak gerçi artık sormakta özgü-

rüz, kimler arasında bir fikir birliği? Fikir birliğine nasıl ve ne amaçla varıldığını sorabiliriz ve elbette şu soruyu da sorabiliriz: Fikir birliğini oluşturan şey nedir?

Öyleyse mevcut hazlarımız hakkında bizi şüpheci yapan nedir? Yeni, daha tatmin edici bir hazzı nasıl elde ederiz ya da daha gerçek, daha tatmin edici zevkleri tanımaya ve bunlardan bahsetmeye nasıl başlarız? Değerli, yeni hazlar nasıl keşfedilir ve eski zevklerin maskesi nasıl düşer ve ıskartaya çıkarılır (ya da psikanalizin önereceği gibi –tabiri caizse mantıksızca– yeni hazlar nasıl geri kazanılır ve yakın zamanda verdikleri tatminden nasıl keyif alınır)? Ve yeni bir haz keşfettiğimizde veya geri kazandığımızda tatmin edici olup olmadığına dair kriterlerimiz nelerdir? Onu tatmin edici yapan şey nedir? (Sanki asla tam anlamıyla emin olamıyormuşuz gibi; sanki paradoksal biçimde, şüpheciliğimizi kışkırtan kendi hazzımızmış gibi. Kısmen pragmatik bir soru gibi: İnsan hayatın gerçeklerini benimseseydi hayatı nasıl daha iyi olurdu?) Burada tatmin edici olmak, "gayet haz dolu" veya "doğru ya da uygun şekilde haz dolu" anlamına gelebilir. Kendi tatmin deneyimlerimizi değerlendirmemiz ve elbette tatmin kriterlerinin aklımızdaki son şey olduğu durumlarda dahi bir tatmin hiyerarşisi olduğunu kabul etmemiz isteniyor. O zaman, tatmin anlayışımızın, durumumuzun kültürel olarak inşa edildiği yolları ve bu yolu biçimlendiren haz ve acı anlayışımızın nasıl farklılaştırıldığını düşünmemiz isteniyor (Bu modern bir politik sorudur, örneğin: Devletler nasıl oluşur?) Ve bizden, içimizde neyin doğru ya da yanlış şekilde tatmin olduğunu merak etmemiz isteniyor.

Psikanaliz için bunlar esasen gelişimsel sorulardır, örneğin ayrılık kaygısı adıyla kuramsallaştırılır, ya da ergenlik dönemi veya Freud'un Oedipus karmaşası yani çocuğun, ebeveynlerinin tatmin edici tanrılar olmadığını ve yeni tanrılara olan ihtiyacını nasıl anladığını anlatma yolu; başka bir deyişle, çocuğun aile dışındaki hazları ve yalnızca aile dışında elde edilebilecek bazı hazlar olduğunu anlamasıdır. Ensest tabusu, tıpkı psikobiyolojik gelişimin kendisi gibi, ebeveyn-

lerin nihayetinde ne kadar tatmin etmediği konusunda bizi ikna etmek için vardır ve var olmak zorundadır. Yani, yanlış olduğu varsayılan hazlara yapılan saldırı –tatmin etmeyen adıyla yeniden tanımlanan yanlış hazlar– kişisel gelişim ve kültürel tarihin tutarlı bir temasıdır. Tatmin etmeyen hazlar ihtimali, hedonisti kendi eleştirenleri kadar, çocuğu da ebeveynleri kadar rahatsız edecektir. Sadece hazzın tatmin etmemesi fikri –hazzın basit, doğrudan ya da dolaysız olmaması; hazzın sorgulanması, hazzın işe yaramaması– dünyayı altüst eder. Değişiyoruz çünkü kendi hazzımız hakkında yanılmışız. Bazı insanlar için –ya da bazen hepimiz için– tüm değişimin yıkıcı bir değişim olması şaşırtıcı değildir. Putlarımıza gizlice tapmaya devam etmek istiyoruz, oysa bunu yapmamakta alenen bir haz vardır.

"Tatmin etmeyen hazlar" garip ve müstehcen bir ifadedir, çünkü bir yandan hazzın kendi başına değerine kefil olmadığını iddia eder; bir şeyin haz dolu veya zevkli olması, onun iyi, yeterince zevkli ya da gerçekten yeterli olduğu anlamına gelmez. Öte yandan ve bununla açıkça ilintili olarak, haz ve tatmin arasında ahlak ve teolojilerin temeli olan bir ayrım vardır; gelişmekte olan çocuk için de temel bir ayrım olduğundan bahsetmiyoruz bile (ebeveynlerin hoşlanmadığı durumlarda ikinci dondurma fikrinden hoşlanan çocuk: Çocuk –veya yetişkin– istediği şeyin tatmin edici bir haz olup olmadığını öğrenmesine izin verilmediğinde öfke nöbeti geçirebilir). Haz bizatihi tatmin edici değildir (gıdıklanmayı düşünün); ve tatmin her zaman haz dolu değildir (başarıdan korkmayı düşünün). Tatmin edilmemiş hazların aksine, tatmin etmeyen hazların geleceği olmadığı varsayılır; tatmin edilmemiş bir hazzın potansiyeli olabilirken, tatmin etmeyen hazlar bir son duygusuyla ilişiktir.

Öyleyse, kim olursak olalım, bizim için tatmin edici hazlar hangileri ve bunları nasıl bilebiliriz? (Bir haz ne kadar sürmeli?) Peki o zaman tatminin doğası nedir; ve bu temel şeylere, herhangi bir grup, kültür veya birey tarafından nasıl karar verilir? Bunların hepsi, elbette, Robert Frost'un daha

büyük ıstıraplar dediği şeyin çeşitleri, kaçınamayacağımız ve asla tatmin edici bir şekilde cevaplayamayacağımız sorulardır. Geleneksel ahlaki bir soru olan "İyi bir hayat nedir?" sorusu "Birlikte nasıl yaşamak istiyoruz?" sorusu şeklinde; ki bu soru da kendi içinde "Birlikte ne yapmak istiyoruz ve beraber neyden zevk alıyoruz?" biçiminde yeniden tanımlanabilir. İyi bir yaşam, başka ne olursa olsun, tanınabilir tatmin edici hazları içermelidir; ve aynı şekilde, tatmin edici olmayanları veya tatmin edici hazları sabote etme veya bozma olasılığı olan her şeyi düzeltebilmeli veya kökünü kazımalı. Bunlar politik meseleler oldukları için psikanalitik meselelerdir. Eğer tüm yaşam komünal bir hayatsa, psikanaliz başka yollarla siyasi olmalıdır. İdeallerimizin tümü –adalet, iyilik, kendini gerçekleştirme vb– hazla eşanlamlı olsa da olmasa da, haz her zaman tablonun bir yerindedir, bizi sersemletir ve düşünmemizi sağlar. Haz kapasitemiz çoğu zaman bizimle ilgili en bölücü şey gibi görünüyor. Ya da bize öğretilen hazzın bölücülüğüdür.

2

...Tüm kayıplar
Bir yerlere dönercesine kaybolur.
Tracy K. Smith, "The Universe:
Original Motion Picture Soundtrack"

İngiliz İç Savaşı'nın ardından –Parlamentonun aşırılıkları yargının aşırılıklarına benzediğinde; egemenliğin alabileceği ve geri dönebileceği çeşitli biçimler sürekli kültürel meşguliyet olduğunda– Algernon Sidney 1665'te *Discourses** kitabında şöyle yazdı:

> Gündelik hayat, açıkça insanların kalbini nasıl bir açgözlü öfkeyle doldurduğunu gösteriyor. Dünyada bundan türemeyen yıkıcı kö-

* *Discourses Concerning Government* Algernon Sidney'in eseridir. Aynı zamanda hayatının ölüm cezası ile sonuçlandırılma sebebi olmuş ve sonrasında "Amerikan devriminin ders kitabı" olarak anılmıştır. (y.h.n.)

> tülük neredeyse yok... Hazreti Süleyman, zengin olmak için acele edenlere karşı bizi uyarıyor ve onların masum olmayacaklarını söylüyor... Platon, Sokrates, Epiktetos ve diğerleri, beyhude onurlar, yararsız zenginlikler veya tatmin etmeyen hazlar arama budalalıklarını göstererek, insanların arzularını yatıştırmayı kendi işleri haline getirdiler; vè onlar gibi olanlar, eğer yüksek görevlere terfi ettirilselerdi, insanları zenginliklerin en çok elde edildiği suçları işlemekten alıkoymak için en ağır cezalarla uğraşırlardı.

Elizabeth ve erken Stuart döneminin Hıristiyan hümanizminde –Eski ve Yeni Ahit'i pagan Yunan ve Roma kaynaklarıyla birleştirerek– kralların ilahi hak ve egemenliğine, servet ve lükse, ulusun veya cumhuriyetin sabotajcıları olan bireysel para hırsı ve tamahkârlığa karşı fikir birliği inşa ediliyordu; güç, servet ve çıkar tekelleri etkili bir şekilde yeni siyasetin düşmanı haline geldi. Neyin doyurucu ahlaki ve politik hazlar olarak nitelendirileceği konusunda fikir birliğine teşebbüs ediliyordu. Servet, bireyin öncelikli arzu nesnesi olduğunda –ilk günahın bu evriminde bilgi arzusunun yerini alan servet ve üstünlük arzusu– Sidney'in bakışıyla, ortak ve adil bir siyasi amaç olamaz. Siyasi yaşamın yozlaştırıcısı olarak servet (açgözlülük) –servetin güvence altına alınıp korunmasının diğer bir adı olan siyasetin aksine– sadece Sidney ile kısıtlı olmayan bir grubun görüşüne göre, tatmin etmeyen bir hazdır. Vurgunculuk, ulusun veya cumhuriyetin siyasi amacını sabote eder. Tarihçi Jonathan Scott'ın *Commonwealth Principles* [İngiliz Milletler Topluluğu İlkeleri] adlı yapıtında anlattığı gibi, Sidney,

> iştahın kısıtlanması ve mantık eğitimi yoluyla insanlığı "kanun tanımayan hayvani doğasından" kurtarmak için devlet destekli eğitime ve kelimenin tam anlamıyla Spartalı disiplinine baktı. Sadece Platon yanlısı cumhuriyetçi eğitim anlayışına değil, bürokratik anlayışa da, "disiplinin sıkılığı veya gevşekliği" üzerinde büyük önem verdi. Milton'un *Hıristiyan Öğretilerinde** dediği gibi, "Bu hayatta, disiplinin üstünde olabilecek sivil veya kutsal

* John Milton, *De Doctrina Christiana*,1825, Milton'un ölümünden 150 yıl sonra yayımlanmıştır. (y.h.n.)

herhangi bir sosyal mükemmellik yoktur. Disiplin, erdemin biçimi ve imgesidir." Sidney için de "Hiçbir yasaya bağlı olmayan ve hiçbir disiplinle düzenlenmeyen kararsız kalabalığın tahripkar barbarlığı, [iyiye] tamamen aykırıdır."

İngiliz Milletler Topluluğu İlkeleri 1640'larda Sidney ve diğerleri için gerçekten tatmin edici olan tek hazdı. Scott açısından, kurtuluşun paganlık bağlamında sunulduğunu belirtmek gerekir (tam anlamıyla Spartalı disiplini insanlığı "kanun tanımayan hayvani doğasından" kurtarmak için). Milton'un çarpıcı "sosyal mükemmellik" ifadesini de aklımızda tutmalıyız, sanki mükemmellik her zaman antisosyal olma riskini taşıyor ve bu sosyal mükemmellik takip edilmeye değer tek mükemmellik (antisosyal mükemmelliğin mükemmelleştirilmesi, Şeytan'ın *Kayıp Cennet*'teki* amacıdır).

Geçmişte olduğu gibi şimdi de açgözlü, bencil ve tamahkâr olduğumuz –özgün ve ilk günahımız düşünülünce–; tek (daha ziyade terk edilmiş) umudumuzun ise cezalandırıcı disiplin ve eğitim olduğu hepimizin malumu. Ancak bunun merkezinde –belki de en azından Sidney'in mantığının merkez düğümü olarak– açgözlülüğün, yıkıcı kötü adamların, dinmek bilmeyen şehvetlerin, beyhude onurların ve işe yaramaz servetlerin "tatmin etmeyen hazlar" olarak adlandırdığı şeylerin bir parçası olduğu fikri vardır (Buradaki ilk günahın sonucu tatmin etmeyen hazlardır; Cennette tatmin edici olmayan haz yoktur). Sanki tatmin edici hazlar olsaydı, farklı bir şey tartışıyor olurduk (tıpkı işe yaramayanların aksine yararlı servetlerimiz olsaydı gerçekleşeceği gibi). 1640'lar ve sonrasındaki alevli ve verimli bu on yılda Milton ve diğerleri gibi Sidney de daha yeni ve daha doğru tatmin eden hazlar olarak gördükleri şeyi (egemenlik ve devletin yeterince tatmin edici bir tanımını içeren) öne çıkarmaya çalışıyordu. Ya da bu ifade etmenin basit bir yoludur. Sonuçta hiç kimse tatmin edici olmayan hazları, gerçekten haz vermeyen hazları savunmazdı. Ancak politik soru şu: Hangi hazlara kim erişe-

* John Milton, *Kayıp Cennet*, Çev. Enver Günsel, Pegasus Yayınları, 2007. (ç.n.)

bilmeli? Ve belki de garip bir şekilde, ya da değil, insanların kendilerine gerçekten haz verdiği iddia edilen veya haz vermesi gereken şeyi istemelerini ve zevk almalarını sağlamak için disiplin ve eğitim gereklidir. İnsanlar her şeyden önce tatmin etmeyen hazlara çekilirler –Genesis* ve ilk günah hikâyesi, diğerlerinin yanı sıra, fazlasıyla açıklığa kavuşur– ve kesin terimlerle, tatmin edici hazların ne olduğu öğretilmelidir (Tatmin etmeyen hazlar, ilk günahın açıklaması ve bunun bir sonucuysa diğerlerinin yanı sıra Freud'un merak edeceği gibi; seküler bir dünyada tatmin etmeyen hazları yaratan nedir? Tanrı'nın ölümü; teyit edilmiş, meşrulaştırılmış, onaylanmış, tanımlanmış hazların ve tatminlerin ölümüdür). Kişinin gerçek zevkinin ne olduğunu biliyormuş gibi, tatmin eden ve etmeyen hazlarımız arasındaki farkı nasıl söyleyeceğimizi bilmek temel karmaşadır; kim olduğumuz ve kim olmak istediğimiz ve bu kültürel idealleri güvence altına alan siyasi düzenlemeler için temeldir.

Psikanalizi, günümüze kadar devam eden bu özel ve kalıcı kültürel iletişimin birçok yolu arasında konumlandırmak garip olmaz (örneğin, en önemli psikanalitik sorulardan biri şudur: Benlik içinde ve insanlar arasında egemenliğin amacı ve işlevi nedir? Tiranlık ve sosyallik nasıl bir araya gelir?) Hazzı doyumdan veya zevki bedelden ayırmak, dikkate değer bir kültürel başarı (veya kültürel uyumun bir tanımı) gibi görünüyor. "Tatmin etmeyen hazlar" ifadesi dünyayı altüst edebilir. Nihayetinde, eğer bir haz tatmin edici değilse ona dair ne haz verici olabilirdi ki; ve amacı ne olurdu? Ya da ne tür bir doyum hazzı imkânsız kılar; amacından gayrı, hazzın alakasız olduğu bir doyum hayal edebilir miyiz?

Öyleyse, hazzın değişmek istememizle ne ilgisi var? Bir açıdan burada iki konu vardır: herhangi bir belirli grup arasında, herhangi bir tarihsel dönemde, tatmin edici olan ve olmayan hazlar arasındaki farkı –olması durumunda– nasıl söyleriz? Ek olarak haz ve tatminin birbiriyle ne ilgisi var? Ve

* Eski Ahit'in ilk kitabı. (ç.n.)

sonra, elbette, haz ve doyumun önemli olduğuna nasıl inandık? Antropolog Marshall Sahlins'in belirttiği gibi mutluluğa takıntılı bir toplum çok mutsuz olmalı. Tatmine saplantılı bir toplumun çok tatminsiz olabileceği, hatta tatminin ne olabileceği konusunda yanlış fikirlere sahip olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmalıyız.

3

> Her şeyin sızması ve hiçbir şeyin içeride kalamaması hayata içkindir.
>
> Tim Ingold, *Correspondences*

Başlangıcından beri cinsellik, Freud için tabiri caizse ebeveynlerle ilişkili şekilde çocukluk aşkı, yetişkinlik aşkı ve cinselliğinin bir tür numunesi veya şablonu olmuştur. Bu da onda, en azından cinsellikle ilgili biçimde, tatminin imkânsız olabileceği fikrini oluşturur; ve tatmin imkânsız olabileceği gibi alakasız da olabilir. Tatmin arzumuz cinselliğimizi baltalıyor bile olabilir. Freud, çocukluktaki aşkın doyumsuzluğundan dolayı özünde kusurlu olduğunu, yani tatmin edilmesi mümkün olmayan bir cinselliği hayal etmemiz gerekebileceğini işaret eder. Tabii, eğer öfke, hayal kırıklığı ve hüsrandan ölmek istemiyorsak. Ama eğer cinsellikten tat-

min istemeyi bırakırsak, başka ne isteyebiliriz ki? Freud, 1931 tarihli "Female Sexuality" [Kadın Cinselliği] adlı makalesinde, "Çocukluk sevgisi sınırsızdır" diye yazar, tek sahibi olmak ister, tamamından azına razı olmaz. Ama bunun ikinci bir koşulu daha vardır; gerçekte amaçsızdır ve tam doyum yetisine sahip değildir; ve temelde bu nedenle, hayal kırıklığı ile sonuçlanmaya ve düşmanca bir tutum yaratmaya mahkûmdur... mutlak bir tatmin eksikliği vardır. (...) Hayatta nihai doyum yokluğu vardır.*

Çocukluk aşkı, tıpkı kendi sonucu olan yetişkin cinselliği gibi, tatmin etmeyen bir hazdır. Tam tatmin olamamak, çocuk ve yetişkin için hiç tatmin olmamak ya da özünde tatmin edici olmayan bir tatmin ile eşdeğerdir. Freud burada sadece tatmin edilmemiş arzuya mahkûm olduğumuzu değil, arzunun kendisinin yalnızca özünde tatmin etmeyen bir hazza yol açabileceğini söylüyor. Tam veya mutlak doyumun ne olduğunu deneyimlemiyoruz ve asla deneyimlemeyeceğiz; sadece fantezilerimizde bileceğiz (çocuğun çılgınca gerçekdışı bir tatmin fantezisi vardır; öyle ki aynı fanteziden vazgeçmekten aciziz). Bu psikanalitik hikâyenin kaba bir versiyonunda, sadece (dilek dolu) fantezide tatmin eden hazlara sahibiz; mutlak veya tam tatmin, hayallerimizden varolan ve onların arasındaki bir şeydir (Freud ve Lacan'ın önerdiği gibi, arzuyu sürdüren şey tatminin eksik kalması olabilir). Freud bizi gerçekçi bir cinselliğin nasıl olabileceğini yani eksik tatmin peşinde koştuğumuzu düşünmeye davet ediyor. Yaklaşım ve kinaye üzerine gelişebilen bir cinsellik, sonuçta tatmin etmeyen hazları sorun olarak değil de esas mesele olarak ele alan bir cinsellik; veya hazlarımızı yeniden şekillendirmek için tatminin imkânsızlığına bile izin veren bir cinsellik. Yine de, tatmini onun katmerlisi olan tam anlamıyla doyum olmadan hayal edebilir miyiz? "Tam" ve "mutlak tatmin" ifadelerinin bir yüceliği, kafa karıştırıcı görünen ve bir şekilde açıklamadan taşan bir fazlalığı vardır; sanki aynı anda ger-

* Sigmund Freud, *Cinsellik Üzerine*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, s. 397. (ç.n.)

çekten istediğimiz ve sonsuza dek bizden kaçan tek tatmin onlarmış gibi. Öyle görünüyor ki Freud, tatmin etmeyen haz fikrinin, hem haz hem de tatmin hakkında düşünmenin en iyi yolu olabileceğini öne sürüyor. Ve elbette, bize tam veya mutlak tatmin vaat eden herhangi birine veya herhangi bir şeye karşı son derece dikkatli olmalıyız. Bu sadece öfke, şiddet veya hayal kırıklığı getirebilecek bir vaattir. Başka bir deyişle psikanaliz, yalnızca kurtuluş kültürlerini eleştirebilir ve onlara karşı bir panzehir olabilir. Tam tatmin sadece tanrılar, hükümdarlar veya tiranlar ya da daha yıkıcı hırslarımızı taşımak ve kapsamak için yarattığımız figürler içindir.

Peki tatmin olduğumuzu hissettiğimizde, neyizdir? Ve tatmin neye yol açar? Eğer yarı biyolojik, beden temelli bir resimde, iştahı ölçüt olarak kullanırsak –beslenme, cinsellik ve uykunun tatminleri– bunlar Winnicott'ın "fiziksel işlevin imgesel hazırlanışı" olarak adlandırdığı şeyi ne kadar iyi tercüme eder? Eğer mutlulukla tok, tatmin edici bir şekilde doruklarda veya uyku sersemi değilsem başka neyi ya da hangi deneyimi istiyor olabilirim? Bu fiziksel işlev tabloları ve mevcut tatminlerin deneyimleri ne kadar zalimce? Psikanalizin bazı versiyonlarının ısrar ettiği gibi, insanlar tatmin olmaktan kaçınmak için çabalıyorlarsa (haz isteyebilecekleri son şeydir) o halde haz ve tatminin ne olduğunu biliyor olmalılar ve böylece etraflarından dolaşabileceklerine inanıyorlardır. Ya da bunların korkulacak şeyler olduklarına ve tanınabileceklerine inanmalarını sağlayan fantezileri, açıklamaları, haz ve tatmin imgeleri olmalıdır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu tür tatmin fantezileri, bir bakıma, bedensel temellidir ve fazla bilmektir.

Haz ve tatminle ilgili varsayımlarımızda tümbilir olabiliriz; ve en çok da kendi merakımızdan korktuğumuzda tümbilir bir hal alırız. On yedinci yüzyıl siyasi spekülasyonu ile modern zaman spekülasyonu psikanaliz arasında kurduğum bağlantıda –her ikisi de egemenliğin doğasıyla ve bunun tatmin edici olan ve olmayan hazlarla ne ilgisi olabileceği ile meşgul; her ikisi de hapsetme ve çoğaltma şeklinde yorum

ile saplantılı– söz konusu olan şey, insan hırsı hakkında gerçekten söylenebilecek olan şeydir. Haz hakkında düşündüğümüzde, kendimiz için olan hırslarımızı düşünüyoruz; tatmin hakkında düşündüğümüzde amaçlar, hedefler ve idealler hakkında düşünüyoruz. Tatmin, hazzın başarı öyküsü olmalı.

4

Hedonizm bilinçdışında neyin gösterenidir?
Moustafa Safouan, *Pleasure and Being*
[Haz ve Olmak]

Lacan, *Encore* seminerinde* "Bedenin kendisinden zevk alan bir şey olması dışında canlı olmanın ne olduğunu bilmiyoruz" demiştir. Bu önermede, canlı olmanın ne olduğunu bilmek temel şeydir; ve biz sadece canlı olmanın ne olduğunu biliyoruz çünkü "beden kendisinden zevk alan bir şeydir". Canlı olmanın ne olduğunu –canlı olmanın ne olduğunu bilirsek hayatımızın nasıl daha iyi olduğunu– bilmek istesek de istemesek de Lacan'a göre bedensel zevk kapasitemiz anahtardır; ve elbette, zevki (ve bedeni) maddenin kalbi ve özcülük olarak gören ilk kişi değildir. Eğer zevkli değilse,

* J. Lacan, *Yine, Hâlâ*, Çev. Murat Erşen, Metis Yayınları, 2023, 4. Baskı. (y.h.n.)

neden canlı olmanın ne olduğunu –hazzı deneyimlemenin ne olduğunu– bilmek istiyoruz? Ayrıca Lacan, zevk almanın birçok biçim alabileceğinde ısrar eden ve Freud'un *Civilization and Its Discontents** kitabında belirttiği gibi, "mutluluğun tamamen öznel bir şey" olduğunu ve acı çekerken bile, elimizden geldiğince haz alan şaşırtıcı derecede usta hedonistler olduğumuzu söyleyen ilk kişi ya da psikanalist değildir. Başka bir deyişle, haz yer değiştirebilir, yukarı ve aşağı doğru hareketlidir. Hayatımızın sirkülasyonudur. Gerçekten de Freud'un çalışmalarında, "ruhsal aygıtın" haz ve haz olasılığı üzerinde çalıştığını görürüz: haz yerinden edilebilir, onu bir görüntüden veya nesneden diğerine geçirebiliriz; onu zıddına dönüştürebiliriz; onu inkâr edebilir veya yüceltebiliriz vb. Freud'un metinleri, hazzın eğer çok fazla emeğe gerek duyuyorsa tuhaf bir şekilde gizemli, talepkâr, rahatsız edici ve biçimlendirici bir deneyim olması gerektiğini çıkarsar. Haz ve tatmin beklentisi psikanalizin konusudur. Ve belirli bir tanım altında hayatımızın büyük bir kısmının konusudur. Hayatımız, gereksiz yere zarar vermeden kendimizden ve başkalarından zevk almakta daha iyi olmak ile ilgili olabilir.

Ancak Freud'un çalışmasının *Standard Edition* çevirisinde –Shakespeare'in çalışmasında olduğu gibi– "tatmin etmeyen haz" ifadesi oluşmaz (ilginç bir şekilde, "tatmin edici olmayan", "tatmin edilemez" veya "tatmin edilmemiş haz" ifadeleri de yoktur). Sanki bu, onsuz da yapabileceği bir tanım, bir formülasyondu; hatta belki de –ve daha da ilginç bir şekilde– psikanaliz dilinde "tatmin etmeyen haz" terimler açısından bir çelişkiydi; tatminin kendisi her zaman çok bol veya geçici veya belirsiz veya öngörülemez olacaktır. Dolayısıyla Freud'un haz hakkında dolaysızca yazdığı *Beyond the Pleasure Principle*** (1920) eserinin tek başına başlığı bile

* Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2011, 4. Baskı, s. 48. (ç.n.)

** Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis Yayınları, 2001. (ç.n.)

bize hazdan başka ne olabileceğini merak ettirir; eğer varsa hazzın ötesinde ne var, ya da hazzın kendisi neyi engelleyebilir ya da bizim onu elde etmemizi engelleyebilir? *Cinsellik Üzerine* (1905) yapıtında, cinsellik hakkında yüzü aşkın sayfadaki büyüleyici kavramsallaştırmadan sonra Freud'un şu sonuca vardığını hatırlamalıyız:

Ne var ki cinsel yaşamdaki rahatsızlığa ilişkin bu incelemelerden çıkan yetersiz sonuç, cinselliğin özünü oluşturan biyolojik süreçler konusundaki bilgimizin, bölük pörçük bilgilerimize dayanarak normal ve patolojik durumların aynı ölçüde anlaşılması için yeterli olacak bir teori oluşturmamıza yetmeyecek kadar az olduğudur.*

Yani hâlâ cinselliğin ne olduğunu gerçekten bilmiyor (Freud'un cinsellik hakkında tatmin edici olmayan bir sonuca vardığını söylemesinde tatmin edici bir şey var). Dolayısıyla heyecan, haz ve tatminin ne olduğunu, yani cinselliğin temellerini tam anlamıyla bilmiyor (başka bir deyişle, bu tür şeylerin ne olduğunu bilmemek mümkün). Ve pornografinin seksle ilgili olmayıp pornografi ile ilgili olması gibi psikanaliz de her zaman seksle değil; psikanalizle ilgili olabilir.

Haz İlkesinin Ötesinde metninde Freud temel psikanalitik fikre benzer bir ret ile haz hakkında yazdığında neden bahsettiğini gerçekten bilmediğini söyleyerek başlar. Elbette herkes ne zaman kendisinden hoşnut olduğunu ve olmadığını bilir; insanların hazza çekildikleri ve acıdan kaçtıkları açıktır. Bunlar en belirgin günlük izlenimlerimiz arasındadır. Freud'un makalesinin ilk sayfasında yazdığı gibi, "Haz ilkesinin ileri sürülmesine yol açmış olan izlenimler o denli göze batıcıdır ki görmezden gelinmeleri pek mümkün olamaz" aslında, bunu haz *ilkesi* olarak adlandırmak ilkeli bir karar olmalıydı (buna haz eğilimi, haz alışkanlığı, haz amacı da diyebilirdi). Ve hemen itiraf eder;

> Buna karşılık bize, bu kadar kaçınılmaz bulduğumuz bu haz ve hoşnutsuzluk duygularının anlamını söyleyecek, felsefi ya da psi-

* A.g.e., s. 175. (ç.n.)

kolojik herhangi bir kurama şükranlarımızı sunmaya da hazırız. Ne yazık ki bu konuda işe yarar bir şey sunulamıyor bize. Burası, ruhsal yaşamın en karanlık ve girilemez alanıdır ve bence bu alana dokunmaktan kaçınamıyorsak ona ilişkin en gevşek varsayım en iyisi olacaktır. Biz haz ve hoşnutsuzluğu, ruhsal yaşamda bulunan – ancak herhangi bir biçimde "bağlı" olmayan – uyarılmanın niceliğiyle ilintilendirmeye karar verdik; öyle ki, hoşnutsuzluk bu nicelikte bir artışa, haz ise bir azalışa denk düşer.*

Freud'da her zaman olduğu gibi, anlattığı hikâyenin üslubunu belirtmek önemlidir. Mevzu haz olduğunda, felsefe veya psikolojiden alınacak hiçbir yardım yoktur; uzun süredir devam eden felsefi bir geleneğin sadece haz (ister bilgi ister adalet, ister aşk ister iyi yaşam veya erdem diye adlandırılsın) üzerine olduğunu kabul eden olağandışı bir gözden çıkarma vardır. Görece yeni ama oturmuş bir psikoloji geleneği (haz söz konusu olduğunda) Freud'un neredeyse sıfırdan başlamak zorunda olduğunu (tüm Batı felsefe geleneğinin başarısızlığı göz önüne bulundurulduğunda) öne sürer. Kendisinin, mevcut haz yollarının yetersizliğini tespit edebilecek derecede olağanüstü muhakeme, zekâ, öğrenme ve bilgi derinliğine sahip olduğunu iddia eder (Şöyle denebilir ki bu etkisi olan herhangi birinin bariz yokluğuyla başa çıkan etkilenme endişesidir.)**

Freud'a göre hazzın ne olduğu hakkında gerçekten hiçbir fikrimiz yok ve hiç de olmadı (ki bu böylesine bariz, sıradan ve tanıdık bir şey için alışılmadık bir durum). Ancak bir diğer önemli ayrım da, Freud'a göre felsefe ile psikoloji bizi haz ve hoşnutsuzluk duygularının anlamı hakkında bilgilendirmede başarısız olmuştur; haz ve hoşnutsuzluk deneyimlerine değil, anlamlarına dair; acı ve haz deneyimlerimizden ne yaptığımız ve onlardan ne çıkardığımıza dair. Hepimiz haz duymuş olabiliriz, ancak bunun ne anlama geldiği ya da bun-

* Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde - Ben ve İd*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Metis Yayınları, 2001, s. 21. (ç.n.)

** Harold Bloom'a göre her şairin kendinden önce gelen şairlerden etkilenmesi durumu. (ç.n.)

dan zevk alabilmenin ne ifade ettiği hakkında hiçbir fikrimiz yoktur. Ve açıkçası, atlanan önemli bir şey: Arka planda gizlenen dinin, bize her zaman haz ve acının anlamı hakkında söyleyecek çok şeyi vardı (aslında, her şeyi bize söylemek için). Dolayısıyla Freud, burada seküler bir teoloji olarak psikanalize dolaylı şekilde başvuruyor ve eğer Tanrı, ilahi bir tasarım ve kutsal bir etik çerçeve yoksa, şimdi haz ve ıstıraba hangi anlamı verebileceğimizi soruyor. "Bu kadar kaçınılmaz bulduğumuz" haz ve hoşnutsuzluk duyguları –bunlar hayatımızdaki en baskın, en bilgilendirici (kaçınılmaz gibi) deneyimlerdir– ve biz bununla ne yapacağımızı bilmiyoruz; bunun ne anlama geldiğini bilmiyoruz (bize ne yapmamızın söylendiğini ve neden söylendiğini bilmiyoruz). Haz ve hoşnutsuzluğun şu anda bizim için anlamı "zihnin en belirsiz ve erişilemez bölgesi"dir; ve bu doğru olduğu için Freud, bununla ilgili "katı olmaktan en uzak hipotezin" en iyisi olacağını öne sürüyor. Hakkında bildiklerimizin en az olduğu konularda dogmatik olmayı ve emin olmayı göze alamayız (Tanrı'nın ölümü; tümbilirliğin, mutlak egemenliğin ölümüdür).

Ve sonra, ilk sonuç olarak –çözülemese bile tüm bunları açıklığa kavuşturmak için– Freud bilimin niceliklerine kaçar. Haz ve hoşnutsuzluk, zihindeki bağlı ya da bağlı olmayan "uyarılma miktarı" ile ilgilidir (bu hikâyede, bağlı uyarılım iyidir, bağlı olmayan uyarılım bizi çıldırtır). Ne kadar heyecan var ve ne içerebilir (bedensel işlevler, kültürel formlar, cinsellik hakkındaki teoriler, dil)? Haz, tamamen heyecan ve onun ne miktarda varolduğu, ne kadarının ifade edilebildiği, boşaltılabildiği veya bir form bulabildiği ile ilgilidir. Ama sonra, biz okurlar Freud'un şu soruyu sorduğunu anlıyoruz: Heyecanın anlamı nedir? Bu hikâyede heyecan haz için önkoşulsa, uyarılabilir yaratıklar olmamız hakikati ile ne yapmalıyız ve bu hakikatten ne çıkarırız? Aynı şekilde, Freud'un açıklamasının çok dikkat çeken ve oldukça garip bir meyli vardır: Eğer haz heyecanın azalması ve hoşnutsuzluk heyecanın artmasıysa, o zaman bu boşalma modelinde hazdan

duyulan haz heyecandan kurtulmaktır (bu da erken boşalmayı mevcut durumda en tatmin edici haz haline getirir). Haz, heyecanı hissetme ve ondan kurtulma deneyimi olarak tanımlanır (Winnicott'ın sağlıklı ifadesiyle söylemek gerekirse seksten kurtulmak için seksi kullanmak).

Freud'un belirttiği gibi haz hakkında hiçbir şey bilmiyoruz ve hiçbir zaman da bilmedik; ama şimdi, biçim bulmak amacıyla hazzın anlamının heyecan miktarının ve içeriğinin boşaltılması olduğunu bilimdeki aydınlanma yoluyla –ya da bilimin nicelleştirici dili aracılığıyla– biliyor olabiliriz. Bunun indirgeyici bir açıklama olduğu söylenebilir, bu da kendi başına onu daha az doğru yapmaz. Yaşamın içindeki haz heyecanı bağlar ve sonra bu heyecandan kurtulur (bu da zulüm olarak deneyimlenir; Darwin karşıtı bir hikâye yaşam gücünüzün, arzunuzun sizi korkutan ve geri çeken şeyin ta kendisi olduğunu ve içinizdeki yaşamın her zaman size karşı çıkma potansiyeline sahip olduğunu söyler). Eğer hayattaki haz heyecandan kurtulmaksa, sizi heyecanlandıran şey her ne ise, kim varsa kurtulmanız gerektiğine inanmak kısa bir adımdır. Başka bir deyişle hem haz hem de doyumun tatmin edici tanımlarını bulmak, tatmin edici haz arayışımızın bir parçası olabilir. Asla sahip olamayacakları bir egemenliği ve otoriteyi üstlenmeyen tanımlar. Bize, kesin terimlerle, hazzımızın ne anlama geldiğini, neyi amaçladığını, ne için olduğunu söyleyen insan konusunda yokluk çekmiyoruz –ve belki de hiç çekmedik–; ama hepsi yanlıştı, diyor Freud. Ve onların kesinliklerinın kendisi, ne kadar yanlış olduklarının bizatihi işaretidir. Yani Freud, sadece bilginin değil; haz ile tatminin hem vizyon ve revizyon kapasitemizin hem de şüpheciliğimizin hedefi olmasını istiyor. Hazzımızın veya tatminimizin ölçüsünü kabul etmemizi (asla böyle ifade etmeyecek olsa da) istiyor. Ve eğer yapsaydık –Freud bununla ilgilenmese de– hedonist bireycilik çağının kolektif politik eylemde nasıl ortaya çıkabileceğini hayal edebilirdik.

Hakikat

1

İmha edilecek şey, her şeyden önce sıkıca kavranmalıdır.

Franz Kafka, *The Blue Octavo Notebook**

Açıksözlülük, iyileşmek için değişimin önkoşulu mudur, yoksa değişmek için ihtiyacımız olan şey hakikat midir? Freud, 1915 tarihli "Observations on Transference-Love"** adlı makalesinde "Psikanalitik tedavi açıksözlülüğe dayanır" diye yazıyor, elbette bir yandan bu açıksözlülüğün ne hakkında olduğunu merak ettirirken öte yandan hem psikanalistin hem de hastanın mümkün mertebe açıksözlü olmaya

* Franz Kafka, *Mavi Oktav Defterleri*, Çev. Yeşim Ersoy Demir, Aylak Adam Yayınları, 2018. (ç.n.)

** Sigmund Freud, "Aktarım Aşkı Üzerine Gözlemler", Çev. Elif Okan, *Psike* İstanbul adayları için özel yaptırılmış ve yayımlanmamış çeviri. (ç.n.)

çalışacağını varsaymamızı istiyor. Freud'un meslektaşı James Strachey ise "Aktarım-Aşkı Üzerine Gözlemler" başlığına hak vererek, psikanaliz tarafından tanımlanan *aktarım-aşkı* diyebileceğimiz ve diğer aşk türünden ayırt edebileceğimiz bir aşk biçimi olduğunu öne sürüyor. Psikanalizin çalışma mantığı şudur: Analist hastaya geçmişinden ne aktardığını ve analiste ne yansıttığını gösterir. Bu, hastanın arzusunun hakikatini keşfetmesine yardımcı olmak için yapılır. Ancak Freud, makalenin başında bizi şöyle uyarıyor: "İyi eğitimli, sıradan vatandaş (muhatap olarak psikanalize göre ideal medeni kişi o olduğundan) için, aşkla ilgili şeyler başka hiçbir şeyle mukayese edilemez; onlar, sanki, başka hiçbir yazının hoş görülmediği özel bir sayfaya yazılmıştır." Burada aşkla ilgili şeyleri bir araya toplar; ve psikanalizin muhatabının neyden, kimden veya psikanalize ne yapabileceğinden korktuğunu merak ettirir. (Artık onun için iyi eğitimli olmayan ve medeniyetsiz ifadeleri ne anlama geliyorsa... Yine de yüzyılın başında Viyana'da kendi sınıfından ve kuşağından bir Yahudi için çok şey ifade ettiğine emin olabiliriz.) Eğer aşkla ilgili şeyler özel bir yazı türü gibiyse "özel bir sayfa" kutsal yazılara, özel türde hakikat iddialarında bulunan yazılara mı benzerler ve bu nedenle korunmaya ve saygıya ihtiyaç duyarlar mı? Aşkla ilgili şeyler, en azından Freud'un analojisinde, belirli bir tür yazı, dil ve bakış içerir. Aşk ve dil arasındaki ilişki bir şekilde konunun özü ilan edilir. Ve belki de aşk hakkındaki bu yazıya yaklaşırken bir tür hürmet ya da saygıyla karışık korku vardır. Freud, en azından, bize değişimin kışkırtıcısı olan aşkın gerçek öneminin uzun yolunu hatırlatıyor. Bu geleneğe katkıda bulunacağı şey, aşkın ve cinselliğin tamamen seküler olarak tanımlanmasıydı. Cinsellik kutsal olandan ayrıdır.

Ve yine de Freud'un bu makalede kafa yorduğu –ve önemli ölçüde çözemediği– sorun, aktarım-aşkının gerçek aşk olup olmadığı ya da psikanalitik tedavinin önce sebep olduğu sonraysa tedavi aracı olarak kullandığı yaşamın erken dönemlerinde ebeveynlere duyulan kısmen ensestvari sevginin reg-

resif bir şekilde tekrarlanıp tekrarlanmadığıdır. Psikanalitik tedavide ortaya çıkabilecek aktarım-aşkının farklı olduğuna (ve hastanın gerçek arzusunun hakikatini gizlediğine) inanmak güven verici olurdu, analist için güven verici olup bazen hasta için öyle olmayabilir. Ama Freud'un "esaslı ihtiras" olarak adlandırdığı ve buna inanmayı reddeden kadın hastalar var –Freud'un anlatımına göre asla erkek hastalar değil– ve bu hastalar bir bakıma makalenin başrolleri veya korosu olarak görülebilir. Freud analist arkadaşlarına "Bu tipte" diye yazıyor ve açıkça bunun tanınabilir bir "kadın tipi" olmasını istiyor, "yapmanız gereken bir seçim var: ya onun aşkına karşılık verin ya da aşkı karşılık bulamamış bir kadının düşmanlığına maruz kalın". Başka bir deyişle, riskli ve sonucu ağır olabilir. Ancak bu makalede Freud, kaçınılmaz bir müphemliğe izin veriyor. Yine analist arkadaşlarına hitap ederek "Özetlemek gerekirse" diye yazıyor,

> analitik tedavi sırasında ortaya çıkan kara sevda için "içten" aşk unvanını reddetme hakkınız yoktur. Normalden çok uzak görünüyorsa; bu, âşık olma haliyle kolayca açıklanabilir ki âşık olmak analitik terapinin dışında bile normal zihinsel fenomenlerden ziyade anormal fenomenleri hatırlatır. Yine de özel bir yer olmasını sağlayan birkaç göze çarpan özelliğe sahiptir. İlk olarak durumdan kaynaklıdır; ikincisi bu duruma hâkim olan dirençle oldukça güç kazanır; ve üçüncüsü, gerçeğe çok az önem vermeyi başarır. Daha az tetiktedir, sonuçları hakkında daha az endişe duyar, sevilen kişi hakkındaki tahmininde teslim olmaya istekli olduğumuz normal bir aşka kıyasla daha kördür. Ancak unutmamalıyız ki âşık olmanın özünü oluşturan şey normdan tam olarak bu sapmalardır.

Burada beyin fırtınası yaparken, Freud, bu makalede "toplumsal olarak yönetilemez ihtiraslar" şeklinde adlandırdığı durumdaki müphemliğinin cesaretine açıkça sahiptir –kara sevda biçiminde aşk– geçmişten psikanalitik tedavi ile çağrılır. Makalede açıkça belirtilmese de, müphemliğin (ve suçluluğun) bir başka unsuru, psikanalitik tedavide kadın düş-

manlığıyla ilişkili bir şey olabilir: Kadınları ve kadın arzusuna dair bir şeyi istismar edebilir (Freud bir erkek hastanın bir analiste olan tutkusunu asla betimlemez). Bu açıkça cinsiyetlendirilmiş durumda, kadınlar ne hakkında konuştuklarını bilmiyorlar; erkek ise hem kendilerinin hem de kadınların ne hakkında konuştuğunu biliyor. Ancak Freud, makalesinin bağlı olduğu ayrımı neredeyse ortadan kaldıracak şekilde, aktarım-aşkı olarak adlandırılan şeyin içten olduğunu vurgular; normalden uzaktır, ama âşık olmak eylemi zaten "anormal"dir. Aktarım-aşkının pervasızlığı ve körlüğü, tam da âşık olmanın özünü oluşturan normdan uzaklaşmaktır. Ve onun ihtiyatla aktarım-aşkı dediği şeyin göze çarpan birkaç özelliği –durum tarafından kışkırtılır, analitik düzendeki direnç tarafından yoğunlaştırılır ve gerçeğe çok az önem verir– tamamen bildiğimiz anlamdaki âşık olma eylemi için de geçerlidir. Freud'un iddiası, elbette, analistin karşılık vermediği gerçeğine dayanıyor; ama sonra karşılıksızlık –âşık olmayı betimleyen dirençler ve reddetmeler– asla kimseyi durdurmamıştır. Aşk karşılıklı olabilir, ancak hiçbir zaman aynı şekilde hissedilmez. Aktarım-aşkı, Freud'un psikanalitik anlamda tedavi için önkoşul olarak saydığı "özel bir sayfa"ya sahiptir; ancak Freud tüm aktarım fenomenlerinde yaptığı gibi, aktarım-aşkının bir engel mi yoksa araç mı olduğunu merak etmeye başlar. Engelleri araçlara dönüştürmenin yollarını bulmak da psikanalizin bir parçasıdır: dirençler, savunmalar, gerilemeler, aktarımlar, psikanaliz için basitçe veya yalnızca sorun değil, birer mesele haline gelir. Engel, ilerlemeyi sağlayan bir vasıtadır.

Özetlemek gerekirse: Freud, aktarım-aşkının farklı ("özel bir yere" sahip) olduğunu ancak aynı zamanda psikanalitik tedavinin dışındaki bilindik anlamıyla âşık olma eylemiyle de aynı olduğunu söylüyor. Ya da onun cinaslarını takip edersek, aktarım-aşkı farklı olabilir veya olması gerekir, ancak olmayabilir de. Ya da her ikisi de olabilir: hem aynı hem farklı. Ama her iki şekilde de –eğer mutlak bir ayrım yoksa– psikanalitik tedavi aniden çok farklı görünür. Daha riskli, daha

tehlikeli, psikanaliz teorilerinin veya analistin tümbilirliğinin ve tümgüçlülüğünün daha az kontrolü altında. Analist, hasta için neyin en iyi olduğunu bilmediğini –yani hakikati bilemeyebileceğini, hastanın arzusunun hakikatini keşfetmek için bir yola veya yönteme sahip olamayabileceğini– kabul ettiğinde o zaman psikanalitik tedavinin amacı daha pusludur (Psikanalizi, Deleuzecü anlamda "etkilenme kapasitesi"ni geliştiren bir şey olarak ele alırsak Lacan, iyi analiz edilmiş bir analistin hastaya âşık olma olasılığının daha yüksek olduğunu –daha az değil– söylediğinde bunu ima eder: etkilenme kapasitesi, herkesin bildiği gibi hakikat addettiğimiz şeyi anlatmayı tarumar eder, iyileşmekten bahsetmiyorum bile). Eğer analist, hasta ona âşık olduğunda hastanın açıksözlü olmadığını söyleyebilirse –gerçekten de hasta anneyle babasına olan en eski ve temel sevgisini analiste aktarıyordur– o zaman ne yaptığını biliyordur: hastaya hatasının anlamını, sınıflandırmadaki yanlışının önemini, geçmişe olan tercihini ve şimdiki zamanın geçmişe bilinçdışı çevirisini gösteriyordur. Hasta, arzusunun hakikatini bilmeme isteğini gizliyordur, bu da analistin sonradan ona hem bilmemenin yollarını hem de arzusunun doğasını açıklayabileceği anlamına gelmektedir. Ve analist güvendedir.

Fakat eğer hasta analiste âşık olduğunda açıksözlüyse, o halde analistin sorusu hakikat ve hastanın arzusunun hakikatini ne yapacağı; ve buna dair ne yapacağıdır. Sonuçta, kim herhangi birinin arzusunun hakikatini bilebilecek konumda? Eğer "psikanalitik tedavi açıksözlülük üzerine kuruluysa" (Strachey'nin çevirisinde), o zaman psikanalist –Freud'un bu olağanüstü makalede yaptığı gibi– hakikati nasıl tanıdığımızı ve hakikatin ne için olduğunu merak etmelidir. Ya da hakikat ne işe yarar? Hakikatin hizmetinde olan nedir? Hakikat, tanımı gereği, şifalı mıdır? Ve tabii ki, biri hakikati tespit ettiğinde ne yapmalı? Buradaki hakikat aşkla ilgili bir şeydir; Freud'a göre aşk, hakikat hakkında konuşma biçimimizdir ve hakikat, aşk hakkında konuşma biçimimizdir. En azından psikanalizin onu yönlendirdiği şey bu. Gerçekten de, esaslı

ihtirasa sahip diye adlandırdığı kadınların onu yönlendirdiği şey de bu. Freud, cinselliğin –başka ne olursa olsun– insanların birbirlerinden ne istedikleri hakkında konuşmalarının bir yolu olduğunu keşfeder. Freud, meslektaşı ve iş arkadaşı Sandor Ferenczi'ye şöyle yazmıştır: "Hakikat, bilimin tek mutlak amacıdır; ancak aşk, bilimden tamamen bağımsız olan yaşamın amacıdır."

Freud'un bildiği ve aslında üzerine de yazdığı gibi, Platon Şölen'de,* aşkın doğasına ilişkin psikanalitik soruşturmaya benzer bir şey yapıyordu; ancak aksine iddialara rağmen, psikanalitik tedavi Platoncu bir diyalogdan çok farklı bir iştir (tıpkı bir yazma biçimi olarak psikanaliz gibi). Gerçekten de Freud (her zaman uyguladığı bir şey olmasa da) psikanalizin, tedavi edilmesi gerekenin "ikna etme isteği" anlamına gelen bir sohbet olabileceğini hayal etmemizi mümkün kıldı (bu tablodaki hakikat iknayı gerektirmiyor). İnsanları âşık olmaya ikna edemeyiz. Öyle görünüyor ki insanları her zaman hakikat kabul ettiğimiz şeye ya da hakikatin değerine ikna edemeyiz. Esaslı ihtirasın kadınları, ikna edilemez olanı kararlı bir şekilde ikna edici olarak temsil eder. Ve bu yüzden Freud'u psikanalizi yalnızca başka bir ikna biçiminden farklı bir şey olarak yeniden tanımlamaya zorlarlar. Bu kadınları aktarım-aşklarının hakiki olmadığına ikna edemezseniz, eğer yapabileceğiniz bir şey varsa, ne yapabilirsiniz? İşte Freud, iknanın alternatifi olarak psikanalitik tedaviyi burada ele alıyor. Dolayısıyla, makalenin soruyu üçgenleştirdiğini söyleyebiliriz; Freud aktarım-aşkı hakkında yazarken aşk, hakikat ve ikna (ikna etmenin sınırları) hakkında yazıyor.

Elbette bu yeni veya önemsiz bir soru değildir: Gerçek aşkı nasıl tanırız? Ancak Freud, aşka ilişkin soruyu örtük olarak hakikat ve hakikatin faydasına dair bir soru olarak yeniden tanımlar. Çünkü analistlerine âşık olan esaslı ihtirasın kadınları, bunun sadece aktarım-aşkı olduğuna ikna edilemezler; kanıtların karşısında bağışıklığa sahip görünüyorlar;

* Platon, *Şölen*, Çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Yayınları, 2022. (ç.n.)

ve Freud bizi ya da kendisini gerçek aşk ile aktarım-aşkı arasında bir fark olduğuna kolayca ikna edemez. Freud ve biz okurları –ve ihtiraslı hastaları tarafından övgülere boğulan ve dehşete düşürülen analistler– arzularının hakikatine inanan ve müzakere edilemeyen bu esaslı ihtiraslı kadınlarla az ya da çok gizlice özdeşleşiyoruz. Onlar haklı olduklarını bilen insanlardır; ve hepimiz bu durumu yaşamışızdır. Tamamen haklı olma hali. Gerçeği söyleme deneyimi. Başka bir deyişle, psikanalizin ikna ile kesinlik durumları ve hakikati söylediğine inananlar üzerine söyleyecekleri vardır, söyleyecek çok şeyi vardır; son tahlildeyse, psikanalist Christopher Bollas'ın "faşist ruh hali" dediği şey hakkında, kesinlik ve şiddet arasındaki bağlantı hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. Faşist ruh halinde, kendinden şüphe bütünüyle ortadan kalkar ve tümbilirlik devreye girer (faşistler fobiktir ve bunun tersi de geçerlidir). Winnicott'ın bir zamanlar söylediği gibi delilik, inanılma ihtiyacıdır. Sadece gerçeği söylediğimize inandığımızda veya aldatmaya kararlı olduğumuzda inanılmaya ihtiyaç duyarız. Madem gerçeği söylüyorsun, neden inanılmaya ihtiyaç duymuyorsun? Eğer varsa ne tür bir hakikat; rızayı zorlama dürtüsünden, anlaşma veya fikir birliği talep etme iradesinden muaftır?

Freud bu provokatif makalesinde "Hastalarımızdan katı bir açıksözlülük talep ediyoruz" diye yazıyor; ve elbette, bildiği gibi, hastalar aktarımlarının esnekliğine izin verirken en açıksözlü şekilde davranırlar. Aktarım-aşkı, hastanın hakikati söylemek için ne gerekiyorsa yapmasını içerir. Burada bahsedilen ve analist tarafından talep edilen katı açıksözlülükten, hastanın aklına gelen her şeyi söylemesinin kastedildiğini hatırlamamız gerekir. Yani, hakikat –Strachey'nin *Standard Edition* Freud'un bütün çalışmalarında 365 kez kullanılan kelime– ve açıksözlülük, gerçeği söyleme fikrinin tamamı, psikanalizde radikal bir şekilde yeniden tanımlanmaktadır. Psikanalizden sonra dürüstlük bambaşka bir anlamda en iyi prensiptir. Ve hakikati söylemek zorunlulukla bağlantılıdır, hem analistin hem de hastanın zorunluluğu.

Açıksözlülük talebinde, hastanın aklına gelen her şeyi söylemesi ve analistin söylenen hakikati ayırt etmesi isteği had safhadadır.

Strachey, "psikanalitik tedavinin açıksözlülük üzerine kurulduğunu" yazar ve daha sonra, sanki makale aktarım-aşkı denilen bir şeyle ilgiliymiş gibi, başlığı "Aktarım-Aşkı Üzerine Gözlemler" olarak çevirerek hile yapar. Alan Bance, New Penguin Freud çevirisine tartışılan şeyin aşk olduğunu ve aşkın her zaman ayırt edilemeyen birçok biçimde geldiğini öne süren *Observation on Love in Transference* [Aktarım Aşkı Üzerine Gözlemler] başlığını atar (ve aşk bu konuda hakikat gibi olabilir ve aşk birçok biçimi alabilir: "hakikat", apayrı fenomenlere atıfta bulunan bir kelime olabilir). Bance, Strachey'den aktardığım pasajı çevirir: "... psikanalitik tedavi açıksözlülük üzerine kuruludur. Bu, eğitici etkisinin ve etik değerinin adil bir miktarının temelidir. Bu temelleri terk etmek tehlikelidir". Freud hiçbir zaman psikanalizden eğitici ve etik bir uygulama olarak kaçınmadı. Ve burada, açıkça, psikanalize kültürünün nihai ve görünüşe göre en tartışılmaz, geleneksel değeri olan hakikatler katılıyor. Psikanalizi geleneksel, tanınabilir bir arayış haline getiriyor. Kültür için bir tehdit değil, değerlerini pekiştirmenin başka bir yolu. Eğer psikanalizin yalan üzerine kurulduğunu söyleseydi, onunla hiçbir şey yapamazdı.

Ve kesinlikle, Nietzsche tarafından en belirgin şekilde temsil edilen, gerçeğin daha şüpheci, hicivli çağdaş bir görüşünü bilirdi: "Hakikatler, unuttuğumuz yanılsamalardır; alışkanlık haline gelmiş ve duyusal gücü tükenmiş metaforlardır." Burada hakikat, vahiyden ziyade bir anlaşma, bilgi olarak maskelenen bir anlaşmadır. Bu daha farklı, modern, ironik ya da daha pratik olan hakikat görüşü daha sonra, (örneğin filozof Richard Rorty'nin Amerikan pragmatizmi versiyonunda) Rorty içimizde kendimizin koymadığı hiçbir şey olmadığını ve doğruluğa uygunluk kuramının kendisinin bir metafor olduğunu söylediğinde ortaya çıkacaktır. Bu nedenle, psikanalizi açıksözlülük ve hakikatin peşinde koşmaya

dayandırarak Freud, kendisini ve psikanalizi o zamanın meşru ve saygın biliminin alanında tutarken, aynı zamanda burjuva dürüstlükten ödün vermemek için bir bağlılığı da koruyor. Bununla beraber hakikatin her zaman tartışmalı bir terim olduğu bilinir.

Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde "bilimsel düşünmenin" amacı "gerçeklikle uyumluluğa varmaktır yani dışımızda ve bizden bağımsız olarak var olanla ve deneyimin bize öğrettiği gibi, dileklerimizin yerine getirilmesi veya hayal kırıklığına uğraması için belirleyicidir. Bu, 'hakikat' dediğimiz gerçek dış dünyayla olan uyumluluktur". İstekliliğimiz –doğruluğa uygunluk kuramında– ve dileğimizi yenen şeyin bir açıklaması var. Bu hikâyedeki hakikat, dilenen her şeyin değişemeyeceğidir. Yine de *Observation on Love in Transference*'da Freud, iki tür hakikat olabileceğini söylemeye yakındır, arzunun hakikati ve arzunun ötesindeki bir gerçekliğin hakikati. Psikanalizi her zaman potansiyel olarak muhafazakâr ve gerici bir proje haline getiren ve kendisinin kurgu kadar hakiki olamayacak bir gerçeklik ilkesini, tutkuyla tutulan bir kurguyu (Freud'un "duygulanımla donatılmış" şeklinde tanımladığı bir kurgu) savunmasını isteyen, kişinin korkulu –ve aslında büyülenmiş– olmasını dileme hakikatidir. Ne de olsa Freud, doğruluğa uygunluk kuramının –ya da gerçeklik ilkesinin kendisinin– hastalarının yaşamlarında her yerde bulduğu arzudan muaf olduğundan nasıl bu kadar emin olabilir? Bugünü değiştirmeye yönelik her niyet, geleceğe yönelik her amaç geçmişten gelen bir arzu olarak başlar. Ve geçmiş her zaman, bir anlamda, zaten orada olduğu için, kendisini potansiyel bilginin bir nesnesi biçiminde sunar; psikanaliz için, nedensellik bilgisi; geçmiş, psikanalitik hikâyede, her zaman şu ya da bu şekilde bugünü ve geleceği belirler (nedenlere olan ilginin, sonuçlara olan ilginin asla yapamayacağı gibi tümbilirliğe sebep olabileceği belirtilmelidir). Bizi geçmişten alıp muhtemel geleceklere götüren arzudur. Arzu olmadan akla gelebilecek hiçbir politika, erotik yaşam ya da gelişme yoktur.

Yani aşk hakkında yazarken tıpkı dediğim gibi açıksözlülük ve aşkın iki iyi dost olmadığını (bazen birbirlerini sabote ettiklerini) keşfeder Freud ve elbette, bunu keşfeden ilk kişi değildir. Aktarım-aşkı veya açıksözlülük üzerine yazdığında, geleneksel özcülükler tarafından sürdürülür; yalan değil gerçeği istediğimizi söylemeye gerek yok; görür görmez gerçek aşkı tanıdığımızı söylemeye gerek yok; arzu ile gerçeklik arasındaki farkı bildiğimizi söylemeye gerek yok; bir hastanın doktoruna gerçek anlamda âşık olamayacağını, psikanalitik hastanın analistine gerçekten âşık olamayacağını söylemeye gerek yok (ve elbette doktor hastasına âşık olmamalı). Aşkın, hakikatin ve aslında mesleki uygulamanın ne olduğunu bildiğimiz sürece ne yaptığımızı da biliriz. Psikanalizde Freud bizim ve kendisinin şuna inanmamızı ister; aşkı hakikate ulaşmanın bir yolu olarak kullanırız; ve aslında istediğimiz hakikattir çünkü bizi iyileştirir. Analist güçlü kalmak zorundadır; hastasıyla birlikte aşk arzusuna teslim olmamalı ya da arzunun veya aşk arzusunun hakikat arzusunu gölgede bırakmasına izin vermemelidir. Bilim, histerinin kendi kendine tedavisidir. Deneycilik, tutkunun kendi kendine tedavisidir. Gerçeklik, arzunun ilacıdır. Hakikat, aşkın ilacıdır.

Ve yine de psikanalizin Freud'a ifşa etmeye devam ettiği şey, bu ayrımların, varsayımların ve olasılıkların ne kadar kırılgan olduğuydu. Psikanalitik tedavi açıksözlülük üzerine inşa edilebilir veya kurulabilir, ancak psikanaliz belirtilen amaçlarına rağmen açıksözlülüğün müphem karmaşıklıklarını ortaya çıkarmaya devam ederse, temelleri ne olacaktır? Eğer açıksözlülük (geleneksel manada veya o günün bilimsel kriterlerine göre açıksözlülük) psikanalitik tedavinin ne önşartı ne de amacıysa, o halde analist ne yapar? Ve hasta neden psikanalize gider? Temelleri olmayan –ya da sadece hakikatin peşinde olmayan– bir psikanaliz nasıl olur? Arzu, psikanalizin temeli olabilir.

Freud, bir yandan hakikatin hastanın arzu nesnesi olduğunu varsayıyor; diğer yandan ise bazı psikanalitik hastaların –esaslı ihtirasın kadınlarının– analistlerini sevmek ve onlar

tarafından sevilmek istediklerini fark etmeden edemiyor (söylemeye gerek dahi yok, analistlerin gerçekten hakikati arzuladıklarını varsayar: Umudu, psikanaliz ışığında bu tamamen mantıksız varsayıma yatırılır). Yine de burada psikanalizin hakikat arayışı olduğunu söylemiyor; sanki açıksözlülük psikanalizin temeli, önkoşuluymuş gibi, "açıksözlülük üzerine kurulu" olduğunu, "açıksözlülük üzerine inşa edildiğini" söylüyor. Hasta, kendisine karşı ve kendisi hakkında dürüst olmak, kendini kandırmalarının analist tarafından kendisine açıklanması için psikanalize gider ("hastalarımızdan katı açıksözlülük talep ediyoruz"). Ancak daha sonraki takipçilerinin ve eleştirmenlerinin çoğunda olduğu gibi bunun analisti sanki hakikatin hakemiymiş gibi konumlandırdığı Freud tarafından da anlaşıldı. Sanki bildiği varsayılıyormuş gibi. Eğer bilmesi gerekmiyorsa, o zaman ne yapması gerekiyor? Sadece biri hakikati duyduğunda hakikat olduğunu biliyorsa açıksözlülükten bahsedebiliriz. Sadece biri onun ne olduğunu bize anlatır veya gösterirse gerçek aşk olabilir. Her zaman olduğu gibi, kültürdeki mevcut ve en ikna edici tanımlamalara; ne bildiğimizi bilmek, ne bildiğimizi öğrenmek için başvururuz. Zaten biliniyor gibi görünen şeylere güveniyoruz.

Viyana'da bir zamanlar Freud'un çağdaşı olan Wittgenstein, *Philosoghical Investigations** adlı eserinde şunu sorar: Birisi bir şeyi işaret ettiğinde, neden kollarına bakmak yerine neye işaret ettiklerine bakıyoruz? Neye işaret ettiklerine bakıyoruz çünkü kuralı, geleneği öğrendik. Yaptığımız şeyin bu olduğu bir yaşam biçimi sürüyoruz. Ama hakikat ya da aşk için geleneğin ne olduğunu nasıl bilebiliriz? Birisi açıksözlülük veya aşk hakkında konuştuğunda, ne hakkında konuştuğunu nasıl bilebiliriz? Kuralı, geleneği öğrendik (bunlar bizim dil oyunlarımız). Freud'dan sonra birçok yorumcu –hem takipçileri hem de aleyhtarları– onun açıksözlülüğünü sorgulamadıklarında, ona hakikatle ilgili probleminde yardımcı olmak istediler.

* Ludwig Wittengstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, 2007. (ç.n.)

John Forrester uygun bir şekilde adlandırdığı *Truth Games** kitabında, Freud'un meslektaşı Wilhelm Fliess'e yazdığı Eylül 1897 tarihli mektubundaki alıntıyı – "Bilinçdışında gerçekliğin hiçbir belirtisi yoktur, bu yüzden duygulanımla donatılan hakikat ve kurgu arasında ayrım yapmak imkânsızdı" – yorumluyor:

> "hakikat ve kurgu arasında ayrım yapmak imkânsızdır" çünkü psikanaliz, insanlar hakkındaki bu "olgunun" tanınması üzerine inşa edilmiştir. Freud'un amacını o zaman ayıran şey, bu gerçeği fark etmesi ve çaresizlik içinde ellerini kaldırmamasıdır (sanki cezp edilmiş gibi ama o kadar da cezp edilmiş değil). Freud, kişinin yalnızca hastanın ifadeleriyle ilgilendiği sürece, kelimeleri hakikat veya kurgu olarak ayırt edebileceği bir ölçüt olduğu fikrini reddetti.

Bir kez daha, bu, psikanalizin neyin üzerine inşa edildiği sorusudur. İkna edici şekilde Forrester açısından psikanalizin temeli, "hastanın sözlerini hakikat veya kurgu olarak ayırt edebilecek bir ölçüt vardır" fikrini gözden çıkarmaktadır; ancak şu noktaları ekler; umutsuzluğa kapılmadan (umut burada temelden kopuk olmak anlamında), gerekli gibi görünen ayrımları yapmak için mevcut ölçütler olmadan (Freud'un esaslı ihtiras kadınları; en azından psikanalistin bakış açısından arzu ve gerçeklik arasındaki veya duygulanımla donatılan hakikat ve kurgu arasındaki farkı söyleyememek şeklinde tanımlanabilir). Temel, yani –psikanalizin üzerine inşa edildiği şey– bir yokluktur, hakikat ile kurgu arasında ayrım yapma kapasitesinin askıya alınmasıdır (Freud'un hakikat ile kurgu arasındaki hayati farkı söylemek için hiçbir kriteri yoktur; belki de duygulanımla donatılan kurgu, psikanalizin ciddiye aldığı bir hakikat veya hakikatin bir versiyonudur). Ve bir kez daha, iki ayrı fenomeni, hakikati ve kurguyu bildiğimizi veya tanıyabileceğimizi sandığımıza ve ikisi arasındaki farkı söyleyebileceğimizin varsayıl-

* John Forrester, *Hakikat Oyunları*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1999. (ç.n.)

dığına dikkat etmeliyiz, ama en azından psikanalizde buna ihtiyaç duymayabiliriz veya yapamayabiliriz. Ya da onları birbirinden ayırma kriterlerimiz bizi yanlış yöne götürebilir. Forrester, burada Freud'un hakikat fikrini (veya temel kriterleri) ıskartaya çıkarmasına yardım ediyor gibi görülebilir. Sanki hakikat, hakikat kavramı ya da hakikati kurgudan ayıran bir ölçüt, psikanaliz hakkında temel bir şeyi çarpıtır, bozar ya da ona müdahale eder. Psikanaliz, gerçeği kurgudan ayırt edemeden yapmamız gereken uygulamadır. Mesela bir defa bile fantezilerin, arzuların veya duyguların doğru olup olmadığını anlamaya çalışmaya başladığınızda, çok fazla şey kaybedersiniz (kanıt arayışı, tüm belirsizliklerinde, ifadesizliklerinde veya istekliliklerinde hissedilen duyguları değiştirir); hakikatin peşinde koşmak için sözde yöntemler garip bir şekilde yoksullaştırıcı olabilir, sanki hakikat arayışı –dinde, felsefede veya bilimde hakikat olarak adlandırılan şey– sadece aşırı bir basitleştirme biçimi olabilir: Sanki bir arzu nesnesi anlamında hakikat, psikanalizin zihni daraltmak ve duyguyu zorlamak için yorumladığı cinsel sapkınlık veya fetiş olarak tanımladığı şeye benziyormuş gibi. Freud'un "Bilinçdışında gerçekliğin hiçbir belirtisi yoktur, bu nedenle duygulanımla donatılmış hakikat ve kurgu arasında ayrım yapmak imkânsızdır" önermesinde, bilinçdışında hakikatin olduğu fikrini canlı tutarken, bize onu tanımanın imkânsız olduğunu söyler. Bilinçdışında hakikat var, ama bizim için değil.

Freud bir pragmatist olsaydı, ki değildi, burada şöyle söylediğini hayal edebilirdik: Eğer fantezi ile gerçeklik veya kurgu ile hakikat arasındaki ayrımdan vazgeçerseniz, bu sizi nereye götürür? Onlarla yapamayacağınız bu ayrımlar olmadan ne yapabilirsiniz? Ya da daha ılımlı ve geleneksel kelime dağarcığına bağlı kalarak, eğer dileklerimize gerçeklik diye adlandırılan şeye değer verdiğimiz kadar değer verseydik hayatımız nasıl olurdu? Bunlar sizin "id'in olduğu yerde ego olacaktır" demenize yol açabilecek türden rahatsız edici düşüncelerdir; veya bu, güçlü bir egonun problemden ziyade

çözüm olduğunu düşünmenize neden olabilir. Ya da bu, Freud'un Schreber vakasının sonunda yaptığı gibi, paranoyak sanrıları olan bir adam vakası, daha açıksözlü bir şekilde sormanıza neden olabilir, "Teorimde itiraf etmek istediğimden daha fazla sanrı olup olmadığına veya Schreber'in sanrısında diğer insanların henüz inanabileceğinden daha fazla hakikat olup olmadığına karar vermek geleceğe kalmıştır". Freud burada hakikat ve sanrı arasındaki farkı bilen kişi olma konumundan çekilir; ve aynı şekilde, hakikat hakkındaki fikirlerimizin sanrılara benzer şekilde –aynı işleve– hizmet edebileceğini ima eder. Kendimiz olarak düşündüğümüz şeyi bir arada tutabilirler.

Freud sonrası psikanaliz, ayrımların ortadan kalkmasından korktu; ve bu, diyebiliriz ki, dil lehine bahse girmesinin nedenidir, çünkü ayrımlar ve aslında tarihler (ve hakikatler) sadece dilde yapılabilir. Filozof Michel Henry, "Tarihin hakikati, dilin hakikatidir" diyor, sanki sahip olduğumuz tek hakikat dildedir ve bunun imkânsız kıldığı her şeyi kabul etmemiz gerekir dercesine (özellikle psikanalize dair konuştuğumuzda). Hakikat dilde varolur (ya da en azından ona dair formülasyonlarımız ve ifadelerimiz); ve bu nedenle hakikat her zaman en çok istediğimiz ve ihtiyaç duyduğumuz şey olmayabilir (kişisel tarihimizde dilsel bakıştan daha fazlası vardır). Hakikat –hakikat olarak kabul ettiğimiz şeyin bize göre dildeki karşılıkları– bize ilham veya bilgi veren tek şey olmayabilir. Henry, zar zor gizlenmiş bir Lacan incelemesinde, "duygulanım yani varlığın kendi içinde açığa çıkması" şeklinde adlandırdığı şey pahasına psikanalizin dili fetişleştirerek bizi kandırdığına inanıyor. Freud'a yönelik hararetli eleştirisinde "Hayat, adlandırıldığı anda kaybolur" diye yazıyor ve bu adlandırma ihtiyacının adı da psikanalizdir. Sanki dilin hakikatini –sadece dilde bulunan hakikati– aynı zamanda bir sanrı olarak görmeliyiz.

Henry, dilin duygu üzerindeki imtiyazı, temsilin duygulanım üzerindeki imtiyazı için, Freudyen, dil odaklı hakikat amacına karşı dikkatli olmamızı istiyor. *The Genealogy of*

Psychoanalysis [Psikanalizin Soykütüğü] adlı eserinde (başlık Nietzsche'nin *Genealogy of Morals** adlı kitabını hatırlatıyor, Nietzsche'nin ahlaka yaptığı şeyi Henry bu kitapta psikanalize yapmak istiyor) "dürtü temsili" diye yazıyor, "sadece temsil değildir, aynı zamanda bir duygulanımdır... duygulanım sadece bir dürtü temsilcisi değildir. Bu aslında temsilin temelidir". Lacan'ın bizi dil tarafından yakalanmış ve işkence görmüş hayvanlar olarak tanımladığı yerde, Henry, daha az histriyonik olarak, "temsilin aslında onun ötesinde duranı geri aldığını" yazıyor; Henry için temsil yani dil, söz öncesi, yaşamsal somatik çekirdeği sömürgeleştirir, kendi kaynağına el koyar, iadesini talep eder, yabancı ve yabancılaştıran aracı çerçeveye yani dilin kendisine bir şeyi geri çağırır. Bedensel benlik, tüm hayati ve kaçınılmaz aciliyetiyle dilde yabancılaşmıştır; ya da Henry öyle iddia ediyor. Dil ve bizi ikna ettiği varsayılan hakikatler, bu hesapta derhal gerekli bir araçtır, ancak radikal bir dikkat dağıtıcıdır. Bu elbette paradoksal bir resimdir. Dolayısıyla, hakikat kavramı olmayan bir psikanalizin başka bir versiyonu, dil tarafından büyülenmemiş bir psikanaliz olacaktır (ve burada Rochefoucauld'un aforizmasını hatırlamalıyız, "Aşktan bahsedildiğini daha önce duymasaydık asla âşık olmazdık"). Eğer hakikat kavramının önkoşulu dilin kullanımı ise o zaman dil bizi kendi hakikatiyle yanıltabilir.

Freud bilinçdışı dediği şeyi tanımlamaya başladığında – korku sebebiyle kendini aldatmak ihtiyacı; modern bireydeki kabul edilemez arzunun dille karmaşası– hakikat ve açıksözlülük psikanalizin temel karışıklıkları haline geldi (ve en önemlisi Lacan ve Bion, hakikat ve psikanaliz arasındaki bağlantıya kafa yordular). Hakikat kavramı olmadan, ne kadar örtük, bilinçdışı, cepte görülür olursa olsun –arzu ve gerçeklik arasında bir ayrım olmadan– başlangıç dönemindeki psikanalizin kendi varlığıyla ne yapacağını veya yaptığını bilmesi mümkün olmazdı. Daimi ve neredeyse kutsal olan

* Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2010. (ç.n.)

hakikati söyleme geleneğinden güçlü bir şekilde kopuk hisseden Aydınlanma Çağı'nın insanı Freud, hakikat ve açıksözlülük psikanaliz için en temel meseleymişçesine yaşayıp çalışmak için psikanaliz aracılığıyla mücadele etmiştir; hakikat bizi tamamen özgür kılamasa dahi bir noktaya dek özgürleştirebilir (dikkatimizi dağıtan ve bize zulmeden arzularımızdan özgürleştirebilir). Ancak Freud'un hakikat ve açıksözlülük hakkındaki şüpheleri –duygu, duygulanımla donatılmış hakikat ve kurgu arasında ayrım yapma ölçütünden kurtulma özgürlüğü– bizi artık hakikat hakkında konuşmaya ihtiyaç duymayacak bir psikanalizi düşlemeye davet ediyor. Psikanalitik amaca ihanet eden, onu sabote eden şeyin hakikat mefhumunun ta kendisi olacağı bir psikanaliz. Daha sonra Freud'u, hakikatin psikanalizle ne ilgisi olduğunu (eğer varsa) merak eder halde tanımlayabiliriz; ya da açıksözlülük üzerine kurulmamışsa psikanalitik tedavinin başka ne üzerine kurulabileceğini betimleyebiliriz.

William James, *Pragmatism*'de* "hakikat bir fikrin başına gelendir" diye yazdığında, hakikate artçı şeklinde atıfta bulunuyordu; olumlama retoriğinin bir parçası olarak, olaydan sonra bir şeyin değerini olumlamak için göz önünde bulunduruyoruz ("bu doğru", demek "aferin" veya "mükemmel" veya "katılıyorum" demek gibi olurdu). Sanki bir şeyin doğru olduğunu söylemek, bir şeye değer verdiğimizi, onun iyi olduğunu düşündüğümüzü söylemenin başka bir yolu (sanki "hakikat" sadece retorikte ve değer sözlüğünde anahtar bir kelime). Yani Freud'un, "psikanalitik tedavinin açıksözlülük üzerine kurulduğunu" yazmasından, pragmatik bir bakış açısıyla, psikanalitik tedavinin biz psikanalistlerin faydalı, ilginç ve keyifli bulduğu belirli bir konuşma tarzı üzerine kurulduğunu çıkarabiliriz. Ve bu konuşma şeklinin –psikanaliz adı verilen yeni bir tıbbi tedavi türü olarak kabul edilen bu yeni tür konuşmanın– bizi nereye götürebileceğini bulmak isti-

* William James, *Pragmatizm*, Çev. Tahir Karakaş, İletişim Yayınları, 2015. (ç.n.)

yoruz. Kültür bize, tüm tıbbi tedaviler gibi, tedaviye götüreceğini söyleyecek; sonra da pragmatik psikanalist –bilinen amaç ve hedeflerden ziyade yaşama deneyleriyle daha fazla ilgilenen– soracaktır: Ama tedavi nereye götürür? Ya da: Tedavi edilenler nasıl bir hayat yaşar?

Bu bağlamda hakikat (ya da daha az makul olan "Hakikat"), önleyici niteliktedir. Bize arzu nesnemizin ne olduğunu söyler. Freud'un "Observations on Love in Transference"da defalarca yapmaktan imtina ettiği gibi, bu durumda analistin ve hastanın gerçekten ne istediğini bize söyler. Ama sonra, Freud'un makalesinin bir başka nüansında belirttiği gibi, esaslı ihtiraslı kadınlar gibi, hepimiz gerçekten ne istediğimizi çok net bir şekilde bildiğimizi sanmaktan mustarip olabiliriz. Analist gerçekten hakikati istiyor, esaslı ihtiraslı kadınlar gerçekten sevmek ve analistleri tarafından sevilmek istiyorlar. Peki ya belirli kültürlerdeki bireyler ne istediklerini bildiklerini iddia ederek veya ne istediklerinin onlara söylenmesini isteyerek çöküşten kaçıyorlarsa ne olur? Ve burada, çok kolay bir şekilde, hakikat, belirli bağlamlarda, varsayılan arzu nesnesi halinde ortaya çıkar. Arzu, içsel tümbilirliği yüzünden bir sorundur.

Psikanaliz bizi arzu nesnelerimizin ne olabileceğini öğrenmeye davet eder. Freud'un da merak etmeye başladığı gibi, hakikat-arzu ilişkisi nedir? Veya yeniden, bilginin istemekle ilişkisi nedir? Ya da dilek dilemenin gerçeklikle ne ilgisi var? Psikanaliz –bazı felsefi ve dini gelenekler ile tüm siyasi rejimlerin aksine– ne istediğimizi asla bilmediğimizi varsayar. Arzumuzun hakikati –eğer bu yararlı bir konuşma şekli ise– sadece deney ve risk olabilir. Psikanaliz, bilmenin ve istemenin mutlaka birlikte gitmediğini; ne istediğimizi bilmenin şimdiye kadar yaptığımız en savunmacı şey olabileceğini öne sürüyor.

Dileğimizin bize söylediği hakikat, ne istediğimizi gerçekten bildiğimizdir; gerçekliğin bize söylediği hakikat, bu bilginin yanlış olabileceğidir, çünkü istediğimiz şey her zaman

mevcut değildir. Ve sonra, arzunun bir nesnesi olarak hakikatin çözüm değil sorun olabilme olasılığı (Freud'un tam olarak formüle edemediği) vardır. Psikanalizin konusu, bir arzu nesnesine sahip olmanın anlamı olabilir.

2

> Ḥakikat yüzünden mahvolmamak için sanata sahibiz.
>
> Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy**

Truth and Truthfulness'ta [Hakikat ve Açıksözlülük] "Modern düşünce ve kültürde iki fikir akımı çok belirgindir" diye yazar Bernard Williams:

> Bir yandan, açıksözlülüğe yoğun bir bağlılık var ya da her halükârda, yaygın bir şüphecilik, kandırılmaya karşı bir teyakkuz, arkalarında yatan gerçek yapıları ve niyetleri görmek için bir isteklilik... Bu açıksözlülük talebi ile birlikte... hakikatin kendisi hakkında eşit derecede yaygın bir şüphe vardır: böyle bir şey olup

* Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010. (ç.n.)

olmadığı: eğer varsa göreceli, öznel veya bu tür bir şeyden daha fazlası mı? Hep birlikte, hayatımıza devam ederken veya hayatımızın hesabını verirken bu konuda endişelenmeli miyiz?

Kendimizi açıksözlülüğe adıyorsak, Williams soruyor, kendimizi neye (eğer bir şey varsa) adıyoruz? Bu keskin bir karşıtlıktır: Ya açıksözlülük en çok istediğimiz şeydir ya da en çok istediğimizi iddia ettiğimiz şey varolmayabilir. Williams'ın sözlerini "göreceli ya da öznel" şeklinde kullanmak, hatta yaptığımız şeyi yapmak ve nedenlerimizi vermekle oldukça alakasız olabilir (Williams'ın "hesap vermek" dediği şey). Çarpıcı olan şey, Williams'ın mantığında açıksözlülük yerine "cinsellik" kelimesini koyabiliriz; ve eğer bunu yaparsak, cinselliğe dair psikanalizle ilgili ve psikanalizin içindeki çatışmaların bir açıklamasını alırız. Sanki Freud için "seks" hakikatin yerine geçen yeni kelimedir ve hakikat daha sonra geleneksel köklerini kaybeder. Bir kişinin cinselliğinin, arzusunun kendisi hakkındaki hakikat olup olmadığını veya ne anlamda olduğunu sorgulayacak kişi elbette Foucault olacaktır.

Williams sormaya devam ediyor: "Eğer hakikatin varlığına gerçekten inanmıyorsanız açıksözlülük tutkusu neyin tutkusudur?* Ya da –dediğimiz gibi– açıksözlülük peşinde koşarken, neye açık [sadık] olduğunuzu düşünüyorsunuz?" Bunu, Williams'ın arzu nesneleri hakkındaki, istediğimizi ve en yoğun şekilde bağlı olduğumuzu sandığımız şey hakkındaki bir sorusu gibi ele almak istiyorum. Bence bu, bir psikanalitik soru –ya da geleneksel bir felsefi sorunun psikanalitik bir tasrifi–: Arzu nesnenizin var olduğuna gerçekten inanmıyorsanız, ona duyduğunuz tutkunun tutkusu nedir? Arzu nesnenizin peşinde koşarken, neye sadık oluyorsunuz (ve arzu nesneniz yoksa, o zaman, eğer bir şeye sadıksanız, neye sadık oluyorsunuz?)

Freud, arzu nesnesinin var olup olmadığını ve arzu nesnelerimizin hakikatlerimiz olup olmadığını ve onların peşin-

* İngilizcede hakikat (*truth*) ve açıksözlülük (*truthfulness*) aynı kökten gelmektedir. (ç.n.)

de koşarken neye sadık olduğumuzu sorguladı. Açıkçası, eğer arzu nesnelerimiz yoksa –ya da varlıkları hakkında ciddi şüphelerimiz bile olsa– hayatlarımız çok farklı görünür: Eğer arzu nesnelerimiz yoksa veya olmayabilirse Williams'ın sözleriyle "hayatımıza devam etmek ya da... onlara hesap verme"nin radikal biçimde yeniden tanımlanması gerekecek.

Hakikat hakkında konuştuğumuzda, o zaman –tıpkı cinsellik hakkında konuştuğumuz gibi– konuştuğumuz şeylerden biri arzu nesnelerimizle olan ilişkimizdir. Varlar mıdır ve ne için vardırlar? Ve eğer onlar yoksa, biz ne için varız (burada ne yapıyoruz ve neye fayda sağlıyoruz, zamanımızı ne için kullanmak istiyoruz?) Bu nedenle, bir yandan Freud'un çalışmasını cinsellik ve bilinçdışına yönelik bir sorgulama olarak düşünebiliriz; ancak diğer yandan, çalışmasını arzu nesnelerine yönelik bir sorgulama olarak düşünebiliriz. Diğer hayvanlar gibi, arzu nesnelerine sahip olmak şeklinde tanımlanabilecek, ancak diğer hayvanların aksine arzu nesnelerinin dille yekpare olduğu insan hayvanı üzerine bir sorgulama. Freud, hakikat ve açıksözlülük ya da aşk ve cinsellik hakkında yazarken, her şeyden önce, arzu nesnelerinin varlığının doğası ve önemi hakkında yazıyor; ve bizim için arzu nesneleri, sonuçta dil içerisinde yaratılır ve kavramsallaştırılır. O, arzu nesnelerimizin –onlarla olan ilişkimizin– bizi biz yapan şey olduğunu söylüyor. Öyleyse Freud'un sorusu şudur: Arzu nesnesi nedir? Sonrasındaysa sorusunu şöyle düşünebiliriz: Biz neyiz ki onların etrafında örgütleniyor ve onlar aracılığıyla kendimizi var ediyoruz? Arzumuzun hakikati arzu ediyor oluşumuzdur. Bu, Freud'un sorgulamasındaki en temel ve yaygın kavramsallaştırma olabilir. Arzu nesneleri olmadan kendimizle ne yapacağımızı bilemezdik. Ve bu, William James'in sözleriyle, devam etmek için iyi bir yer olabilir.

Deneyim Sahibi Olmamak Üzerine

1

Haklı olmanın asla yeterli olmadığını; daha iyi olmanın gerekli olduğunu fark ettim.
Joan Didion, *A Book of Common Prayer*
[Toplu Dua Kitabı]

Los Angeles'ta bir yüzme havuzunun sığ tarafında duruyordum ve beş yaşlarında, ışıl ışıl, küçük bir kız bana doğru kulaç attı. Önümde durup gülümsedi ve "Tuhafsın" dedi. Ben de ona "Benim neyim tuhaf?" diye yanıt verdim, o da "Babam olmaman!" dedi. Babasına doğru yüzüp kıkırdayarak benden uzaklaştı.

Çocuk gelişiminde beş ile on iki ay arasında, bebeklerin yabancı kaygısı denilen şeyi tecrübe ettiği çok iyi bilinen bir gerçektir (bazen sekiz aylık kaygısı olarak da adlandırılır, çünkü bu dönem en sık ortaya çıktığı zamandır). Bu süre

zarfında –elbette bebekler konuşamadığı ve kendi bakış açılarını bize açıklayamadığı için– çocukların hem anneleri hem de diğer insanlar arasındaki farkı işleyebildikleri ve öncelikle bu deneyimden rahatsız oldukları sonucuna varılmıştır. Bebekler ve çocuklar için yeni olanın şoke edici bir etkisi vardır ve bu başlangıçta haz veren bir şekilde deneyimlenmez. Bebekler anneyi sanki bir tür doğuştan gelen dünya gibi algılayarak hayata başlarlar; ve sonra belirli bir noktada anne yavaş yavaş ayrı bir figür haline gelir; ve anne olmayan her şey zalim ve tehlikeli biçimde deneyimlenir. Bu, ömür boyu süren potansiyel ayrılık kaygısı ve terk edilme korkusunun başlangıcı kabul edilir. Anne bir defa herkesten ve her şeyden farklı biçimde deneyimlendiğinde, bir gün kaybolmak üzere oradadır. Ve böylece akılda tutulmak ve bilinmek üzere oradadır.

Bu hikâyenin en başında, anne iyi olan her şeydir, onların bir temsilidir. Anne olmayan her şey aynı anda bilinmeyen bir niceliktir ve bu nedenle iyi oluş için bir tehdittir (bu, Freud'un 1923 tarihli "Negation" [Olumsuzlama] makalesinde yazdığına paraleldir, "kötü olan, egoya yabancı olan ve dışsal olan özdeştir"). Tüm bunların temelleri –bebeğin iç dünyasında onun bir parçası olan anne ayrıldığında bebek bir uzvu kesilmiş gibi hisseder– elbette gözlemlenebilir ve deneyler yabancı kaygısı denilen durumun varlığını doğrulamıştır. Küçük çocuklar, anneleri yokken veya çok uzun süre yokken (tıpkı anneler gibi) çok hızlı bir şekilde endişeli hale gelirler. Ve çocuklar anne ikamelerini nazikçe veya kolayca kabul etmezler. Annenin geri dönüşü için yakarmak konusunda son derece beceriklidirler; ancak bu, yapılandırıcı kopma deneyimine karşı tepkiseldir. Tıpkı yetişkinler gibi, çocuklar da yeterince ilgi görmediklerinde üzülürler.

Bebekler ve çok küçük çocuklar konuşamadıkları için, yetişkinler onların deneyimlerini sürekli yeniden tanımlayabilirler. Bebeğin bakış açısının olmaması yetişkinin baktığı yeri mümkün kılar. Çocuklar, annelerinin yokluğuna belirli şekillerde tepki vermeye meyillidir ve bebek araştırmacıları

daha sonra bebeklerdeki dil yokluğuna tepki verir. Bariz ve ampirik bir biçimde gözlemlenebilir anlamda değil; ancak pek çok yönden ilginç bir şekilde bebek araştırmalarında ortaya çıkan şu ki çocuk yabancı kaygısından dolayı çok fazla acı çekmiyor –ki bu belki ona çok sofistike algısal ve bilişsel yetenekler veriyordur–, araştırmalar farklı tür yeni bir deneyimin yaşandığı fikrini geliştirdi veya bulgular ışığında yorumladı. Yani bebek bir yabancının varlığını değil, annenin yokluğunu deneyimliyordu; annem-olmayan bir figürün varlığını. Yani çocuk, farklı bir kişinin varlığını değil, (annenin) yokluğunu deneyimliyordu. Ya da, biraz farklı bir şekilde söylemek gerekirse, çocuğun yokluğun varlığını tecrübe ettiği düşünüldü. Bu nedenle, bu açıdan, diğer insanlarla ilgili ilk deneyimimiz, onların annemiz olmamalarıdır; bir deneyime sahip olmama deneyimi.

Yüzme havuzundaki küçük kız bana neşeyle "tuhaf" olduğumu ve bende tuhaf olanın onun babası olmamam olduğunu söylediğinde, çok açık şekilde bir şeyi ifade ediyordu: Benim hakkımda garip olan şey, o anda onun babası olmayan bir adam olmamdı. Ve bu anlamda beni tarif ediyordu ve beni orada olmayan başka biri olarak deneyimliyordu; orada olan ve konuştuğu kişi garipti. Onun babası değil, yeni bir insan, yeni tür bir adam. Tuhaf; beklenmeyen, varsayılmayan, tahmin edilmeyen adam anlamına geliyordu. Böylece, detaylandırma metoduyla, ebeveynlerimizden sonra tanıştığımız herkesin içimizde bir yerlerde annem-olmayan, babam-olmayan şeklinde deneyimlendiğini söyleyebiliriz. Ve bu, diğer insanlara dair ilk deneyimin, onlarda eksik veya yok olan şey; yani onları olmadıkları bir hal üzerinden deneyimlediğimizi gösterir. Başlangıç olarak, bizim için insanlar olmadıkları şeydir (bu kız benim babası olduğumu düşünseydi yanlış bir kimliklendirme olurdu; tabii bu yanlış kimliklendirme Freud'un psikanalitik tedaviye dayandırdığı ve aktarım olarak isimlendirdiği durumdur; yani hastanın analiste sanki gerçekten babasıymış gibi davranması). Eğer hayatımda karşılaştığım her kadın her şeyden önce annem-olmayan ise; eğer tanıştığım

her kadın olmadığı kişi üzerinden deneyimlenirse –ve tanıştığım her kadın simetrik bir deneyime sahipse: Yani ben her zaman, her ne olursam olayım, babası-olmayan isem– o zaman hayatımızdaki yokluğun varlığı hakkında tekrar düşünmeye değerdir (edebiyat, psikanaliz ve teoloji bu konuda çok iyi). Her deneyimin, kısmen, olmadığı şey aracılığıyla tanımlandığını düşünmek... Sanki bir deneyim yaşadığımızda, bu her zaman eksik olan şeyin deneyimi. Sanki deneyim, ilk etapta, neyin eksik olduğunu bilmekle alakalı. Sanki deneyim yoksunluktan, yokluktan ibaretmiş gibi. *Renaldo and Clara* filminde, Joan Baez'in Bob Dylan'ı asla direkt bir cevap vermemekle suçladığı bir sahne var; Dylan da "Direkt cevap nedir?" diyerek suçlamayı yanıtlar.

Elbette, beyin uzmanlarının dediği gibi, yokluğa bağlı olmamız, hayatta kalmamızın önkoşullarını bilmemiz gerektiği evrimsel hayatta kalma güdüsü açısından şahane bir şekilde anlaşılır; –ve sonra, ideal olarak, gelişmemiz için– buysa, ihtiyacımız olan şeyin eksik olduğunu ne zaman fark edeceğimize göre değişir. Bunu fark ettikten sonra, ihtiyacımız olanı bulmak –ya da Freud'un önerdiği gibi yeniden bulmak– için aracıya ihtiyacımız olup olmadığını öğrenebiliriz. Bu küçük kız kendine ve bana babası olmadığımı söylediğinde –onun için kim olduğumu yani kim olmadığımı anladığında– gidip babasını bulabilirdi. Elbette bir gün, cazip olan birisinin "tuhaflığı" olabilir ve bu onu eve dönmekten alıkoyabilir. Babası olmadığım gerçeği hem avantajlı hem dezavantajlı; hem bana doğru yüzmekten ve benimle konuşmaktan hem de sonra babasına yüzmekten zevk aldı. Babasının ona göz kulak olduğunu bilerek yeni deneyime sahip olabileceğini düşünüyorum –kendisine yeni deneyim edinmek için izin verebilir–.

Bu yüzden bu en yaygın deneyim türü, yokluk deneyimi üzerine daha fazla kafa yormayı planlıyorum; hem yokluk deneyiminin ne içerebileceğini hem de deneyim dediğimiz şeyin tanımının nasıl olabileceğini düşünmek istiyorum. Bir deneyime sahip olmama deneyiminin, sahip olduğumuz de-

neyimleri nasıl şekillendirebileceğini düşünmek istiyorum (örneğin okuduğumuzda, yazarın bizimle konuştuğunu veya bize okuduğunu hissetmiyoruz ve hepimiz kolayca adapte oluyoruz).

En azından başlangıç için anne ve anne-olmayan, baba ve baba-olmayan, kardeş ve kardeş-olmayan ve bu şekilde aile çemberinin dışına devam eden bir durum var. Elbette sonra, yetişkin yaşamlarımızda daha ivedi ve acil ben ve ben-olmayan (kendi varoluşumu herhangi bir nedenden dolayı tanıdığım; ve olmadığım veya olmak noktasında herhangi birçok kararlı iddiamın olmadığı) var (Fransız filozof Michel Serres'in dediği gibi "Tek soru kendin hakkında bilmek istemediğin şeydir"). Bu varsayımların –annemin kim olduğu ve olmadığı, benim kim olduğum ve olmadığım hakkında– genellikle bilgi iddiaları biçiminde ortaya çıktığını belirtmek gerekir; sanki bilmek veya deneyimlemekle ilgili problemlerden ziyade bilgi problemleriymiş gibi (diğer insanları bilmek onlarla birlikte olmanın sadece bir yoludur). Örneğin, çocuğun bir anlamda annesini tanıdığı varsayılır, çünkü yokluğunu anlamak için onu tanıması ya da onun hakkında bir şeyler bilmesi gerekir (annenin ortadan kaybolabilmesi için önce var olması gerekir): Çünkü annemin kim ya da ne olduğunu bilmek annemin kim olmadığını da bilmektir. Kendimle ilgili bilmek istemediğim ve bilebileceğim şeyler olduğunu biliyorum. Bir bilgi sorunu olarak sahnelenen şey aynı zamanda bilgi ile alakalı bir sorun da olabilir, örneğin annem hakkında bildiğim şeyleri düşünmem annemi tanımanın ona dair olan deneyimimi neden daha iyi yapacağını açıklayabilir. Annemi tanımak, onu akılda tutmanın ve onun yokluğunu fark edebilmenin bir yolu olabilir. Psikanalizin de dediği gibi, yani bilmek yokluktan etkilenen çalışmadır ve bildiklerimiz iyileşmenin bir yoludur.

Bir kez anne ve anne-olmayan, baba ve baba-olmayan, ben ve ben-olmayan hakkında konuştuğumuzda, bildiğimizi ve tanıyabileceğimizi sandığımız şeylerden (anne, baba, kişinin kendisi) de bahsediyoruz. Aynı zamanda başkalarının

ve kendimizin daha az açık, en özel deneyimlerinden ve endişelerinden de bahsediyoruz (nedenini tam olarak bilmeden birine karşı içgüdüsel bir kaçınma veya çekim duyabiliriz). Annem-olmayan ya da ben-olmayana yönelik bir deneyime sahip olmak, dediğim gibi, annem ve kendim hakkında bir nevi tümbilirliği ima edebilir; sanki annem ve kendim hakkındaki bilgim o kadar kapsamlı ki, teşhis güçlerim neredeyse yanılmaz (Dünyadaki her kadının annem olmadığını tabii ki biliyorum, ama annemi diğer kadınlar gibi olmaktan alıkoyacak biçimde bilemem). Freud ve diğerlerinin bize göstermeye çok hevesli oldukları gibi, algı arzu ekseninde çarpıtılır. Biz de görmek istediğimizi görüyoruz. Muhtemelen annemin, babamın ve kendimin belirli türde insanlar olmasını ve başka türde insanlar olmamasını istiyorum. Bu nedenle, annem-olmayan ya da ben-olmayan deneyimine sahip olduğunda çocuk hayalperest hale gelir; sanki bilinçli ya da bilinçdışı şekilde kıyaslar yapılıyor gibidir. Eğer varsa, anne ile annem-olmayan veya ben ile anne veya annem-olmayan arasındaki ilişki nedir? Aralarında nasıl bir bağ kurulabilir? Benim içimde anne ve onun yokluğunda annem-olmayan şeklinde çağrılan nedir? Örneğin, birinin çocukken sıla hasreti çektiğini düşünün. Ya da başka bir çocuğun evine gitme veya okula gitme deneyimini... Bu, annem-olmayan ve babam-olmayan deneyimlerinin repertuarını artıran bir gelişimdir; birinin ebeveyni olmayan tüm insanlarla tanışması ve bununla ilgili en çarpıcı şey: Onların olmadıkları kimselerdir. Bir yokluğun (olmama halinin) deneyimi olarak deneyim... Ve tüm bunlar tek bir nedenden, çocuğun asla formüle edemeyeceği bir nedenden dolayı önemlidir. Çocuk açısından soru –kasten asla bilemeyeceği bir soru– şudur: Annem-olmayanla nasıl bir geleceğe sahip olabilirim? Anne ve babanın yapamayacağı ne (eğer varsa) annem-olmayan ve babam-olmayan ile mümkün olacak?

Freud'un çalışmalarının en başından beri psikanaliz, insan deneyimindeki yokluğun neye yaradığını çözmeye çalışıyor; kendimizi nasıl ve neyden eksik –Lacan'ın terminolo-

jisinde– hissettiğimiz kendimizi nasıl gördüğümüze dair malumat verir: (kendimize hissetmek için izin verdiğimizde) hüsranlarımız istediğimiz şeye dair en iyi ipucumuzdur. Ve bu, yaşamlarımızdaki algılanan eksiklikten nasıl bir gelecek yaratabileceğimiz ile ilgili bir soru haline gelir. Bu yüzden psikanalize geri dönmeden önce, David Hume'un *A Treatise of Human Nature** eserine ve nedensellik konusundaki şüpheci yaklaşımına kısaca bakmamız gerekir. Çünkü Hume'un da bildiği gibi –bu şekilde ifade etmese de– mevcut deneyimde her zaman eksik olan şey geleceğin deneyimlenmemesidir.

* David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2000. (ç.n.)

2

Mektup yazmaya duyulan bu öfke, posta servisindeki iyileştirmelere çok şey borçluydu.
Tim Blanning, *The Pursuit of Glory: Europe 1648-1815*

Hume'un düşündüğü gibi, bilgi iddialarımızda deneyim ve gözlemlere güvenirsek –bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyi bilerek– o zaman nedenselliğe olan inancımızdan şüphe duymadan edemeyiz. "Nesnelerin sık veya değişmez birlikteliğinin gözlemlenmesinden sonra bile" diye yazıyor İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'de "deneyimlediklerimizin ötesinde herhangi bir nesneyle ilgili herhangi bir çıkarım yapmak için hiçbir nedenimiz yok." Eğer bilgi deneyime dayanıyorsa, o zaman geçmiş bize gelecek hakkında çok az şey söyleyebilir: "Geçmiş deneyimimiz durağan bir nesne sun-

muyor" diyor Hume. Yarın güneşin doğuşunu henüz deneyimlemediğimiz ve gözlemlemediğimiz için, geçmiş deneyimlerimize rağmen, bundan kesinlikle emin olamayız. Ek olarak neden ve sonuç dediğimiz şey, olayların "değişmez birlikteliği" şeklinde daha iyi ifade edilir ve şimdiye kadar değişmez. Hume der ki,

> Etki; nedeninden ayırt edilebilir, ayrılabilir ve değişmez birliktelik deneyimleri olmadan öngörülemez. Zihnimiz üzerinde bir dereceye kadar hâkimiyetimiz var, ancak bunun ötesinde üzerindeki tüm hükümdarlığı kaybediyoruz: ve deneyimlemediğimiz, danıştığımız otoritemize herhangi bir kesin sınır koymak açıkça imkânsızdır.

Sebep ve sonucu birbirinden ayırabiliriz ve onları yalnızca değişmez birliktelik deneyimlerimizle bağlarız (anne gitmesinin ardından döner). Ve sonra Hume, kendi zihinlerimiz üzerindeki hâkimiyetimizin gerçek sınırları hakkında yorum yapmak için harekete geçmekle ilgili ilginç bir bağlantı kurar; emir vermek ve hükümdarlık, aynı Freud gibi, aklımızla olan ilişkimizde sınırlı bir öneme sahip olduğunu, sahip olduğumuz tek otoritenin, kendi deyimiyle, deneyimlerimize bağlı olduğunu ima eder. Hume, gözlemleyebileceğimiz ve deneyimleyebileceğimiz şeyleri yalnızca herhangi bir anlamda bilebileceğimizi öne sürüyor; yok olan, gözlemlenemeyen ve deneyimlenemeyen bir şeyi veya ona dair bir şeyi bilemeyiz. Gelecek henüz gerçekleşmediği için –geçmişten farklı olarak da onu gözlemleyemediğimiz veya deneyimleyemediğimiz için– en azından nedensellik konusunda şüpheci olmamız gerekir (annenin döneceğinden şüpheliyiz). Bu açıdan yalnızca duyular için mevcut olanı deneyimleyebiliriz ve bu bağlamda bir dereceye kadar ona inanabiliriz.

Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sine yapılan bu referans belki de çocuğun anneden ayrılığını düşündüğümüzde yararlıdır. Hume'dan sonra, çocuğun yaşadığı ve gözlemlediği şeyin yabancının varlığı değil, annenin yokluğu olduğunu söyleyebiliriz. Peki yokluğu hangi anlamda –bu

Hume için teolojik bir sorudur– gözlemleyip deneyimleyebilirsiniz? Annem-olmayan orada, ama annem olmayan anne olarak; en azından bu bebek gözlemcilerinin önerdiği şeyi tasvir etmenin bir yolu olacaktır. Çocuk birini veya bir şeyi gözlemliyor ve deneyimliyor; biz buna annem-olmayan diyebiliriz. Ama belki de burada daha göze çarpan, dikkat çeken ve yararlı olan, Hume'un "değişmez birliktelik" kavramıdır; çünkü çocuk için anne her zaman anne olarak oradadır, ta ki orada olmayana dek. Sonraysa çocuk için annenin varlığını takip eden yokluğunun hemen ardındaki varlığının değişmez bir birlikteliği (umarım) vardır. Çocuk kendi zihninin bir yerlerinde Humecu bir şüphecidir. Kayda değer bir deneyim olmadan, annenin varlığının onun yokluğunu takip ettiğine tam olarak inanmıyor; ama en azından bir süreliğine, annenin yokluğunun onun varlığını takip ettiğine inanmaya yatkın. Çocuk açısından annenin varlığının yokluğuna, yokluğunun varlığına neden olduğuna inandığını söylemek küçük ama öğretici bir kelime değişikliğidir: biri güven verici, diğeri değil.

Freud'un ilgileneceği şey, göreceğimiz gibi, çocuğun kendisine dayatılan yoklukları nasıl kullandığıdır. Neyi yapmak veya yapmamak için onları kullandığıdır. Ve çocuğun yokluğu kullanışını Freud'un psikanalizi icat etmek için nasıl kullandığını da göreceğiz. Bu, Freud'un nesneyi bulmanın her zaman nesneyi yeniden bulmak olduğu şeklindeki ünlü sözüyle özetlenebilir. Başka bir deyişle, eksik olan, kaybolan bir nesnenin yeniden keşfedilmesidir. Daha az net olduğu şey, yeniden bulunan nesnenin her zaman orijinal nesneden farklı olması nedeniyle, nesnenin yeniden bulunması ve yeniden biçimlendirilmesiydi. Nesneyi bulmak her zaman yeniden bulurken farklı hale getirilen nesneyi yeniden bulmaktır. Kaybettiği bir şeyi bulan kişi, onu kaybeden kişiden farklıdır. O bir kayıp, bir yokluk yaşamış kişidir. Yok olan nesnenin yeniden bulunma deneyimi, orijinal nesne deneyiminden farklıdır. Hume ve aslında Freud'un da önerdiği gibi sebep ve sonuç garip bir şekilde eşleştirilebilir.

Samuel Johnson, 1755'in büyük sözlüğünde –Hume'un İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'siyle (1739-40) neredeyse çağdaş– "deneyimlemek denemektir; pratik yapmaktır. Pratik yaparak bilmektir" der. "Deneyim pratik ve sık denemelerdir" şeklinde de açıklar. Deneme ve pratik ile kazanılan bilgi... Bu bölüm bağlamında, gözlemlenemeyenin gözlemlenmesine ve deneyimin en az bilinen biçimlerine dayanan psikanalizin daha zorlu deneyciliğinin öncüsü şeklinde on sekizinci yüzyıl deneyciliğini düşünmek yararlıdır; ve Johnson'ın deyimiyle, annenin yokluğunu deneyen, uygulayan küçük çocuğu düşünmek, ki bu gerçekten bir deneme ve bilgi kaynağıdır (sanki bildiğimiz ilk şey, ilk bilgimiz annenin gitmesidir ve böylece her var olma hali bir yok olmayı ifade eder). Johnson'a göre "Yokluk" diğer şeylerin yanı sıra, "dikkatsizlik; gaflet; mevcut nesnenin ihmali... mevcut nesneden bağımsız olarak". "Yok olmak" fiilini "geri çekilmek; sakınmak" olarak tanımlar. Çocuğun bakış açısından anne, var olan nesne halinden çocuktan bağımsız bir biçimde geri çekilir; çocuk, annenin yokluğunu, verilebilecek bir şeyin tutulması olarak deneyimler. Anne var olmaktan sakınır ve çocuk ilk etaptaki bu çekilmeyle başa çıkmak için tepki vermekten, cevap vermekten, içinde bir şeyleri harekete geçirmekten kendini alıkoyamaz, genelde öfkelenir. Bu gelişimsel hikâyede her şey anne ve çocuğun yoklukla nasıl başa çıktığına bağlıdır. Bu bir anlamda zaman meselesidir, anne yeniden ortaya çıkana dek bekleme süresinin ne kadar olacağı ile ilgilidir. Winnicott, *Playing and Reality*'de,* "günler, saatler veya dakikalar söz konusu... Sınıra ulaşılmadan önce anne hâlâ hayattadır; bu sınır aşıldıktan sonra anne ölüdür" diye yazar. Yani, çocuk zihninde sahip olduğu annenin öldüğünü hisseder; ve/veya yokluğunda öfkeden zihninde onu öldürdüğünü düşünür. Bu hikâyede her şey yokluk halinde ne olduğuyla ilgilidir –Winnicott'ın "boşluk" dediği şey– ve daha pragmatik anlamda, boşluğun içinde veya boşlukla ne

* Donald Woods Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, Çev. Saffet Murat Tura, Metis Yayınları, 2000. (ç.n.)

yapılabilir? Görmeyi dört gözle beklediğiniz birini beklerken, beklemekten başka bir şey yapabilir misiniz? Ve sonunda beklediklerinizi geldiğinde bunun tadını çıkarabilir misiniz? Nasıl beklediğiniz sizi tanımlar ve her şey sona dair duygunuza bağlıdır.

3

. . . hayal kırıklığının efendiliği.
Charmian Clift, *Mermaid Singing*

Lüzumsuz da olsa, psikanalizi tamamen modern bireyin yokluk deneyimi üzerinden düşünmek mümkündür: yokluk olan varlık anlamında bilinçdışı, kendini deneyimden yoksun bırakmanın yolu şeklinde savunmalar, deneme biçiminde cinsellik, pratik –Johnson'ın terimleriyle– mevcudiyetin ve yokluğun söz konusu olduğu yer. Yok olan nesne için ve onun tarafından uyarılan arzu; cinsellik korkusu kişinin kendisini yok kılmasına neden olur. Rüya görürken ve dilek dilerken, bir anlamda kendimizi gerçeklikten uzak tutarız. Ve elbette, bebekleri anlamaya çalıştığımızda, onların dilleri yoktur. Freud'un yazıları –modern edebiyatın büyük kısmı gibi– birey için neyin noksan olduğuyla ilgilidir. Ve bu şekil-

de ifade edersek, görünüşte yeni tanımlamalar hakkında olan psikanaliz bir tür banalite, bir *déjà vu* olabilir (sanki psikanaliz sadece teolojiyi sekülerleştiriyormuş veya edebiyatta ve felsefede çeşitli lakırdılara devam ediyormuş gibi). Yine de benim aklımda olan, Freud'un yazısında yokluk fikrini nasıl işlediğidir; sanki, *Haz İlkesinin Ötesinde* eserinde (geri döneceğimiz) anlatacağı çocuk gibi, karyolasında *fort-da* oyununu oynuyor, bir kerede hem annesinin yokluğunu hatırlamaya hem de bu yokluktan galip çıkmaya çalışıyor. Freud hem bir fikir hem de bir deneyim olarak yokluk ile çocuğun neler yapabileceği ile ilgileniyor. Bir deneyime sahip olmama deneyimi nedir, diye soruyor Freud. Annenin süreğen ve cepte görülen varolma halinden sonra annem-olmayan deneyimi nasıldır? Deneyim –ve elbette bilme deneyimi– şeklinde adlandırmayı öğrendiğimiz şey annem-olmayanın varlığından mı kaynaklanır, ilham alır, sebeplenir? Ya da daha da abartılı bir şekilde, annenin yokluğunda hayatta kalmak için kim ne yaparsa yapsın mı? Yokluklar ne işe yarar? Ne için kullanılabilirler? Onları daha iyi kullanabilir miyiz?

Daha önce bahsettiğim 1923 tarihli "Negation" [Olumsuzlama] makalesinde Freud, şeyleri sık sık inkâr ederek onayladığımız gibi saçma ve bir zamanlar çarpıcı olan bir önermede bulundu. Bu makalede hasta psikanaliste diyor ki;

> "Rüyadaki bu kişinin kim olabileceğini soruyorsunuz. O benim annem DEĞİL." Bunu şöyle açıklıyoruz: "O halde bu, onun annesi." Yorumumuzda, olumsuzlamayı göz ardı etme ve çağrışımın konusunu tek başına seçme özgürlüğünü kullanıyoruz. Sanki hasta şöyle demişti: "Annemin bu kişiyi düşündüğüm gibi aklıma geldiği doğrudur, ancak çağrışımın geçerli sayılması konusunda istekli değilim."

Hasta, annesini uzaklaştırarak konumunu alır ve tutar; ve annesini düşünen biri olmaktan uzaklaşır. Dilde olumsuzlayamazsa –hayır diyerek kendini uzaklaştıramazsa– rüyasında annesini düşündüğünü kabul etmek zorunda kalırdı. Ve yine de Freud'un bu makaledeki noktası da daha inceliklidir.

Freud'a göre, sadece hasta annesinin varlığını inkâr etmekte özgür olduğu için onu düşünmekte özgür. Bu olumsuzlama kaçakçılık gibidir. Hasta deneyime ancak ona sahip olmadığını söyleyerek, inanarak veya iddia ederek sahip olabilir. O, ancak annesinin yok olduğunu iddia ederek ve kendisini annesinin varlığından yok ederek annesini var edebilir (hastanın zihninde). Freud, "Bastırılmış bir imgenin veya fikrin içeriği" diye yazıyor;

> olumsuzlanması koşuluyla bilince doğru yol alabilir. Olumsuzlama, bastırılmış olanı idrak etmenin bir yoludur. Aslında zaten bastırmanın kaldırılmasıdır, ancak elbette bastırılan materyalin kabulü değildir. Bunda zihinsel işlevin duygusal süreçten nasıl ayrıldığını görebiliriz. Olumsuzlamanın yardımıyla, bastırma sürecinin yalnızca bir sonucu yani, bastırılan materyalin düşünsel içeriğinin bilince ulaşmadığı gerçeği geri alınır. Bunun sonucu, bastırılanların bir tür zihinsel kabulüdür, aynı zamanda bastırma için gerekli olan şey devam eder.

Kabul edilemez bir fikri bilinçli olarak kabul etmenin önkoşulu, onu kendine bir olumsuzlama şeklinde ifade etmektir; bu, Freud'un önerdiği gibi, fikre bağlı duyguların canlanıp hazır hale gelmesine izin vermez. Sadece kendimi çok utangaç diye tanımlayarak göz önünde olmayı ve gösteriş yapmayı sevdiğimi fark etmeme izin verebilirim. Kendime birini arzuladığımı ancak bana itici geldiğini ve hiçbir şekilde onunla ilgilenmediğimi iddia ederek söyleyebilirim. Bunun tuzakları açıktır, belki de şimdi her zamankinden daha fazla. Ama hayır'ın hayır anlamına gelmesi, her zaman ve sadece hayır anlamına geldiğini göstermez. Freud burada, bazen bir şeye ancak ilgi göstermeyi reddederek ilgi gösterebileceğimizi söylüyor. Kendimi yok etme kapasitem –hayır demek, reddetmek, inkâr etmek, görmezden gelmek, önemsizleştirmek– bazen kendimi var kılabilmemin tek yolu olabilir. Bazen sadece ona sahip değilmiş gibi görünerek bir deneyim yaşayabiliriz. Basitlik uğruna bir çelişki isteyebileceğiniz yerde, bir paradoks olabilir: Annemi ancak onu dü-

şünmeyerek düşünebilirim. Partide sadece utangaç bir insan olarak bulunabilirim, aynı anda hem oradayım hem de değilim. Yani Freud bu harika makalesinin sonunda bilinçdışı ile ilişkimizin sadece olumsuzlama (bunun en radikal versiyonu "Ben daima olmadığımı düşündüğüm şeyim" demek olurdu) aracılığıyla gerçekleşebileceğini ve gerçekleştiğini, içimizde bir parçanın hayır demek için ne ihtiyacı ne de arzusu olduğunu söyleyecektir. Bu çalışmanın devamında Freud açısından olumsuzlama,

> analizde bilinçdışında asla bir "hayır" bulamadığımız ve egoda bilinçdışının olumsuz bir formülle teşhisi gerçeğine çok iyi uyuyor. Bilinçdışını ortaya çıkarma çabamızda başarılı olduğumuza dair, hastanın "Bunu düşünmedim" veya "Bunu hiç düşünmemiştim" sözleriyle tepki vermesinden daha güçlü bir kanıt yoktur.

İçimizde bir parçamız (Freud'un bilinçdışı diye adlandırdığı) asla hayır demez ve bir parçamız olan ego, her zaman bilinçdışına hayır demeye teşne ve isteklidir. Ama –ve bu Freud'un göze çarpan noktasıdır– bu "hayır" bir onaylamadır; aslında yapabileceğim tek onaylama şekli olabilir. Kendi ırkçılığımı ancak ısrarla ve kararlılıkla ırkçı olmadığımı söyleyerek düşünebilirim. Bu kurguda, kendi ırkçılığımla ilgili sahip olabileceğim tek biçim, tek deneyim, kendimi ondan noksan kılmaktır. Freud'un üstü kapalı bir şekilde söylediğine göre, düşünmek ve konuşmak istediğimiz konular hakkında düşünmek ve konuşmak için yollar bulmakta ustayız.

4

> Duygular esasen bir şeyi veya birini önemsemeyi içerir.
>
> P.M.S. Hacker, *The Moral Powers*

Çocuğun öğrendiği en temel konu, varolan bir şeyin yok da olabileceğidir; görünenlerin gözden kaybolabileceğidir. Ve bu anlamda iki anne vardır; orada bulunan anne ve orada olmayan anne; ve sonra üçüncü anne diyebileceğimiz şey, annem-olmayan. Ve aynı şekilde, annenin varlığında çocuk vardır, annenin yokluğunda çocuk vardır; ya da annem-olmayan ile çocuk vardır. Bu nedenle, bu hikâyede gelişen şey benliğin bölünmesidir (tanıdık terimi kullanmak açısından) kişi farklı versiyonlarında denebilir. Varlığa ve yokluğa sonsuz bir yeniden ayarlama...

Freud'u etkileyen şey, çocuğun ve büyüdüğünde olacağı yetişkinin içinde yokluğa karşı az ya da çok pasif veya aktif bir tepkinin olacağıdır. İyileşmek –bu hikâyede daha iyi olmak– önce anneyi özlemekle, sonra da sevilen ve ihtiyaç duyulan tüm insanları özlemekle başlar. Pragmatist biçimde düşünürsek çocuk problem çözücü ve yaratıcıdır, üstatlık gibi görünen şeylere kendini adamıştır; kurban biçiminde düşünürsek çocuk, annenin yokluğu deneyimine bir stoacı olarak ve eğer şanslıysa, bir mazoşist gibi (o denli ıstıraptan mümkün olan tüm hazzı almak) dayanmaktadır. Ve sonra Freud'un kendisi, hastalarının –ve göreceğimiz gibi torununun– hem geçmişteki hem de şimdiki yaşamlarındaki kaçınılmaz yoklukları gözlemlemekten, deneyimlemekten ve kuramsallaştırmaktan haz alıyor. Ancak Freud, Hume'un on sekizinci yüzyıl deneysel biliminin garip revizyonu ve detaylandırılmasında, hastalarının geçmişlerini (kelimelere döküldüğü kadarıyla), hayallerini ve bilinçdışılarını gözlemleyecektir; bunların hiçbiri aslında gözlemlenebilir değildir. Yani Freud psikanalizin sınırlarında, mevcut olmayan tüm niyet ve amaçlara yönelik fenomenlerle çalışıyordu; o zaman psikanaliz, yoklukları gözlemlemekten ve deneyimlemekten gelen bir sanattır (dilin kendisi, psikanalizin materyali, her zaman yok olanı yeniden gösterir). Hasta –psikanalizdeki kişi– kendisini kabul ettiği kişi şeklinde kabul edilmez. Eğer hasta olarak psikanalize gidersem, psikanalist tarafından ben-olmadığım varsayılacaktır; bu durumda güvenlik uğruna arzumdan uzaklaşmak zorunda kalırdım: ama o zaman iyileşmek birisinin arzusunda var olmak olurdu. Kişinin gerçek zevkine ve kaybın gerçek kabulüne daha uyumlu şekilde yaşamak... Freud'un şunu merak etmesi gerekirdi: Arzularından uzak durması gereken biri için önkoşul ne olurdu? Psikanalize musallat olan kelimelerle "çocuğun büyük kültürel becerisi" dürtüden vazgeçmek (yani dürtünün doyumundan vazgeçmek) olarak adlandırdığı şeyi en basit, en sıradan deneyim ve gözlem üzerinden açıklar. Freud'un burada gerçekten kastettiği şey, kişinin muhtaç benliğine veya

ihtiyaç duyduğu kişiye karşı düşman kesilmeden hüsrana uğrama kapasitesidir.

Haz İlkesinin Ötesinde eserinin başlarına yakın bir yerlerde, çocuğun (torununun) ilginç bir oyun geliştirdiğini fark etmişti. Freud şöyle yazıyor,

> Kendisi besleyip yardım almadan bakmış olan annesine çok bağlı olduğu halde, annesi onu saatlerce terk ettiğinde hiç ağlamıyordu. Ancak bu uslu çocuk eline geçirebildiği bütün küçük şeyleri kendisinden çok uzağa, odanın bir köşesine, yatağın altına vb fırlatmak gibi zaman zaman rahatsız edici bir alışkanlık geliştirmişti; öyle ki oyuncaklarını bir araya toplamak hiç de kolay olmuyordu. Bu fırlatışlar sırasında ilgi ve hoşnutlukla yüksek sesle uzun bir o-o-o-o-o çekiyordu. Bunun annenin ve gözlemcinin görüş birliğiyle bir çığlık olmayıp "gitti" (Almanca *fort*) anlamı taşıdığı anlaşılıyordu. Sonunda bunun bir oyun olduğunu ve çocuğun bütün oyuncaklarını onların "gitmesi" için kullandığını fark ettim. Günlerden bir gün bu görüşümü destekleyen bir gözlemim oldu. Çocuğun üzerine iplik sarılı tahta bir makarası vardı. Bunu arkasından sürükleyerek çekmek, böylece arabacılık oynamak hiç aklına gelmiyor, ipliğe bağlı makarayı büyük bir ustalıkla perdelerle çevrili yatağının kenarından içeri doğru fırlatıyor, makara gözden kaybolunca o anlamlı o-o-o-o'yu söylüyor ve sonra ipinden makarayı gene dışarı çekiyor ama bu kez makaranın ortaya çıkışını sevinçli bir "Da" (işte, orada) ile selamlıyordu. Öyleyse oyunun tamamı buydu; gözden kaybolmak ve yeniden gelmek. Asıl büyük haz ikinci hareketine bağlı olsa da çoğu zaman yalnız birinci hareketi görülüyor ve hiç bıkıp usanmadan oynadığı oyun bundan ibaret sanılıyordu.
>
> O zaman oyunun yorumu kolaylaşıyordu. Bu çocuğun başardığı, dürtüden vazgeçmek (dürtünün doyumundan vazgeçmek), annenin uzaklaşmasına karşı koymaksızın izin vermek gibi büyük bir kültürel beceri ile ilgiliydi. Buna karşılık, aynı kayboluş ve yeniden gelişi ulaşabildiği nesnelerle sahneye koymakla kendi zararını azaltmaktaydı. Bu oyunun duygusal yorumu için bunu kendisinin mi uydurduğu yoksa bir uyaran sonucunda mı benimsediği elbette hiç önemli değildir. İlgimiz başka bir noktaya yönelecektir. Annenin gidişinin çocuk için hoş, hatta önemsiz olması bile olası değildir. O halde kendisi için üzücü olan bu yaşantıyı

oyun olarak yinelemesi haz ilkesine nasıl uyabiliyordu? Belki, uzaklaşmanın, sevinç veren yeniden kavuşmanın önkoşulu olarak oynandığı, oyunun asıl amacının bu ikincisi olduğu şeklinde bir yanıt verilebilir. Ama bu, oyunun birinci sahnesinin, gidip yok olmanın tek başına oyun olarak sahnelendiği ve bunun haz veren sona ulaşan sahneden çok daha sık olarak oynandığı şeklindeki gözleme aykırı olacaktır.

Böyle tek bir olgunun analizi güvenli bir sonuç vermez; tarafsız bir bakışla çocuğun bu yaşantıyı başka bir güdüyle oyunlaştırdığı izlenimi edinilmektedir. Başlangıçta çocuk pasifti, yaşantıya maruz kalıyordu; oysa hoşnutsuzluk verse de durumu oyun gibi yineledikçe aktif bir rol almaya başladı. Bu çaba, anının haz verip vermediğinden bağımsız hale gelmiş bir egemen olma dürtüsüne bağlanabilir. Ama başka bir yorum da denenebilir. Nesnenin fırlatılması, çocuktan uzaklaştığı için anneye karşı duyulan ve gerçek yaşamda bastırılmış olan öç itkisinin doyumu da olabilir ve o zaman "Peki, git öyleyse. Sana ihtiyacım yok. Seni ben gönderiyorum" gibi meydan okuyan bir anlam taşır.*

"Oyunun tamamı; gözden kaybolmak ve geri gelmek" çocuğun kontrolünde sembolik olarak yeniden canlandırılır. Freud –en azından Strachey'nin çevirisinde– çocuğun üzerine yıkılanlar için kendini "telafi ettiğini" öne sürmektedir (travmayı zafere dönüştürmek, daha sonraki dönemlerde psikanalist olan Robert Stoller tarafından, cinsel sapkınlıklar kapsamında tanımlanacaktır). Çocuk, oyunu bir sığınak veya tırmanan bir dehşetten kaçmanın yolu olarak "sahneler"; önce terk edilmenin dehşeti, hayal kırıklığı ve daha sonra sevdiği, ihtiyaç duyduğu kişiyi öldürdüğünü veya işkence ettiğini hissedebileceği travmatik intikam öfkesi. Freud'un tatlılıkla ortaya koyduğu gibi –ve bu teoride açıkça bir şey yatıştırılıyor ya da yumuşatılıyor– "Annenin gidişinin çocuk için hoş, hatta önemsiz olması bile olası değildir" (bir keresinde Lacan'ın da belirttiği gibi, analist kendi merakından korktuğu noktada açıklama yapmaya başlar. Freud'un teorik açıklamasının, çocuğun oyunu gibi, bir şeyi uzakta tuttuğu açıktır; buna,

* A.g.e., s. 27-28. (ç.n.)

esaslı kadın düşmanlığı diyelim). Freud'un görüşüne göre, çocuk pasif bir deneyimi aktif bir deneyime dönüştürmek istiyor; ve annesinin onu reddetmesine tepki göstererek onu reddetmek istiyor. Çocuk, başına gelenlerin gerçekliğiyle, annesinin yokluğunun kışkırttığı gerçek korku ve öfkeyle meşgul mü? Yoksa, oyunun ustaca yaratıcılığı sayesinde, içinde olduğu duygusal deneyimden uzaklaştı mı, hinliğin psişik simyası aracılık mı etti? Ve bunlardan herhangi birini yaparak neyi daha iyi yapıyor?

Freud'un deneyimlediği, gözlemlediği ve tanımladığı sahne bize Nietzsche'nin ünlü aforizmasını kolayca hatırlatabilir: "Hakikatten mahvolmamak için sanata sahibiz." Oyun boyunca, eğer işe yaradıysa, çocuk annesine olan hasedini, ona mutlak bağımlılığı hakkındaki acısını ve şiddetli öfkesini savuşturmuş olacaktır. Freud bunu söylemese de bu, haz arayışının çaresizliği ve haz arayışındaki çaresizliktir; ve ekleyebiliriz ki, belirli bir tür sanat eserinin çaresizliği ve sanat eserinin içindeki çaresizliktir. Bu biçimlendirici yoklukları nasıl dayanılır hale getirebiliriz, nasıl hayatta kalabiliriz? İstediğimiz ve ihtiyaç duyduğumuz şeylerin yokluğunu idare etmekte daha iyi olmak nasıl olurdu? Freud'un cevabı burada: Yokluğu varlığa dönüştürerek ve mevcut olan her türlü hazdan mustarip olarak. Yabancı göründüğünde, bebek onu annem-olmayan şeklinde deneyimler; bir yokluk ya da boşluk ya da hiçlik değil, annem-olmayanın varlığı. Anne ayrıldığında, hinlik kalkanının altında, dayanılmaz olanı haz dolu kılarak tekrarlayan bir oyun icat ederiz. Önlenmekte olan felaket kaynaksızlıktır; orada hiçbir şey olmadığı deneyimi. Gözden ırak olan gönülde tutulur, ta ki tutulmayana dek.

5

> . . . bir kavrama (bir kişiye veya bir tanrıya) bağlılık ne kadar güçlü olursa, bağı da kavramı da açıklamak o denli zor olabilir. Ya da belki de birinin yaptığı her şeyin onun tek açıklaması olduğu ya da olabileceği söylenmelidir.
>
> Stanley Cavell, *The Claim of Reason*

Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de torununa ilişkin anlatımında çarpıcı olan şey, çocuğu her şeyden önce "egemen olma dürtüsü" ile meşgul olan aktif, kendi kendini şekillendiren bir özne olarak tanımlamasıdır. Annesine olan ihtiyacına, annesinin yokluğuyla ilgili intikamcı öfkesine, hazla üstüne yıkılan ıstıraba ve icat edip tekrar tekrar oynunu oynamanın hazzıyla ona çektirdiği acılara hâkim olmak istiyor. Sanki tabiri caizse Freud'un çocuğu gibi, çünkü arzu-

sunun gücüne çok dikkat ediyor, onun tarafından mağdur edilmek istemiyor. Sanki sahip olmamaya kararlı olduğu bir deneyim var; yenilmiş olma deneyimi, felaket dolu hayal kırıklığı deneyimi. "Tüm umudunu kaybetsen de her zaman biraz daha fazlasını bulabilirsin" diyor Richard Ford'un *The Sportswriter* romanındaki Frank Bascombe karakteri. Freud, tüm umudunuzu kaybederseniz, genelde daha fazlasını bulabileceğinize inanmak ister, ta ki bulamayana dek. Ya da başka bir şey bulana dek. Umudu bulmanın yolları vardır – ustalıkla diyelim– ama her zaman işe yaramazlar. Haz ve egemenliğin hazzı ancak bu kadar ileri gider; ve egemenlik sizi sadece egemen olmada daha iyi yapabilir, başka hiçbir şeyde değil. Freud'un ardından gelen çocuk analistleri ve onların savaş sırasındaki deneyimleri (Freud'un asla göremeyeceği savaş) bize terk edilmiş çocuğun, bakılmamış çocuğun, çok uzun süre beklemek zorunda kalmış çocuğun daha dehşet verici hikâyelerini anlatmak zorunda kalacaktı. Winnicott, *Kültürel Deneyimin Yeri*'nde* şöyle der:

> Bunu, zaman faktörüne hak ettiği ağırlığı tanıyacak biçimde formüle etmenin belki yararı olabilir. Annenin var olduğu hissi x dakika sürer. Eğer anne x dakikadan fazla uzakta kalırsa annenin imagosu solar ve onunla birlikte bebeğin birlik simgesini kullanma kapasitesi de biter. Bebek sıkıntıya girer, ama bu sıkıntı kısa bir sürede onarılır çünkü anne x + y dakikada döner; x + y dakika içinde bebek değişmemiştir. Ama x + y + z dakika sonra bebek *travma*ya girer; x + y + z dakika sonra annenin dönmesi bebeğin durumundaki bu değişmeyi onarmaz. Travma bebeğin hayat sürekliliğinde bir kopuş yaşadığını ima eder; artık o "düşünülmesi imkânsız endişe"nin tekrarına ya da tam olarak gelişmemiş ben yapısının çözülmesi sonucu ortaya çıkan akut karışıklığa geri dönme tehlikesine karşı ilkel savunma mekanizmaları örgütlenmiş durumdadır.

Sevilen ve ihtiyaç duyulan, asla ortaya çıkmayan ve adını bir daha hiç duymadığınız birini beklemek Winnicott'ın an-

* D.W. Winnicott, *Oyun ve Gerçeklik*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, s. 121. (ç.n.)

lattığı deneyimin yetişkin eşdeğeri gibi bir şey (tüm travmalar gibi, geleceğe ve daha fazla deneyime dair kapasitesini bozabilecek bir deneyim) olacaktır. Tabii ki bebeğin aksine, kişi aslında olduğu gibi sınırlı ve temelde çözülmeyen açıklamaları oyuna dahil etmek için bilişsel kapasitelere sahip olacaktır. Öyleyse soru şu –psikanalizde, ancak sadece psikanalizde değil– hangi deneyimler gelecekteki deneyimleri mümkün kılıyor? Ve gerçekten de hangi deneyimler gelecekteki deneyimleri çekici kılıyor (burada iyileşmek, geleceği daha iyi hale getirmek anlamına gelir)? Bu mantıkla kişinin istemeye dayanamaz, deneyime karşı kaçıngan, risk almaya karşı fobik veya gelecekten sakınır hale gelmesi için ne yaşaması gerekir? Elbette, Hume'un şüpheci noktası, geleceği bilebileceğimiz hiçbir anlam olmadığı için (çünkü onu deneyimleyemeyiz), her yeni an bir tür risktir; Winnicottçı bebek, başka ne olursa olsun, Humecu bir şüpheci olmak zorundadır; çünkü annenin şimdiye kadar her zaman geri dönmesi, bir dahaki sefere geri geleceği anlamına gelmez. Deneyimden öğrenmek, deneyiminizin size öğretemeyeceği şeyleri öğrenmek anlamına gelir (gelecekteki deneyimin doğası ve kalitesi).

Bu psikanalitik hikâyede, gelecek hakkındaki hislerimizden geriye doğru çalışırız; sanki geleceğe yönelik hislerimiz –beklentimizin, kaygımızın, hırsımızın ve özlemimizin doğası– erken gelişimimizin temel sonucuymuş gibi (sebep-sonuç belirlemek değil, bilgilendirmek ve etkilemek). Yani yaklaşımımız, gelecek duygumuz bize geçmişe dair anlamlı bir şey söylüyor: sahip olduğumuz veya olmadığımız deneyimlere dair. Deneyimlemek veya deneyimlememek üzere gittiğimiz tüm yollara dair... "x + y + z dakika sonra bebek travmaya girer; x + y + z dakika sonra annenin dönmesi bebeğin durumundaki bu değişmeyi onarmaz" diyor Winnicott. (Umutla ekliyor: "Bebeklerin çok büyük çoğunluğunun x + y + z dakika süren bir mahrumiyeti asla yaşamadıklarını varsaymak zorundayız".) x + y + z deneyiminden sonra, gelecek hayal bile edilemez; deneyimi önleyen bir deneyimdir. Deneyimin gözde canlandırılmasını engelleyen deneyimdir. Eğer

yemek yemek için çok uzun süre beklerseniz, iştahınız kalmaz. Hume, Freud ve Winnicott'ı –hepsi deneysel bir zihinle kendilerini tanımlarlar, doğanın karşısında ve bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyler karşısında afallamışlardır, kendilerini böyle tanımlamasalar da her biri bir tür idealist şüphecilik, tümbilirlikten arınma vizyonu (ki bu vizyonun kendisi tümbilirlikten arınmaktır zaten) sunarlar– benim yaptığım gibi birbiriyle ilişkilendirirseniz, her birinin, diğer birçok şeyin yanı sıra, kendilerine münhasır şekilde soru sorduğunu görürsünüz: kendinizi nasıl ayarlarsınız, gerçekten bilinemez bir geleceğe nasıl uyum sağlarsınız veya geleceği kullanırsınız (Tanrı'nın dahi bilmediği bir gelecek: Tanrı'nın hikmetiyle tasarlanmamış bir gelecek)? Gelecek asla tecrübe edilemeyecekse, gelecek her zaman sahip olamadığımız deneyimse, deneyimin doğası nedir? Gerçekten bilinemez bir gelecekte, elbette, arzularımızın sonuçlarını, dolayısıyla gerçek doğasını, asla bilemeyiz. Hume şüpheci olmamız gerektiğini söylüyor; Freud ise özünde bilinçdışında var olan, yıkıcı bir şekilde arzulayan yaratıklar olduğumuzu ve hayatta kalmak için en büyük kültürel becerimizin dürtüden vazgeçme olduğu fikrini öne çıkarmaya devam etmemiz gerektiğini söylüyor. Bu yüzden şüpheci bir şekilde dilek tutmamız, istediğimiz yerde egemenlik kurmamız ve tadını çıkarmamız gerektiğini kabul etmemiz gerektiğini belirtiyor. Ve Winnicott, yeterince iyi annelere sahip olacak kadar şanslıysak, arzulamanın zulüm gibi deneyimlenmeyeceğini ve bu nedenle geleceğin daha az sorun olacağını söylüyor, çünkü "varlığımızın sürekliliği" olarak adlandırdığı şeyi kanıksayacağız: İyileşmek her zaman mümkün. Ne tür deneyimler mümkün ve ne tür deneyimleri istiyoruz? Deneyim sahibi olmamanın yolları nelerdir?

Küçük kız yüzme havuzunda bana doğru yüzdükten sonra, onun bu hareketini neye borçlu olduğunu merak edebiliriz. Ve merak ettiği yabancı erkeklere yaklaşmaya devam etmesi ve onlar hakkında ne düşündüğünü söylemesi için başına ne gelmesi gerektiğini de merak edebiliriz.

Gevşek Bağlar

1

> Işıktan daha hızlı bir şekilde Dünya kendini adlandırdığınız şeye dönüştürür; her şey bu yeni ve hercai sınıflandırmanın altında doğru yerini bulur.
>
> Ralph Waldo Emerson, Günlük Kaydı, 1841

Sonuçları mevzubahis olan Fransız ve Amerikan devrimlerinin ışığında "Bir bireyin inançlarındaki en şiddetli devrimler, eski düzeninin çoğunu sürdürür" diye yazmıştır William James *Pragmatizm*'de (1907'de). Bu cümle, James'in amaçlamış olabileceğini düşündüğüm gibi, bunalım ve rahatlama arasında bir denge sağlamıştır. Elbette, eski düzenin –her iki anlamda da ve her ne olursa olsun– temelde dil uzatılamaz olduğu bir iddia, korku, hatta dilek bile olabilir. Fakat değişim olasılıkları ile ilgili can sıkıcı bir meşguliyetten doğ-

muştur (Amerikan kaygısı öncesi, çünkü Amerika Yeni Dünya'ydı veya olacaktı). Ralph Waldo Emerson, James'in bildiği gibi, bu "yeni ama ulaşılamaz Amerika" olarak adlandırdığı şeye atıfta bulunmuştu. Sanki Amerika henüz bırak yaklaşılmayı, keşfedilmemiş ya da yeni bir dünyaya dönüştürülmemiş gibi; sanki oraya kimse ulaşamadığı için Amerika'da hiç devrim olmamış gibi...

Ve Amerika'da birçok eski düzen vardı: Avrupa'nın eski düzenleri, erken yerleşimcilerin eski düzenleri, Kızılderililerin eski düzenleri ve sömürgeleştirilmeden önce doğal dünyanın daha da eski düzenleri (ve sınıflandırılmış: James, unutulmamalı ki, büyük bir doğa tarihi döneminde yaşadı). Ancak inançlar söz konusu olduğunda, James için daha dolaylı şekilde aile ve çocukluğa ait olmadığı takdirde eski düzenler öncelikle dindardı. Bir bireyin inançlarında ne kadar şiddetli bir devrim olsa da, ebeveynleri yine de onun ebeveynleridir, çocukluğu onun çocukluğudur; eski düzeninin çoğu hâlâ sürmektedir.

A Small Boy and Others [Bir Oğlan ve Diğerleri] adlı otobiyografik eserinde, William'ın roman yazarı kardeşi Henry James, olağanüstü babalarının çocuklarına sürekli tekrarlanan "Dönüştür, dönüştür, dönüştür... Başımıza gelmesi gereken her şeyi, her teması, her ifadeyi, her deneyimi dönüştürmek ve dönüştürmek" emrini yazmıştır. Eğer çocukken size her şeyi dönüştürmeniz talimatı veriliyorsa, size ne yapmanız söyleniyordur? Dönüşüm deneyimlerini mümkün kılan öğretim biçimlerinin olup olmadığı, erken dönem Amerikan Püritenleri için eğitim ve eğitimin nasıl çalıştığı hakkında bir soru haline gelecek dini bir soruydu. Fakat deneyimi yeni bir deneyim haline getirmek için yapılması gereken şey, tuhaf bir şekilde Amerikan sorusuydu. Neden (James kardeşler merak etmiş olabilir) her şeyin dönüştürülmesi gerekiyor? Bu, dönüştürücüler ve dönüştürülmesi gereken her neyse onun hakkında ne söylüyor? Bir tür yetersizliğin şekil değiştirmesi gerekir; şekil değiştirmek için de yaratıcı yetenekler

gereklidir. Ancak Henry James Snr* için dönüşüm, tüm kaçınılmaz dini koşullarıyla birlikte anahtardı; kefaret fikrinin peşini bırakmayan bir reçeteydi. Şimdi görebildiğimiz William James, babasının öğüdünü tüm yüreğiyle sahiplendi, ancak karakteristik olarak kendi dönüşüm anlayışını kendi yolunda kullanabileceği bir şeye dönüştürmek zorunda kaldı. Dolayısıyla James, dönüşüm ve inancın kendisi hakkında yazmaya başladığında, seküler ve başka türlü kendini dönüştürme süreçleri ve dönüşümün kabul edildiği türdeki deneyim hakkında konuşmanın bir yolu olarak dini dönüşüme dair daha açık bir şekilde yazar. Babasının ne istediğine gecikmiş bir ipucu olarak bir dönüşüm geçirmenin nasıl bir şey olduğuna dair...

Gerçekten de *Pragmatizm –Bazı Eski Düşünce Tarzları için Yeni Bir Ad* altbaşlığı atılmıştır, bu altbaşlık dahi ne tür bir değişimin mümkün olduğunu merak eder– zamanına göre şaşırtıcı olmayan bir şekilde, din adı verilen eski düşünce tarzıyla ilgili felsefi bir eserdir. Dini düşünme, bu kitapta yeni bir isim alan eski düşünme ve inanma yollarından biridir. James, bir fikrin başına gelenin hakikat olduğunu söylüyor; başlangıçtan beri Tanrı tarafından verilmez –hatta kültürel olarak bile verilmez– ama şekillendirilir ve deneyimden öğrenilir. Ve James'in bildiği gibi, yeni bir isim şiddet içermeyen bir devrim olabilir, bu da şimdi yeni ismin verdiği ışıkta eski ismi ayakta bırakabilir. James'in yazdığı gibi "pragmatik yöntem, her kavramın sırasıyla pratikteki sonuçlarını izleyerek yorumlamaya çalışmaksa" ve Tanrı'ya bir kavram ve inançlara deneyler olarak yaklaşırsanız, pek çok şey değişir. Bir inancın yapmanıza izin verdiği veya teşvik ettiği şey, sahip olduğu tek gerçektir. Ve bu, dini inançları diğer herhangi bir inançla aynı kefeye koyar. Bunun nedeni, pragmatik bir bakış açısıyla inancın basitçe mümkün olanın kılavuzu olmasıdır. İnançlar, deney değilmiş gibi davranan yaşam deneyleridir.

* James kardeşlerin babası. (ç.n.)

James, "Pragmatizm ve Din" başlıklı bir bölümde "Rasyonalist ve deneysel inancın tüm çatışması bu nedenle olasılığın geçerliliğinin üzerindedir" diye yazıyor. " Bu nedenle, bu kelimeye odaklanarak başlamak gerekir. 'Olası' kelimesi tam olarak ne anlama gelebilir?" Soruda Jamesçi bir eğlence var, çünkü eğer bir şey sadece olasıysa, tanımı belirsizdir. "Olası" kelimesinin kesin karşılıklarından biri, kesin olarak ne anlama geldiğini asla bilemeyeceğimizdir. Olası söz konusuyken, neyin olası olduğunu bulmanın bir yolu olarak tanımı erteliyoruz. James'in dediği gibi, paranızı olası olana koyduğunuzda, "tam olarak" ve "anlam" kelimeleri kulağa yeni isimler gibi gelmeye başlar.

Eski düzenin çoğu ayakta kaldığında (bir kısmı ayakta kalmaz) yeni bir düzenin tohumları, olasılık parıltıları vardır. Öyleyse, eski düzenin çoğu ayakta kaldığında bile (belki de düşmek veya yalan söylemek yerine) şiddetli bir devrimde ne olasıdır? Eski düzenin çoğu hâlâ yerindeyken ne yapılabilir? Bunlar hem politik açıdan hem de birey ve inançları için gerçekçi şekilde ne tür bir değişimin olası olduğuyla ilgili sorulardır; özellikle bireyin dini inançları açısından. Radikal değişimin istenmesi durumunda en şiddetli devrimler bile eski düzenin çoğunu ayakta bırakıyorsa, devrimin gerekli olmadığı bir radikal değişim var mı veya (Amerika için) devrimden başka bir şey gerekli mi? Ya da eski inançların çoğunun yerinde kalması yeni inançlar için bir şekilde iyi midir, böylece alışkanlıklar ihlal edilmek yerine gelişebilir, böylece ticaret ve ritüeller hem korunup hem de yeniliğe açık olabilir mi? Bunlar; nasıl resmettiğimiz, nasıl dramatize ettiğimiz, tercih ettiğimiz veya istediğimiz değişikliklerle ilgili sorulardır; veya ne tür sohbetlerin sahip olduğumuz yaşamların aksine, istediğimiz yaşamları elde etmemizi sağlayacağıyla ilgili sorulardır (James için iyileşmek, sohbet etmekte iyileşmek ve muhabbet etmekte iyileşmek anlamına gelir). Dinler, hayatımızı düzenlediğimiz herhangi bir inanç seti gibi, bizim için çalışmak zorundadır; ve bize dikkat çekici sohbetler sağlayarak çalışırlar. İnanç ve uygulama ara-

sındaki ilişkinin her zaman temel bir karışıklığı olduğu için, dini deneyim James açısından pragmatizmi çözmenin en iyi yollarından biridir.

"Pragmatizm" diye yazıyor sonuca bağlarken, "dogmatik cevabı ertelemek zorundadır, çünkü uzun vadede hangi tür dinin en iyi sonucu vereceğini henüz kesin olarak bilmiyoruz"; ve din ile James aynı zamanda inanç demek istemektedir, çünkü pragmatizm açısından bir inancın kökenleri veya hakikati, sonuçlarına göre yer değiştirir. Bir inancın sizi götürdüğü veya götürmek için kullanılabileceği yer, her zaman inancın geldiği yere baskın gelir (bu nedenle James için Tanrı'ya mı, bilime mi yoksa bir şans kurabiyesine mi inandığınız önemli değildir; önemli olan inancınızın sizi nereye götürdüğüdür, bunu da öğrenmeniz zaman alacaktır). Dogmatik cevaplar yanıltıcıdır, çünkü imkânsızı yaptıklarını iddia ederler ve geleceği önceden bilerek tahmin ederler. Yani James için bir inanç bir kanaat değil, bir deneydir; bir kanıttan çok araştırma gibi. Dolayısıyla, bir bireyin inançlarındaki en şiddetli devrimler şeklinde bile –dönüşüm deneyimleri– James için bekleyip görmekle ilgilidir. Dönüşüm deneyimlerinin yarattığı kanaat durumlarına zaman verilmelidir. "Dönüşüm halindeki yaşamın meyveleri iyiyse" diye yazıyor *The Varieties of Religious Experience*'ta* doğal psikolojinin bir parçası olmasına rağmen onu idealleştirmeli ve saygı duymalıyız; değilse, hangi doğaüstü varlık onu süslemiş olursa olsun onunla kısa bir çalışma yapmalıyız". Ama uzun vade ne kadar uzun ve ne zaman bitiyor? Ve uzun vadede neyin en iyi sonucu verdiğini ya da meyvelerin gerçekten iyi olup olmadığını hangi kriterlere, kimin kriterlerine göre yargılayacağız; James'in öfkeyle öne sürdüğü gibi, bu inançları neredeyse kutsalmış gibi idealleştirmeli ve saygı göstermeli miyiz?

James'in pragmatizmi şöyle der: Bir inanç size hitap ediyorsa eğer onu deneyin, ona biraz zaman verin ve inanmanın

* William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, 2017. (ç.n.)

sonucunun ne olduğunu görün; herkesin onu tanıdığı cümlesindeki gibi, hakikat bir fikrin başına gelir, çünkü sizin için işe yarayıp yaramadığını ve nasıl çalıştığını öğrenmek zorundasınız. Herhangi bir inancın herhangi bir birey için doğru olduğuna önceden karar verilemez; sadece onunla olan deneyim bunu söyleyecektir. Jamesçi manada eğer size istediğiniz hayatı sağlarsa inanç sizin için uygun olur. Ve istediğiniz hayat; istediğinizi sandığınız, sahip olduğunuz ve arzuladığınız hayatın tuhaf, şaşırtıcı bir bileşimidir. Bir inanç hakkında ne düşündüğünüzü denemeden bilmeniz mümkün değildir; bir inancın doğru olup olmadığını önceden bilemezsiniz, çünkü geleceği bilemezsiniz.

İlk kuşak Püritenler, kurtarılmak istediklerini biliyorlardı, ancak tanım gereği bunun ne anlama geldiğine dair neredeyse hiçbir fikirleri olmadığını fark ettiler (sanki bu, kendilerinin değil, Tanrı'nın bilgisiydi). Gerçekten de bu Püriten dönüşümlerin paradoksu misyonerlerin tam olarak ne istediklerini bilmeleri ve istedikleri şeye dair hiçbir fikrilerinin olmadığını fark etmeleriydi; dönüşümde dönüştürülen şeylerden biri de onların bilme kapasitesiydi. İlk misyonerlerin çoğu, Yeni Dünya'ya vardıklarında korkunç şekilde hayal kırıklığına uğradı. Onların beklentisi ile deneyimleri uyumlu değildi. Andrea Knutson, *American Spaces of Conversion* eserinde bakan Thomas Shepard'ın ağzından şöyle yazıyor:

> Kilise üyeliği için kaydedilen din değiştirme anlatıları, cemaatinin çoğunluğunun inayet için bir araç olan New England'a geldiklerinde hayal kırıklığı hissettiğini ortaya koyuyor. Aslında azizler, inayet aracı olarak New England fikrini içeren göç öncesi hazırlık planına güvendiklerine tanıklık ederler, ancak daha sonra Yeni Dünya şartlarının gerçekliğini deneyimlemenin eski morfolojiye dahil edilemeyeceğini itiraf ederler.

Din değiştirme için hiçbir hazırlık olamaz, çünkü yeni bir deneyim biçimi için hazırlık yalnızca eski dilde olabilir ("Yeni Dünya şartlarının gerçekliği eski morfolojiye dahil edilemez"). Eski biçimler tanım gereği yeni dünyada işleyemez. Gerçek-

ten de şaşırmanız, şoke olmanız veya rahatlamanız durumunda yeni bir dünyada olduğunuzu bilirsiniz.

Çağdaş Amerikan şairi Frank Bidart, *Borges and I*'da [Borges ve Ben] şiir yazımı hakkında şöyle yazıyor: "Önceden var olan formları doldururuz ve doldurduğumuzda onları değiştiririz ve kendimiz değişiriz." Yeni Dünya'daki Püritenler – Bidart'ın seküler modern şairlerinin aksine– önceden var olan formları doldurmuyorlardı çünkü ihtiyaç duydukları dönüşüm deneyimleri benzeri görülmemiş deneyimlerdi; din değiştirenler akıl almaz şekillerde değiştirildi, ancak Tanrı ve O'nun kurtuluş şekli değişmedi. Onlar için umut, yanlış şey için umut olurdu. Aradıkları dönüşüm, kavrayışlarının ötesindeydi, ancak arzularının ötesinde değildi. İnsanlara neyin veya nasıl değişimin mümkün olduğuna dair herhangi bir fikir vermeden değişime ihtiyaç duymalarını ve değişmek istemelerini sağlamak, aşırı derecede acımasız ya da gerçek, önemli değişimin ne içerdiğinin en iyi resmi şeklinde görülebilir. Hayal edemediğiniz şeyi arzulayamazsınız; ne istediğinizi gözünüzde bile canlandıramazsınız; tasavvur edilen bir formu yoktur (Randall Jarrell şiirindeki bir karakter, "Eğer tasavvur edebiliyorsam, istediğim şey o değildir" der). Soru şu: İnsanları istedikleri dönüşüme nasıl hazırlayabilir veya dönüşüm için eğitebilirsiniz? Ve (kültürün sağladığı mevcut formlar dışında), hangi dönüşümü istediklerini nasıl bilebilirler? Eğer (varsa), araçlara sahip olmak için amaçlar hakkında bilmeniz gerekenler nelerdir? Bu, (seküler anlamda) eski düşünme biçimleri için yeni isimler şeklinde çevrilebilir: Değişmek için ne istediğinizi bilmeniz gerekiyor mu? İncil, düşmüş durumda dahi olsanız kaçınılmaz olarak yanlış resme sahip olmanıza rağmen bilmeniz gerektiğini söylüyor. William James gerektiğini söylüyor, ancak her şeyi bilemediğiniz ve geleceği tahmin edemediğiniz için –çünkü siz Tanrı değilsiniz– haklı olup olmadığınızı ve hangi anlamda haklı olduğunuzu keşfetmek için deney yapmanız gerekir (neyin eksik olduğunu veya "eksikliğin" istemek için doğru kelime olup olmadığını asla bilemezsiniz).

Hem İncil hem de William James'e göre konu hayatınızı değiştirmek olunca muhtemelen şaşıracaksınız. Ama elbette, farklı sebeplerden dolayı. Tanrı, gelecek de dahil olmak üzere bizim bilmemizin mümkün olmayacağı şeyleri bilir; ya da James'in söyleyeceği gibi, gelecek tamamen öngörülemez olduğu için onunla sadece deney yapılabilir. Tanrı ne yapmamız gerektiğini biliyor; James ne yapmak istediğimizi merak etmemizi istiyor. Ve aslında, yapmak isteyebileceğimiz şeyi neden yapmak istediğimiz konusunda daha az endişeli olup denememizi istiyor. Tanrı (tıpkı gelecek gibi) sürprizlerle doludur, ancak onlar farklı tür sürprizlerdir.

Religious Affections [Dini Duygulanımlar] adlı eserde, on yedinci yüzyıl Amerikalı din adamı Jonathan Edwards, "Gözlerin bu ruhani açılmasıyla dönüşümde yapılan değişikliğin, doğada berrak aydınlıkta aniden görme yetisi kazandırılmış bir insana kıyasla, her yönden çok daha büyük ve dikkate değer olacaktır" diye yazdı. İstenilen şey değişikliktir; eksik olan veya ıstırap duyulan şeyden neyin istendiği çıkarsanır; ancak istendiği ortaya çıkan şey umulandan farklıdır. Dönüşüm, beklentiyi şaşırtır. Eğer doğuştan körseniz –ya da kör olduğunuzu bilmiyorsanız– ve aniden görmeye başlarsanız, görme yetinizi geri kazanmış olmazsınız; size daha önceden anlatılmış olsa bile hayal dahi edemeyeceğiniz bir dünyada kendinizi bulursunuz (Edwards, örneğiyle dilin dönüşüm için sizi hazırlayamayacağını, ihtiyaç duyduğunuz şeyleri görmekte size yardımcı olamayacağını kastetmektedir). William James, değişimle deney yapmanızı, istediğinizi düşündüğünüz inançları test etmenizi söyler; şimdi görebildiğiniz şeyleri, önceden gördüklerinize tercih edip etmediğinizi keşfetmenizi söyler. Yani James, dine olan büyük ve sağlam saygısıyla, Püriten dönüşüm (din değiştirme) anlatılarını da sekülerleştirmek istiyor, ancak iyileşme, istenen hayatı elde etme ve hangi dinin geleneksel olarak en iyi çizgilere sahip olduğu konularında insan arzusuna olan inancını korumak istiyor (en azından, din, insanların değişme, kendini olduğu gibi kabul ettiği kişi veya şeylerden farklı

olma isteğini kabul eder). Yani James 1902'de yazdığı *Pragmatizm*'den önce *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*'ni yazdı ve bir kez daha çeşitlilik ve deneyimden yana oldu. Başlıca bölümlerden ikisinin adı, şaşırtıcı olmayan bir şekilde, "Dönüşüm"; sanki geçmişe bakıldığında, James'in kurucu Amerikan deneyimlerinden biri olarak dönüşümden ve Amerikan felsefesinin kuruluşu olarak pragmatizmden bir tür düz çizgi çizmek istediğini söyleyebiliriz (babasının istediğinden kendi istediği şeye düz bir çizgi "dönüştür, dönüştür"). Her ikisinin de en azından, James'in ifadesiyle, "inanma iradesi" ile değişim iradesi arasındaki ilişkiyle ilgilendiğini belirtmeliyiz. Sanki insan hayvanını giderek daha fazla tanımlayan şey, Darwin'den sonra –James'in çalışmaları üzerinde biçimlendirici bir etkisi vardır– insanın bir şekilde değişimi tasarlama, değişime bir hedef verme arzusunun yanı sıra değişimin kaçınılmazlığıdır; ya da en azından doğaüstü bir otoritenin değişim reçetelerine boyun eğmenin aksine tercih edilen değişim biçimlerini formüle etmek ve sebep vermektir. Richard Rorty'nin yaklaşık bir yüzyıl sonra yazdığı gibi, aynı Amerikan pragmatik geleneğinden, "İnsan olmayan bir otorite size bir şey söylese bile, size söylenenlerin doğru olup olmadığını anlamanın tek yolu, size istediğiniz hayatı getirip getirmediğini görmektir".

Amerika, tabiri caizse, bazı insanların inançlarında bir devrimi mümkün ve uygulanabilir kılmak için kuruldu. Püriten dönüşüm deneyimleri (ve sonra Püriten dönüşüm anlatıları olarak bilinen şey) Amerika'nın yeni bir dünya olduğu fikrine ilham verdi. Pragmatizm olarak bilinen –ve Emerson'un Püritenizmden pragmatizme geçişin bir parçasını yeterince uygun bir şekilde sağladığı– şey, bazen farkına varmadan sürekli bir devrim durumunda yaşayabileceğimiz veya yaşamak isteyebileceğimiz tasarısıydı; ancak çelişkili biçimde, büyük ve öngörülemeyen çeşitli amaçlara sahip devrimlerde; ve hedefler hakkındaki fikir birliği –değişim araçları ve peşinden koşmamız gereken değişim türleri hakkında– sanki, çözümden ziyade sorun olabilir.

Kurucu babalar (ve anneler) için, Püriten misyonerler için amaç kurtarılmaktı; William James için amaç, "çoğulcu evren" dediği şeyi kabul etmek ve yaşamaktı. Ve böylece en iyi şekilde yararlanmaktı; her amacın geçici ve (Emerson'un jargonuyla) geçişken olduğu çoğulcu bir evren (doğa her zaman geçiş halindeydi, asla hiçbir yere varmadı). James burada, ancak bir şekilde, bireyin eski bir düzen biçiminde tanımlanabilecek inançları ve bireyin inançlarının da şiddetli devrimlere (istediğiniz veya isteyebileceğiniz yaşam hakkında giderek daha fazla insanla sohbet edebilmek bir tür şiddetli devrimdir) maruz kalabileceğini yazıyor. Dini deneyimin çeşitlerini anlamak ve pragmatizme ulaşmanın bir parçası olarak James dönüşümü, değişim arzusunu ve iradesini tanımlamanın bir yolu olarak anlamak zorundaydı. Dönüşüm –bir açıdan babasının ısrar ettiği gibi– bir yaşam biçimi olmalı.

Dönüşüm deneyimleri, keskin değişim için bir şablon, insanların inançlarında şiddetli ve başka türlü devrimler için bir tür paradigmaydı; ama aynı zamanda değişimin doğası hakkındaki düşüncelerimizde hem bir sınırlama hem de bir tahrikti. James, *Pragmatizm*'de şöyle diyor;

> Eski bilgilerimizin, önyargılarımızın ve inançlarımızın çoğunu elimizden geldiğince değişmeden tutuyoruz. Yenilemekten ziyade yama ve tamir yapıyoruz. Yenilik içeri çekilir; eski kütleyi lekeler; ama aynı zamanda onu emen şeyle de renklenir... Ham yeni gerçeğin eklenmesi nispeten nadiren olur. Daha çok pişirilip veya eskilerin sosunda haşlandığı söylenebilir.

James'in bize yeniyi nasıl elde ettiğimize dair verdiği yeni tabloda imajlar çeşitlidir: yama yapmak, kurcalamak, sindirmek, lekelemek, renklendirmek, emmek, gömmek, pişirmek, haşlamak. Tüm ekleme ve dönüştürme süreçleri, başka bir şeye etki eden bir şeyin tüm resimleri, genellikle kademeli olarak; hepsi eskiyi, zaten var olanı yeniye dönüştürürken korunur; ve yine de James, eski düzenlerin –eski bilgi, önyargılar ve inançların– temel olarak direngenliğinde ısrar eder (eski düzen olmadan değiştirilecek veya dönüştürülecek hiç-

bir şey yoktur; bu anlamda dönüşüm her zaman dönüşüm için malzeme olduğundan tamamen eski düzene bağlıdır).

"Evinizi *ad libitum** değiştirebilirsiniz ancak mimarın ana planı devam ediyor; büyük değişiklikler yapabilirsiniz, ancak Gotik bir kiliseyi Dorik bir tapınağa dönüştüremezsiniz" diye yazıyor James. Yapabilirsiniz ve yapamazsınız. Rorty gibi daha sonraki ve daha anti-özcü pragmatistler; hiçbir ana planın olmadığını, herhangi bir şeyi yeniden tanımlama yoluyla yani eski şeyler için yeni isimler oluşturarak herhangi bir şeye dönüştürebileceğinizi söyleyecektir. James için büyük değişiklikler olabilir, ancak mutlak değişiklikler olamaz. Geçmiş baştan savılamaz, zaman tersine çevrilemez, ama bu kendi başına gelecekteki olasılık hakkında hiçbir şey söylemez; Gotik bir kiliseyi Dorik bir tapınağa dönüştüremezsiniz –geri dönüş yoktur– ancak aslında bir Gotik kiliseyi gelecekte neye dönüştürebileceğiniz söylenemez (hatta belki de sahte bir Dorik tapınağa). Yani burada, belki de James'in fikirlerini geliştirdikçe onlara direndiğini görebiliriz (anlattığı sürecin ta kendisine). Ancak bunun anlamı, büyük ölçüde ima yoluyla, onun manevi kurtuluşa karşı bir vizyonu olduğudur; onun görüşüne göre ya kurtarılamayız, çünkü geçmişin yerini alamayız ya da kurtarılacak hiçbir şey yoktur, sadece mevcut hoşnutsuzluğumuz ne olursa olsun onunla başa çıkmak zorundayız (biz sorun çözen hayvanlarız, günahkâr hayvanlar değil). Eski düşünce manevi kurtuluşa dair konuşur; biz sadece daha iyi şeyleri ne zaman ve nerede yapabileceğimiz hakkında konuşabiliriz ve bunu kısmen kelime dağarcığımızı değiştirerek yapabiliriz. Kelime dağarcıklarına hapsolmuş insanların daha fazla dışarı çıkması gerek.

Yani, biraz farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, dönüşüm hikâyeleri James için ilginç bir sorun teşkil ediyor. Eylemler ve inançlar sonuçlarıyla yargılanacaksa, meyveleri iyiyse, başka herhangi bir şeye inanabileceği gibi, dönüşüme de inanabilir. Ancak o, en şiddetli devrimlerin bile eski dü-

* Özgürce, istediğiniz gibi. (ç.n.)

zenin çoğunu ayakta bıraktığına inanıyorsa –büyük değişiklikler olabilir, ancak topyekun değişiklik olamaz– o zaman Püriten din değiştirme fikri (son tahlilde) şüpheli ve faydalıdır (açıklamalarında). Ana planının sadece özden mahrum değil, aynı zamanda günahkâr olduğunu varsayar (kesin konuşmak gerekirse, eski düzenden herhangi bir şey hâlâ duruyorsa kurtuluş olamaz). Başka bir deyişle, dönüşüm, James'in temel bir karışıklık üzerine düşünmesini ve yazmasını sağlar; bu karışıklık da özellikle değişime süper doğal otorite tarafından yetki verilmediğine inanmaya başladığınızda değişim ve otorite arasındaki ilişkinin ne olduğuna dairdir. Darwin'den sonra insanların arzu ettikleri ve etmedikleri değişimlerle ne ilgileri var? Doğa tarihi ne tür tarihlere olanak tanır? James için, kendisinden önceki Püritenlerde olduğu gibi, değişim inanca bağlıydı; ve James için, Püriten din değiştirenler için olduğu gibi, ama oldukça farklı bir anlamda, inançlar –tahrikçiler, istemler, ilham verici formülasyonlar şeklinde– etkili bir şekilde onlardan kaynaklanan eylemlerdi (Pragmatizmde, inançlar hakkında sorulacak soru: "Bu kavramdan ziyade başka kavram doğru olsaydı, pratikte sıradan birisi için ne fark ederdi?"). Onu ilgilendiren dönüşüm deneyimlerinin hakikatleri veya sözde geçerlilikleri değil; pratikliğiydi (hangi eylemleri mümkün kıldıkları).

Böylece 1904'te din hakkında bir anketi yanıtlayan James, "İncil'i dini konularda otorite olarak kabul ediyor musunuz?" sorusuna şöyle cevap verdi: "Hayır, bu o kadar insan yapımı bir kitap ki, ilahi güce olan inancın onu okurken nasıl hayatta kalabileceğini anlamıyorum." (İncil'i ikna edici bulmak için Tanrı'ya ihtiyacınız yok). Bir argüman nedeniyle Tanrı'ya inanıp inanmadığı sorulduğunda, "Kesinlikle hayır" yanıtını verdi; ya da Tanrı'nın varlığını deneyimlediği için "Hayır, daha ziyade ona ihtiyacım vardı, o halde gerçektir" cevabını verdi (tartışarak veya ikna edilerek bir şeye inandırılamazsınız, inanmaya ihtiyaç duymanız gerekir). Güç üzerinden mi, İncil veya bir peygamber aracılığıyla mı bir Tanrı'ya inandığı sorulduğunda, "Sadece içimdeki bir şeyin hayranlıkla kar-

şılık verdiği bütün dindar insanların geleneği" (yararlı ve kullanılabilir geçmiş hayranlık uyandırır) diye yanıtladı. Kısaca James'in amentüsü şudur: Gerekli ve yararlı olan her yerde ilahi olanı insanla değiştirin; olmak istediğiniz kişi olmak için inanmanız gereken her şeye, hatta Tanrı'ya inanın ve doğru sayın; size yeni bir dil oluşturmak için bir dil –sahip olduğunuz tek dil– veren önceki nesillere önem verin ve mümkün olduğunca hayran olun.

2

Deneyimin ne kadar garip bir şekilde düşünceye, hayata veya hakikate dönüştüğünü gözlemlemek ilginçtir. Dönüşüm saat başı devam ediyor.
Ralph Waldo Emerson, Günlük Kaydı, 1841

Püriten seleflerinin aksine –ve bu tüm farkı yaratan bir farktır– James, "gevşek evren" olarak adlandırdığı çoğulcu bir evrene inanmayı tercih etti; merkezi veya egemen otoritenin olmadığı bir dünya (mutlak egemen olarak Tanrı'nın, James'e bir faydası yoktu, o yaşamak istediği bir dünya yaratmasına yardım etmiyordu). Çoğulcu evren –James'in kitaplarından birinin adı– öngörülemeyen çeşitlilik ve olasılığa sahip bir "çoklu evren" dediği şeydi. Hiçbir açıklama bunu kapsayamaz, hiçbir sistem bunu açıklayamaz. "Bu nedenle çoğulcu dünya, bir imparatorluk veya krallıktan çok federal

bir cumhuriyet gibidir. Ne kadar çok şey toplanırsa toplansın, ne kadar çok şey kendini herhangi bir etkili bilinç veya eylem merkezinde var olarak gösterirse göstersin, bir şey kendi kendini yönetir, noksandır ve birliğe indirgenememiştir" diye yazdı. Amerika tanım gereği bir krallık değildi ve James onun bir imparatorluk olmasından korkuyordu. Ancak onun federal cumhuriyetinde her zaman herhangi bir otorite veya türevi tarafından çevrelenebilecek olandan daha fazlası vardır. Her zaman kendi kendini yöneten, noksan olan ve birleştirilemeyenler –çarpıcı bir liste– vardır ve her zaman yeniden dahil edilmeleri, hesaba katılmaları gerekir. James, hesap vermenin en az iki yolu olduğunu öne sürdü. Dünya, onun rasyonalistler ve pragmatistler olarak adlandırdığı şekilde bölünebilirdi. Rasyonalistlerin krallıkları, imparatorlukları ve teokrasileri vardı; pragmatistlerin gevşek federasyonları vardı. James için bunlar, "mizaç" olarak adlandırdığı zihniyetlerin ve siyasi rejimlerin tanımlarıydı. "Radikal olarak alınan rasyonalist zihin" diye yazdı ve rasyonalist zihin derken ilk Püritenleri düşünüyordu;

> dogmatik ve otoriter bir görünüme sahiptir: "olmalı" ifadesi her zaman dudaklarındadır. Kâinatın eyeri sıkı olmalı. Öte yandan radikal bir pragmatist, tasasız anarşist bir yaratıktır. Diyojen gibi bir fıçıda yaşamak zorunda kalsaydı, rahat olduğu ve güneşi gördüğü sürece hiç umursamazdı.

Dönüşüm, James'in radikal rasyonalist zihin dediği şeyin sahası gibi görünüyor; dönüşüm –kesinlikle Püriten dönüşüm– tasasız bir anarşist yaratık türü değil, açıkça daha dogmatik, daha otoriterdir. Arzu edilen çoğulcu bir evrende değil, sıkı bir evrende yaşamaktadır. Radikal pragmatist, kendi yolunda doğaçlama yapabildiği, kendi koşullarını yaratabildiği sürece (fıçının rahat tahtaları ve güneşe izin veren çubukları olması gerekir) başka biri gibi olmak ya da kendine bir başkasını –Diyojen diyelim– örnek almak zorunda kalmaktan rahatsız olmaz. James'in seçtiği örnek olan Diyojen,

umursamaz kötü davranışlarıyla nam saldı ve bilgeliğin düşünce değil, bir eylem meselesi olduğuna inanıyordu; itibarsızlığa inanan James'e hitap edecek birçok özellikten ikisi.

Ancak, inandığı şey göz önüne alındığında, kimseyi veya herhangi bir şeyi dışarıda bırakmayı göze alamayan James'i büyüleyen dönüşüm deneyimleri hakkında bir şey vardı (Diyojen, *The Oxford Dictionary of the Classical World*'de bize, "kendi çirkin davranışlarıyla başkalarını dönüştürmeye çalıştığını" söyler). Eğer hakikat bir fikrin başına gelen şeyse, Andrea Knutson'ün dediği gibi, bunun "inanç sürecini dönüşümsel olarak onayladığı bir anlam vardır... James, bir olgu ile onun yorumu arasındaki boşluğun deneyimi olarak dönüşümü karakterize eder... belirsizlik karşısında devam eden inanç oluşturma çalışmalarından sorumludur". James'in dönüşümle ilgili ilgilendiği şey onun katiyeti, kesinliği değil, inançların kurulduğu ve hakikatlerin bulunduğu süreci, tüm geçicilikleriyle de olsa tanımlamasıydı. Şöyle ki James'e göre dönüşüm değişimin (ve hakikatin) nasıl gerçekleştiğini tanımlar; ancak Knutson'ün dediği gibi, bu devam eden bir çalışmadır. Deneyimin gerçeklerini devamlı yorumlama –yeniden tanımlama– çalışması. Radikal pragmatist için nihai açıklamalar, tanımlayıcı kelimeler olamaz. Ancak bireyin değişmesi için, gerektiğinde yeni ve daha fazla dönüşüm olasılığı yaratan dönüşümler olmalıdır.

Dönüşümü, bir olgu ile yorumu arasındaki boşluğun deneyimi şeklinde tarif edersek, dönüşümün yeniden yazım olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla James için yeniden tanımlama sanatını öğrenmek için dönüşüm şeklinde adlandırılan deneyimleri anlamamız gerekir; ki yeniden tanımlama sanatı, değişim kapasitesinin, kendi kendini icat etme kapasitesinin ve deneyimin yaratıcı bir şekilde yeniden oluşturulmasının yeni bir adıdır. Ancak yeniden tanımlama yoluyla belirsizlik karşısında geçici olarak inanç oluşturabiliriz. Değişiyoruz ve içinde yaşadığımız ortamlar değişiyor; inançlar, kendimizi ve çevremizi düzenleme girişimimizdir, inançlarımızın aracılık ettiği ve iyileştirdiği karşılıklı iki istikrarsız-

lık... James'in radikal pragmatisti, yani "tasasız anarşist bir yaratık", Robert Frost'un kafa karışıklığına karşı bir duruş olarak adlandırdığı şeyi bulmak zorunda olan düzensizlik ve belirsizliğin katıksız ölçeğini kabul eder. Ya da biraz farklı şekilde söylemek gerekirse, pragmatizm Darwinciler için bir felsefedir: öngörülemeyen bir ortamda hayatta kalmak ve muhtemelen gelişmek için pratik önlemler... Darwin'in adaptasyon dediği şeye James'in ardından dönüşüm diyebiliriz. Ancak James, Darwinci şekilde sadece hayatta kalmayı ve üremeyi istemek için çok tasasız ve çok hırslı bir şekilde anarşist olmak istiyordu (radikal pragmatist için soru şu olurdu: Hayatta kalmak bizim isteklerimiz için ne yapıyor; üreme bize istediğimiz hayatı sağlıyor mu? Radikal pragmatist için belirtilen tüm amaçlar ve idealler, eğer çekiciyse, basitçe denenmesi gereken tercihlerdir). James'in ne istediğini anlamak için dönüşümden ne çıkarım yaptığını, dönüşüm deneyimlerini neye dönüştürebileceğini anlamamız gerekir.

Darwinci ve kendinden menkul doğa bilimci James, olağanüstü *Varieties of Religious Experience* [*Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri*] eserini –birçok sesten alıntılar– anlayışla korunan ve sunulan bir örnek koleksiyon şeklinde yazdı; din değiştirmiş bireylerin (din değiştirme sürecinde olanlar değil) dini deneyimlerine ilişkin açıklamalarından bahsetti. Yani kitap, pragmatik bir şekilde, dinin ne olduğunu bildiği ilkesinden başlamaz; ya da aslında bu din, bilinen ritüeller, kısıtlamalar ve inançlar kümesidir. Tıpkı James'in büyük bir hayranı olan Wittgenstein'ın "İnanç bir deneyim midir?" diye sorması gibi, James, bunun sadece bir deneyim olabileceğini varsayıyor ve ne tür bir deneyim olduğunu öğrenmek istiyor ("Bu kitap bana çok iyi geliyor" diyordu Wittgenstein). Bu inananların tanıklığını gerektirir ki kitap (başlık elbette dinin tanımlanamaz bir şey olduğunu öne sürüyor) deneyime dayanmakta ve deneyimle dolu.

James için deneyimler, belirli inançlara, inançların sağladığı fırsatlara sahip olmanın sonuçlarıdır. İroniyi de kullanarak doğaüstü olanın ancak gerçekten doğal olarak anlaşıla-

bileceğini varsayar. "Zihnin hikâyesini tamamen doğa tarihi bakış açısıyla, hiçbir dini ilgi duymadan yazıyor olsaydık, yine de insanın ani ve tam dönüşüme olan sorumluluğunu en ilginç özelliklerinden biri olarak yazmamız gerekirdi" diye yazar. Pragmatizm özgürlüğünün bir parçası, hiçbir şeyi veya hiç kimseyi kendi şartlarına göre almak zorunda kalmamamızdır; dini olgulara hiçbir dini ilgi duymadan bakabilir ve bizi nereye götüreceğini görebiliriz.

Cümle, o zaman, konusunu canlandırır; tam tersi olması gerekirken dini doğa tarihine dönüştürür: "insanın ani ve tam dönüşüme karşı sorumluluğu", "en ilginç özelliklerinden" biri olarak. Bir sorumluluk –yüzeyde gömülü olan "yalan" ve "iftira" kelimeleri dışında– yasal açıdan bir yükümlülüğe tabidir, bir şeyden sorumluysanız, mesulsünüz ve potansiyel olarak borçlusunuz. Bu nedenle, dönüşüm sorumluluğu ancak aktif olarak üstlenilmesi gereken bir hassasiyete işaret eder. James, bence burada bunalmış hissedebileceğini söylemek istiyor, ancak bir şekilde rızaya dayanıyor; sanki işi bitirmek için dönüşüme, dönüşümün hızına ve kesinliğine yönelik bir arzu – ani ve eksiksiz– varmış gibi görünüyor ve bu, bireye, failliğin yokluğuna dayalı bir mahkûmiyete izin veriyor gibi görünebilir (şöyle dermişçesine: bunu özlediğim için –ama bunu yapan ben değildim– tartışmasız doğrudur). Sadece benden öte bir şey, Tanrı, bunu gerçekleştirebilir. James, bir pragmatist olarak, mutlak inanç durumlarından (ve görünürde doğaüstü mülkiyet durumlarından) daha fazla yeniden tanımlamaya ihtiyaç duyan hiçbir şey olmadığını söylüyor; ve bunu söylemesinin kısmen sebebi de daha fazla değişimi önleyen sığınaklar haline gelmeleri. Sanki birey, değişime ve değişim arzusuna son verecek mutlak değişim için kıvranıyormuş gibi. Sanki dönüşüm deneyimleri, başka ne olursa olsun, zamanı durdurmak istiyormuş gibi (bireyin kendi gelişiminden nefret eden kısmına hitap ettiklerini söyleyebiliriz).

O halde James'in kendi doğa tarihi anlayışı içerisindeki sorusu; dönüşüm açısından bir sorumluluk, ani ve tam bir

değişim arzusuna karşı sorumluluk nedir? Bu sorumluluğun "en ilginç özelliklerimizden" biri olduğunu söylediğinde, hem bu konuda yeterince meraklı olmadığımıza hem de dönüşümün merakın ölümü olabileceğine işaret ediyor. Ama aynı zamanda Darwinci bir doğa tarihçisi olarak, bu en tuhaf özelliğin tabiatı gereği tuhaf olduğu konusunda bizi uyarıyor. Başka hiçbir hayvanın dönüşüm deneyimi yoktur. Öyleyse, dönüşüm deneyimleri neye adapte olmanın yoludur? James'e deneyim akışına uyum sağlamanın yolları olduğunu söylüyor; ona set çekerek, onu kontrol altına alarak, onu durdurarak. Onun çoğulcu evreninde hiçbir şey asla tamamlanmaz, dönüşümler bile.

James bu ani durumdan şüphelenmemizi istiyor. Bir noktada "Dönüşüm, gerçekleşirse kademeli olmalı ve yeni alışkanlıklara dönüşen herhangi bir basit büyümeye benzemelidir" diyor. Doğa tarihçileriysek, ne kadar ani olursa olsun, her şeyin bir geçmişi olduğuna, ancak görünmez olduğuna (ansızın yavaş yavaş hızlanma olduğuna) inanırız. Ve doğal bir fenomen olarak, dönüşüm, doğadaki herhangi bir şeyden farklı olamaz; bu nedenle, bireyin olağanüstü ifşası, James'in yeniden tanımlamasında da olduğu gibi, "yeni alışkanlıklara dönüşen basit bir büyüme" haline gelir. Sanki dönüşüm sadece alışkanlıkların hızlı bir değişimiydi ve dönüştürülenler hızlı değişen sanatçılardı; ve James için alışkanlık, adaptasyon için en önemli tekniğimizdir. Eski alışkanlıkları yenileriyle değiştirmek, elbette, bazı eski düşünme biçimlerine yeni bir isim vermeye benzer. Süreklilik, eski düzen alışkanlıklarda ve onlara duyulan ihtiyaçta hâlâ ayaktadır.

Ama bir pragmatist olarak James açısından –ve belki de tasasız bir anarşist yaratık olarak– elinizi suya daldırmadan suyun nasıl olduğunu bilemezsiniz. Dönüşüm geçirenlerin hayatları, dönüşmeyenlerden hangi yönlerden farklıdır? Hayatları hangi yönlerden daha iyi ve bunu nasıl anlayabilirsiniz? Dönüşenlerin iddiaları ile sundukları kanıtlar arasında açık bir eşitsizlik olabilir. James, daha önce alıntılanan pasajın devamında, "Bir insani olayın veya insanlık halinin öne-

mi ve değeri hakkındaki görüşümüze yalnızca deneysel gerekçelerle karar verilmelidir" diye yazıyor.

> Dönüşüm halinin yaşam için meyveleri iyiyse, doğal psikolojinin bir parçası olsa bile, onu idealize etmeli ve ona saygı duymalıyız; değilse, hangi doğaüstü varlık onu süslemiş olursa olsun, onunla kısa bir çalışma yapmalıyız... kesinlikle bu cinsin [dönüşmüşün] en aşağı örneğine bile bağlanan bir nevi zarif sınıf işareti, ayırt edici parlaklık olmalıdır... Ancak böyle bir parlaklığın olmadığı herkesin malumudur. Bir sınıf olarak dönüşmüş insanlar, sıradan insanlardan ayırt edilemez; bazı sıradan insanlar, dönüşmüş bazı insanlardan üstündür bile; ve doktriner teolojiden habersiz hiç kimse, yalnızca kendisinden önceki iki kişinin "kazalarının" günlük incelemesiyle, onların özünün, insan özünden ilahi farklılık kadar ayrı düştüğünü tahmin edemezdi.

James, dönüşümün doğal psikolojinin bir parçası olduğu konusunda ısrar eder (doğaüstü psikoloji olamaz); ve doğal psikoloji parçalar halinde gelir, sadece bir araya getirilebilir, hiçbir tamamlama mümkün değildir. James burada pragmatik açılara sadıktır; dini dönüşümün meyveleri iyi olsaydı, onu kutlar ve teşvik ederdi. Ama değil; ve deneysel metot (dönüştürülenlerin etkileyici bir şekilde farklı olduğu başka birinin deneyimi olabilir) taahhüdü aracılığıyla anlaşmazlığa razı geliyor. Ancak burada önemli olan ilke, süregelen sorudur: Cazip her şeye inanırsam hayatım nasıl daha iyi olacak?

James, "bir sınıf olarak dönüşmüş insanların sıradan insanlardan ayırt edilemeyeceğini" ve dönüşmüşlerin bir nevi "zarif sınıf işareti" taşıması gerektiğini yazdığında, bize, çok fazla ironi olmadan, dönüşmüşlerin aksine inanca rağmen, sadece sıradan insanlar olduğunu ve olabileceğini söylüyor; ve sınıflandırma yeni doğa tarihinin merkezinde olmasına rağmen, Avrupa'daki sınıf sistemi, eski düzen ile rekabet etmek için Amerika'nın icat edildiğini söylüyor. Seçilmiş ve lanetlenmiş iki farklı insan sınıfı (veya iki farklı tür) yoktur. Sadece farklı deneyimleri olan ve deneyimleri için farklı iddialarda bulunan sıradan insanlar vardır; ve bu iddialar ge-

nellikle üstünlük ve aşağılık, prestij, maneviyat veya başka bir şey hakkındadır. James'in yazdığı gibi, "bir şeyin değerine kaynağına bakılarak karar verilebileceği fikrine karşı" tartışmak, tek hamlede tanrısallık ve aristokrasiye karşı tartışmaktır. Ancak bu ifade inanma iradesini ve değişme iradesini ciddi ve deneysel biçimde gösterme isteğini iddia eder; ve ayrılmaz bir şekilde savunur. James'in tanımına göre inanmak, sanki bir şey gerçekmiş gibi yaşamak, davranmaktır; ve sadece gerçekmiş gibi davranarak onun hakikatini öğrenebilirsiniz, ki bu da sadece sizin için onun hakikati olabilir.

James, terimin siyasi imasına (ve demokratik olmayan bir şekilde seçilmiş Püriten seçime yapılan ironik imaya) kapı aralayarak, "Dönüşüm adayının zihninde iki şey vardır, ilki mevcut tamamlanmamışlık veya yanlışlık, kaçmaya istekli olduğu 'günah'; ve ikincisi, kişisel iradesini (din değiştirme amacıyla) kullanmak istediği olumlu ideal, kusurlu benliğin hâlâ en çok vurgulandığı bölgede yaşamaktır" diye yazar. Dönüşüm adayının, değişim adayının (yani hepimizin) aşırı bir versiyonu olduğunu açıkça ortaya koyar. James'in "doğal insanlar" olarak adlandırdığı gibi, kaçınılmaz olarak biyolojik değişimin akışındayız, kültürün içinden çıkan kendimiz için ideallerimizle yan yana ve birlikte çalışan bir değişim... Kaçınılmaz şekilde dönüştüğümüz ve dönüşmek istediğimiz şey var; bir de bu süreçle kendimiz için hedeflerimiz arasında bir ilişki var. Ancak James'te her zaman olduğu gibi, yazılarında kaçırmamamız gereken sade bir incelik ve nüans var. Dönüşüm adayı mevcut tamamlanmamışlıktan, yanlışlıktan veya günahtan "kaçmaya" istekliyse, bu çıkmazla yapabileceği tek şeyin kaçış olup olmadığını merak etmekten kendimizi alamayız (James tarafından sık sık tamamlık diye bir şey olmadığı konusunda uyarıldık ve bu da iyi bir şey: Bu tamam olmama hali yanlışlık veya günah demek değildir). Ve eğer "kusurlu benliğin en çok vurgulanan şey olduğu bölgeden" kurtulmak istiyorsak, bunun en çok vurgulanan şey olması gerekmediğini de görebiliriz, çünkü vurgulayan biziz, bu yüzden başka bir yeri vurgulayabiliriz. Kusurlu benlik denen şeye

yeni bir isim verilebilir. Dönüşüme vermemiz gereken yeni isim değişimdir. Değişimi tanımlamanın yeni yolu inançlarla denemeler yapmak olmalıdır. Ve kusurlu benlik, basitçe başka bir şey isteyen benlik, yeni veya daha iyi bir şey isteyen benlik olarak adlandırılabilir. Pragmatik bir bakış açısıyla mükemmelliğin önemsiz olduğunu, çünkü onunla asla deney yapamayacağımızı, onu asla deneyemeyeceğimizi akılda tutmaya değer. James bizi, davet ettiği diğer şeylerin yanı sıra, kendimizde yanlış bir şey olduğuna inanmadan değişmek istemenin ne olacağını hayal etmeye davet ediyor.

Öyleyse, James'in *Pragmatizm*'i "zihnin pragmatik açıklığını ilk kez öğrendiğim ve hayallerimde bugün hayatta olan liderimiz olarak resmetmeyi sevdiğim John Stuart Mill'e" adaması tesadüfi değildir. *On Liberty** "yaşam deneyimleri" olarak adlandırdığı şeyin şampiyonu olan Mill, tasasız değildi, ancak kendi ilkelerine göre eğer bir lider olabilseydi, yalnızca bir federasyona hükmedebilecek anarşist bir yaratık olurdu (Mill'in liberalizmi kesinlikle liderlik fikrini karmaşıklaştırır). Ancak "zihnin pragmatik açıklığı" ifadesi bizi duraklatmalıdır. James elbette açık fikirliliği takdir edecektir, ancak zihnin pragmatik açıklığı hem pragmatizme açık bir zihin hem de açık fikirlilik anlamında kendine özgü bir pragmatik zihin açıklığı anlamına gelir, yani inanç üzerinde deney yapmak anlamına gelir; inançların denenmek için var olduğu fikrine işaret eder. Ancak inancın deneyi zihnin kapanmasına yol açsaydı başarısız olurdu. Pragmatik olarak açık fikirli olanlar zihinlerini asla kapatmazlar (bunu söylemenin bir yolu şudur: Kimin ilginç bir şey söyleyeceğini asla bilemezsiniz). James'e göre, inanmanın sonucu, dogmatizm veya fanatizm, hatta illa ikna olmamalı, zihnin devam eden pragmatik açıklığı olmalıdır.

Dolayısıyla dönüşüm deneyimleri, dramatik zihin değişikliklerinin, bir bireyin inançlarındaki şiddetli devrimlerin yararlı açıklamalarıdır; ancak aynı zamanda, değişimin ve

* John Stuart Mill, *Düşünce ve Tartışma Özgürlüğü Üzerine-Kısa Klasik*, Çev. Cem Akaş, Can Yayınları, 2019. (ç.n.)

inançtaki değişimlerin nasıl tutukluk veya kısa devre yapabileceğinin açıklamalarıdır. James'in dönüşüm deneyimleri açıklamalarından çıkarsadığımıza göre, dönüşüm deneyimleri bazen bize değişim nefretimiz ve ondan kaçınmamız hakkında ayrıntılı bilgi verir; ve deney yapma korkumuz ve ondan kaçınmamız hakkında detaylıca bilgi verir. James için dönüşüm deneyimleri, değişimi önlemek amacıyla aşırı değişimlerdir; bu, şiddet içersin veya içermesin her devrimin taşıdığı risktir. İyileşmek, basitçe değişimde daha iyi olmayı doğrudan ilgilendirebilir. Soru, *Humanism and Truth*'ta [Hümanizm ve Hakikat] belirttiği gibi, "kendi kendini aptal durumuna düşürmeden dönüşümlerin nasıl yapılacağıdır". Jamesçi benlik, aptal durumuna düşme ve son sözü söyleme isteği endişesi duyar.

Teşekkürler

Bu kitaptaki bölümlerden bazıları ilk olarak York Üniversitesi, Konferans, ICP (New York) ve Hallam Enstitüsü'nde ders olarak verildi. Konuşma davetleri ve her fırsatta özenli ve teşvik edici izleyiciler için her zamanki gibi minnettarım. Bu kitaptaki yazıların bir kısmı başlangıçta *Raritan* ve *Salmagundi* dergilerinde ve *Cure for Psychoanalysis* (Confer Books) adlı kitabımda farklı versiyonlarda yayımlandı. Her zaman olduğu gibi, Matt Bevis, David Russell, Hugh Haughton, Kit Fan, Ed Corrigan, Kate ve Geoffrey Weaver'la ve en çok da bu kitabın ithaf edildiği kişiyle yazdıklarım üzerine sohbetlerimize güvendim.

... bize tam veya mutlak tatmin vaat eden herhangi birine veya herhangi bir şeye karşı son derece dikkatli olmalıyız. Bu sadece öfke, şiddet veya hayal kırıklığı getirebilecek bir vaattir. Başka bir deyişle psikanaliz, yalnızca kurtuluş kültürlerini eleştirebilir ve onlara karşı bir panzehir olabilir. Tam tatmin sadece tanrılar, hükümdarlar veya tiranlar ya da daha yıkıcı hırslarımızı taşımak ve kapsamak için yarattığımız figürler içindir.

İngiltere'nin önde gelen psikanalistlerinden Adam Phillips, son eseri *İyileşmek Üzerine*'de kişisel gelişim furyasına farklı ve eleştirel bir bakış atıyor, iyileşmenin anlamını bizlerle birlikte didikliyor. Yazar, önceki kitabı *Değişmeyi İstemek Üzerine* ile tamamlayıcı olarak kurguladığı bu metinde haz, tatmin, kültür, iyileşme kavramlarına dair fikir yürütüyor. Tüm bu yolculukta Phillips; Freud, Winnicott, Masud Khan ve Bion gibi psikanaliz alanındaki büyük kuramcıları William James ve David Hume gibi isimlerle harmanlıyor.

Bu kitapla Adam Phillips, iyileşmek üzerine konuşmakta nasıl daha iyi olabileceğimize yönelik bir keşfe çıkıyor.

KDV'den muaftır.
AYRINTI • LACİVERT
ISBN-13: 978-605-314-679-7
9 786053 146797