KLİNİK FELSEFE

KLİNİK FELSEFE



Alper Hasanoğlu, Çiğdem Dürüşken, Bergen Coşkun
Bilgın Saydam, Chryssi Sidiropoulou
Halûk Sunat, Kemal Sayar, Özlem Bayoğlu
Kwm (Bill) Fuldord, Giovanni Stangellini

Editörler
Alper Hasanoğlu - Özlem Bayoğlu

PİNHAN

editörler
Alper Hasanoğlu – Özlem Bayoğlu



Klinik Felsefe

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

Klinik Felsefe
editörler
Alper Hasanoğlu – Özlem Bayoğlu

© Pinhan Yayıncılık, 2020
© Alper Hasanoğlu, © Çiğdem Dürüşken, © Bergen Coşkun
© Bilgin Saydam, © Chryssi Sidiropoulou
© Halûk Sunat, © Kemal Sayar, © Özlem Bayoğlu
© Kwm (Bill) Fuldord, © Giovanni Stangellini 2020

Birinci Basım: Ekim 2020

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 44865

Pinhan Yayıncılık
232
ISBN: 978-605-7768-31-5

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

Klinik Felsefe

editörler
Alper Hasanoğlu – Özlem Bayoğlu

İçindekiler

Giriş
Klinik Felsefe Diye Bir Şey Olabilir mi?
Alper Hasanoğlu ◆ *7*

Boethius ve Felsefeyle İyileşmek
Çiğdem Dürüşken ◆ *11*

Felsefenin Trajik İyimserliği
Bergen Coşkun ◆ *23*

Ludwig Binswanger ve Dasein Analizi
Alper Hasanoğlu ◆ *35*

'Mâkul' Bir Psikoterapi Modeli İçin Ön Kabuller ve Yöntem Sorunsalı
M. Bilgin Saydam ◆ *47*

Bilimsel Psikoloji, Klinik Uygulama ve Felsefi Eleştiriler
Chryssi Sidiropoulou ◆ *83*

Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?
Halûk Sunat ◆ *103*

Psikoterapi ve Kutsal
Kemal Sayar ◆ *133*

Bir Yaşam Kılavuzu Olarak Homeros
Özlem Bayoğlu ◆ *149*

Üçüncü Devrim
21. Yüzyıl Psikiyatrisi Uygulamalarında Felsefe
Kwm (Bill) Fuldord, Giovanni Stangellini ◆ *159*

Giriş
Klinik Felsefe Diye Bir Şey Olabilir mi?

Alper Hasanoğlu

Psikoterapi ile felsefe arasında olan derin ve sağlam bağ günümüzde neredeyse görünmez olmuş, hatta her iki disiplin tarafından reddedilir hale gelmiştir. Aslında felsefe tarihi, insana nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini ve insan ruhunun içine düştüğü çatışmaları nasıl çözeceğini öğretmiştir. Bu sebeple de psikoterapinin felsefenin kadim konularından biri olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İçinde yaşadığımız zaman diliminde psikoterapi, adeta biyolojik psikiyatrinin hegemonyası altına girmiş, felsefe ise akademik duvarlar içine hapsolmuş durumdadır. Bu iki disiplin arasında temelde var olan birliktelik sayesinde felsefenin klinik bağlamda terapötik bir yöntem haline gelmesi – belki de yeniden demeliyiz – mümkündür. Immanuel Kant'ın da dediği gibi, "Felsefe bir ilâç gibi etki etmelidir" (Kant, 1974).

Psikanalizi eserlerinde ilk kullanan yazarlardan biri olan Viyanalı Arthur Schnitzler bir tiyatro eserinde ruhun geniş bir toprak parçası gibi olduğunu söyler (Schnitzler, 2013). Bu geniş toprak parçasının doğası gereği sınırlandırılmaya ve korunmaya ihtiyacı vardır. Süregelen zaman içerisinde her toprak parçası nasıl el değiştiriyorsa, sınırları belirlenmeye çalışılan insan ruhu da belirli zaman aralıkları içinde el değiştirmiştir. Başlangıçta ruhu (psyche, eski Yunanca: ψυχή) koruyan ve iyi durumda olmasını amaç edinen, onunla hem teorik hem de terapötik olarak ilgilenen felsefeyken, Latin Orta Çağda bu görev ruhu günahlarından arındıran din adamlarına ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren de psikoloji / psikoterapiye geçmiştir.

Ruh adı verilen bu geniş toprak parçasının egemenliğinin felsefeden psikoterapiye geçişine paralel olarak, psikoloji teriminin kavramsal anlamı da değişti ve çalışma alanı buna bağlı olarak yeniden belirlenmiş oldu. Örneğin Hegel'de psikoloji henüz fel-

sefenin bir parçası olarak ele alınmaktaydı (Hegel, 2017). Husserl'de ise fenomenoloji başlangıçta deskriptif psikoloji olarak tanımlanıyordu (Husserl, 1950).

Bu 'geniş toprak parçası' günümüzde sayısı 400'lere varmış psikoterapi ekolünün yanında sayısız kişisel gelişim yönteminin ve hiçbir bilimsel alt yapısı olmayan spiritüel tekniklerin işgali altındadır. Bu işgal altında, çevresiyle olan ilişkisinden de koparılıp yapayalnız bırakılmış birey öleceğini biliyor olmanın trajedisi içinde tüketim ve haz odaklı mutluluk vaatlerinin peşinde kaybolup gitmektedir. Psikoterapi ekol sayısının bu kadar yüksek olması öte yandan bize insanın gerçek ihtiyaçlarına yanıt veremez durumda olduğunu ve çaresizce çırpındığını da göstermektedir. Bu nedenle geriye dönüp kendi çocukluğuna bakma gereği duymuştur psikoterapi de. Özgürlüğünü ilan edebilmek için başlangıçta içinden çıktığı felsefeyi reddeden psikoterapi, 90'lı yıllardan itibaren felsefe olmadan ne sağlam bir temele sahip olabileceğini ne de insanı gerçekten anlayabileceğini fark etmeye başlamıştır. Buna paralel olarak akademik duvarlar içinde can çekişen felsefe yeniden çekine çekine agoraya (eski Yunanca: ἀγορά) inme çabası göstermiştir. Örneğin, Alman filozof Peter Sloterdijk, "Bir yüzyıldan beri felsefe ölüm döşeğinde ama ölemiyor, çünkü henüz vazifesini tamamlamadı" demiştir (Sloterdijk, 1983).

Epikür, 2500 yıl öncesinden: "Hiç kimse felsefe yapmaktan genç olduğu için çekinmesin, yaşlı olduğu için yorgunluk duymasın. Çünkü ruhsal sağlığımızla ilgilenmek için vakit ne çok erken ne de çok geçtir." diyerek bizi uyarıyor (Epikur, 2000). Epikür'ün bu sözlerini C. G. Jung'un şu cümleleriyle tamamlamak gerekli sanırım: "Biz psikoterapistlerin aslında filozof veya felsefi doktor olmamız gerektiğini söylemeliyiz ya da aslında bunun farkına varmasak da zaten öyle olduğumuzu" (Jung, 1972).

Elbette insan ruhundan yalnızca filozofların sorumlu olduğunu söylemek istemiyoruz. Sinirbilimin bugün geldiği noktada bize verdiği bilgilerden yararlanmamak yapabileceğimiz en büyük yanlışlardan biri olacağı gibi ayrıca felsefeyle tekrar ilişki kurmak isteyen psikolojinin içine düşeceği başka bir indirgemecilik olur bu.

Bu hızlı, özet bilgiden sonra şu soruyu sormak istiyoruz: Klinik felsefe pratik olarak ne anlama gelir? Klinik felsefe pratiğinin

iki bileşeni vardır: Bu iki bileşenden daha geniş kapsamlı olanı, "bir yaşam biçimi olarak felsefeyi" yani insanın bütün 'Dasein'ını etkileyen ve ona nüfuz eden kapsayıcı bir yaşam pratiği ve evrensel bir duruş olarak felsefeyi işaret eder. Bu anlamda klinik felsefeyi uygulayan kişi, yalnızca hayatını öylesine yaşayan biri olmaktan çıkmalı ve kendi hayatı hakkında düşünce üreten biri olmalıdır. Öteki taraftan görünür olarak, iyi ve örnek teşkil edecek yaşam biçimini bulmuş biri olmalı, kendi yaşamını felsefi ve evrensel etik kriterlere göre sınamış ve bunu içselleştirmiş olmalıdır.

Antik Yunan'dan itibaren felsefe 'sağlıklı' olarak kabul edileni sorgulayarak temeldeki sorunu incelemiştir. Asıl hedef bu incelemenin kendisi değildir, sağlıklı olduğu var sayılanın sorgulanması ve incelenmesi sonucunda ulaşılan yer yalnızca bir ara duraktır. Bu ara durak bizi bir dönüşüme ve dönüşmüş yeni bir hayata yöneltmelidir. Amerikalı filozof William James insanları bir kere doğanlar ve iki kere doğanlar olarak ikiye ayırır (James, 1982). İki kere doğanlar olarak tanımladığı insanlar, hayatlarının herhangi bir evresinde üretken bir kriz yaşamış ve bu kriz sonrasında yeni, daha iyi bir yaşam biçimi bulmuş olanlardır. James'e göre bu dönüşüm, benmerkezci, egoist bir yaşamdan topluluk odaklı bir yaşama geçişe neden olan ruhsal bir metamorfoz içermelidir. Bir kere doğanlarsa, böyle bir dönüşümü gerçekleştiremeyenlerdir, onlar başlangıçlarındaki naifliklerine saplanıp kalmışlardır.

Klinik felsefi pratiğin diğer bileşeni, kendisinden destek alanlar için bir muhatap olabilecek, Sokrates'ten yararlanarak onların ruhsal doğumlarına (maieutik, eski Yunanca: μαιευτική) yardım edebilecek ve belki de Jamesyen anlamda kişinin ikinci doğumuna katalizör olabilecek olan psikolojidir.

Bugüne kadar klinik felsefenin tıbbi çerçevede kullanımıyla ilgili sonuçlar, psikiyatrik tedavi konsepti içinde felsefi terapi stratejilerinin gerekliliğini göstermekte (Poltrum 2008) ve bize şu cümleyi kurma hakkını vermektedir: "Felsefe bir terapi yöntemidir (therapeutikum)." Bu nedenle felsefecilerin ek bir psikopatoloji eğitimi sonrası psikiyatrik tedavi birimlerinde yer almaya başlamaları ve / ya da psikoterapi eğitimi içinde felsefenin ciddi bir şekilde yer bulmaya başlaması gerekmektedir. Bu sayede, hastalık, çekilen acılar, ölüm veya diğer 'sınır durumlarla' (Jaspers, 2000) karşılaştıkları için metafizik ihtiyaçlar geliştiren ve

geleneksel olarak felsefenin uğraş alanı olan sorularla boğuşan insanlar kendilerine bir muhatap bulabilmiş olurlar. Ayrıca felsefe, psikiyatr veya psikolog psikoterapistler için çalışma hayatlarında mesleki ya da organizasyonel sorunlarla başa çıkabilmek için refleksif bir bakış geliştirebilmelerine de yardımcı olabilecek en iyi araç olmayı günümüzde de sürdürmektedir.

Üstelik felsefe bu görevi yalnızca psikiyatride değil, tıbbın diğer alanlarında da üstlenmek zorundadır ve buna başlamıştır da. Bunun en iyi örneklerinden birini birkaç yıldır Basel Üniversitesi Tıp Fakültesi vermektedir. Başında filozof ve psikiyatr Daniel Solberger'in bulunduğu bir ekip bütün tıp dallarındaki doktorlar için dört dönemlik bir eğitim açmıştır. Esas olarak etik, epistemoloji ve antik Yunan felsefesinin içeriğini oluşturduğu bu eğitime olan ilginin büyüklüğü, tıp doktorlarının mesleklerini icra ederken farkında olsunlar ya da olmasınlar ancak felsefi düzlemde yanıtlanabilecek güçlüklerle boğuştuklarını göstermektedir[1]. Ülkemizde de felsefe ve psikiyatrinin iş birliği için yıllardır çalışan insanlar ve onların verimleri vardır (Tura, 2018). Bu kitabın bu konuda bir katkı olabilmesini diliyoruz.

Kaynaklar

Epikur (2000). *Brief an Menoikes.* Werle, J.M. (Ed.): *Klassiker der philosophischen Lebenskunst. Von der Antike bis zur Gegenwart* içinde, München: Goldmann.

Hegel, G. W. F. (2017). *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin: Hofenberg.

Husserl, E (1950). *Die Idee der Phanomenologie. Fünf Vorlesungen*, Haag: Martinus Nijhoff.

James, W. (1982). *Varieties of Religious Experience*, London: Penguin Classics.

Jaspers, K. (2000). *Was ist der Mensch?*, München: Piper Verlag.

Jung, C. G. (1972). *Probleme der Psychotherapie*, Olten, Freiburg: Walter.

Kant, I. (1974). *Kritik der praktischen Vernunft*, Weischedel, W. (Ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Poltrum, M. (2008). "Philosophische Therapie und therapeutische Philosophie", *Wiener Zeitschrift für Suchtforschung* 31, 1:23–31.

Schnitzler, A. (2013). *Das weite Land: Tragikomödie in fünf Akten*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

Sloterdijk, P. (1983). *Die Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tura, S. M. (2018). *Beynin Gölgeleri, Bir Psikiyatri Felsefesi*, İstanbul, Metis Yayınları.

https://entresol.ch/wp-content/uploads/2017/06/Flyer_CAS_Philosophie_Grundkurs_2017.pdf

Boethius ve Felsefeyle İyileşmek

Çiğdem Dürüşken

Pavia'da bir zindan, köşeye sinmiş bir mahkûm, yıl yaklaşık 525. Kaderin bir anlık dümen kırmasıyla her şey altüst olmuş, akıl menzilden çekilmiş, ruh yaralı, duygular dizginlerinden boşalmış; Homeros'un kanatlı mısralarıyla veryansın ediliyor kadere, sessizce. Birden bir ışık süzülüyor, Yunan tanrıçası heybetinde bir kadın peydahlanıyor yatağın başucunda. Mahkûm hüzünlü bakışlarını kaldırıp bakıyor tanrıçaya. Neden sonra tanıyor, çocukluğundan beri sütüyle beslenip koynunda büyüdüğü dadısını, Felsefeyi. İşte Boethius'un *Felsefenin Tesellisi* adlı eseri böyle bir kurguyla başlar ve şiir düzyazı, soru cevap şeklinde ilerleyen satırlarıyla felsefenin bir hekim olarak betimlendiği eserlerin en çarpıcı örneklerinden birini oluşturur (Moreschini, 2005).

Kolay değil; hayat düzgün akarken, siyasi oyunlar, sahte mektuplar, yalancı şahitler, dost bilinen düşmanlar yüzünden haksızlığa uğrayıp devletin en yüksek kademelerinden birden böyle bir karanlığa düşmek (Zim, 2014). Doğrunun yanlışla, iyinin kötüyle yer değiştirdiğini görmek; anılar, gayeler, umutlar, bilgiler bir sis bulutuna sarınıp giderken, onuru zedelenmiş halde ölümü beklemek. İnsanı bir anda yaşlandırır, aklın ışığını söndürür, karamsarlık alayıyla çöker gönle; göze perde iner, hakikat örtülür, hayatın manası kaybolur. Boethius böyle bir ruh halindedir; kederli, acılı, ağrılı, perişan. Yine de bir gayret sarılır kaleme, zamanında kana kana içtiği Yunan felsefesinin pınarlarından, özellikle Parmenides, Platon, Aristoteles, Stoa ve Plotinos'un öğretilerinden imdat dilemek için. Böylece hastalanan ruhuna bir felsefeci hekim yaratır, kendini de bir hasta olarak onun şifalı ellerine bırakır. Bir anlamda, kendini kendi bilgeliğine teslim edip mecazi bir üslupla felsefe içerikli bir iç konuşma başlatır.

Felsefe bir ışık seli halinde inince içeriye, ilk işi hastanın yanı başında oturan şiir perilerini Platonvari bir edayla azarlayıp kovmak olur. Kendi ilham perileri dururken, hekimlik sanatını kirleten bu şarlatanların hiç yeri yoktur orada (Duclow, 1979).

Bunların bütün işi, duygu fırtınaları estirerek hastayı gözyaşlarına boğmak, sonra da bu gözyaşlarına tatlı iksirleriyle sözde teselli sunmaktan başka bir şey değildir. Bu iksirler, gerçek ilaç değildir; anlık rahatlık sağlar belki, ama tesirleri geçince açtıkları yara daha da derinleşir. Acı geçeceğine, hasta acıya alışır (Boethius, 2015).

Şiir perileri böyle azarlanıp mahcup halde çekip gidince, Felsefe hastanın yanına yaklaşır, yatağının ucuna oturur ve kendisini iyice tanısın diye gözlerinin ta içine bakar. Yazık, ne olmuş da bir zamanlar silahlarıyla donattığı bu ruh kendine hakimiyetini bu kadar kaybetmiş, ne olmuş da göğe dönük bu yüz bu kadar yere eğilmiş, ne olmuş da zamanında capcanlı olan bu hafıza bütün anılarını, bilgilerini yitirip bu kadar donuklaşmış! Hiç ses vermiyor ruh; sanki evinden çok çok uzaklara sürgün edilmiş. Eteğini kıvırıp gözyaşlarını siler hastasının; şimdi ağlamak zamanı değil, tedavi zamanı diyerek. Teşhisini de koyar bu arada; Lethe'nin (Unutuş ırmağı) kopkoyu karanlığından içen zihinlerin ortak hastalığı bu; tam bir *lethargus;* tam bir *amnesia*; gerçeklikten kopuş, şuur kaybı, gaflet, uyuşma, hissizlik ve kendini unutma (Coughlin, 2018).

Gözyaşları silinince, duygu bulutlarından körleşen gözler yavaş yavaş aralanmaya başlar. Bakışlar hekime dikilir ve tedavi başlar. Felsefe yanında getirdiği tüm ilaçları serer önüne. Bütün amaç, unutulanı hatırlatmaktır. Tedavi süreci, yöntemli ve iki aşamalıdır. Uygun zamanda uygun ilaçları vermek önemlidir; ilk başta hafif dozlarda, iyileşme görüldüğü anda da yüksek dozlarda; hem bir dadı şefkatiyle hem bir hekim ciddiyetiyle; yumuşak dokunuşlarla, ama tavizsiz. Ama her şeyden önce hasta tedaviyi kendiliğinden kabul etmelidir; şifa bulmak istiyorsa, yarasını açıp hekimine göstermelidir.

Nihayet yara açılır; sızan cerahat, hayatın değişkenliğiyle ilgili bir dolu şikâyetten ibarettir: Platon'un tavsiyesini ilke edinmiş ve devletin dümeninde bir filozof olmalı diyerek kendini ve bilgeliğini devletin refahına, halkın mutluluğuna adamıştır. Ama heyhat; bütün iyi niyetli çabaları, kötülüğe karşı çıkışları, adalet arayışları sürgünle ve ölüme mahkûmiyetle sonuçlanmıştır. Şans yüzüne gülerken bir anda suratını asmış, onu ödüllendireceğine cezalandırmıştır. Dolayısıyla gece gündüz dur durak bilmeden çalışıp elde ettiği tüm makamlar, kazançlar ve itibar bir anda elinden kayıp gitmiş, geriye ona ait hiçbir şey kalmamıştır. De-

mek bu dünyada iyilik, hak hukuk gibi değerlerin hiçbir hükmü yok. Kötüler güçlü, şanslı ve mutluyken, iyiler güçsüz, şanssız ve mutsuz. İşte açılan yaradan böyle daha nice dünyevi dert, nice sıradan şikâyet aktıkça akar.

Felsefe, Boethius'un bu uzun tiradını sessizce dinler. Sonunda anlar ki, şaşkınlık, üzüntü, öfke, elem ve kaygı gibi duygu karmaşaları yüzünden düzgün bir muhakeme yürütülememektedir. Hasta, yaşadığı olayları salt kendi bakış açısıyla değerlendirdiğinden, yanlış yargılara varmakta ve işin kötüsü bu yargıların gerçek olduğunu sanmaktadır. Çünkü bütünü değil, parçalarını görmektedir. Hayatı teorik, kuşatıcı bir gözle değil, pratik, kısmi bir bakışla seyretmektedir. O halde yapılacak iş, ruhta doğuştan varolan doğru bilgileri çağırıp zihni bu sanılardan arındırmaktır. Elbet zorlu bir süreçtir bu; çünkü ruhun yarası derindir ve çok hassastır; dokundukça kanayacaktır. Bu yüzden önce sakin bir tavırla, adeta okşar gibi hafif dozda ilaçlar zerk ederek hasta teselli edilmeli, ruha güven ve umut aşılanmalıdır. Bu yüzden gayet pratik bilgiler, tavsiyeler sunarak hiç gündemden ayrılmadan şikâyetlerinde haklı olduğu vurgulanmalı ve "Korkma, sana yardıma geldim, uğradığın haksızlıkların farkındayım ve derdine ortak olacağım," diye destek verilmelidir. Sonra bu şikâyetlerinde yalnız, kimsesiz olmadığını belli etmek için tarihe dalıp onunla aynı kaderi paylaşmış ünlülerden örnekler verilmelidir: "Anaksagoras da Atina'dan sürgün edildi bak, Sokrates zehirlenerek öldürüldü, Zenon işkencelere maruz kaldı; Seneca da keza öyle. İyi niyetleri böyle suiistimal edilip düşüncelerinden dolayı mahkûm olan, memleketlerinden sürgün edilen, felaketlere sürüklenen, bir köşede ölümü bekleyen senin gibi daha niceleri var. Yaşam denizinde hep böyle fırtınalar kopar; hainler açgözlüce oraya buraya saldırır, etrafı yağmalar, iyi niyetli insanlar da onlara tahammül edemez, trajik sancılar çeker. Ama hayat tiyatrosunun görünen sahneleridir bunlar; kaderin cilveleridir, geçicidir. Felsefeyle tahkim edilmiş ruh serinkanlılığını yitirmez, bütün bu olayları kalesinden seyreder; şansıyla da şansızlığıyla da mertçe yüz yüze gelmesini bilir."

Ama hastanın acısı dinmez. Önceki şikâyetler aynı hızda sürerken bir de bunlara şansın rastgele ve başıboş hareket ettiğiyle ilgili yanlış inançlar eklenmeye başlar. Demek hastalık iliklere kadar işlemiştir. Bunun üzerine Felsefe, hiç vakit kaybetmeden Sokrates'e özgü soru cevap yöntemine başvurup ruhun derinle-

rine, ta kökenine inmenin ve orada saklı olan gerçekleri bir an önce çekip çıkarmanın ve kangren ruhu tamamen sarıp çürütmeden kesip atmanın şart olduğunu anlar. Bu işlem, bir içe bakış denemesidir ve sancılı olacağı kesindir. Çünkü neyin ne kadar hatırlandığını anlamak için ruh deşildikçe deşilecek, bilgi zincirindeki kopukluklar tespit edilecek ve nedenleri teşhis edilecektir. Böylece basireti bağlayıp doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt etmekten aklı alıkoyan ve zihni karamsarlığa itip yanlış algılarla dolduran tüm illetler ortaya serilecektir.

İlk soru ve buna verilen cevap tedavinin ilerleyişini belirlemede ve ilaçların dozunu ayarlamada anahtar görevi görecek nitelikte ve boyuttadır. Çünkü hastaya evrenin yönetimiyle ilgili ne düşündüğü sorulur; kör bir rastlantıyla mı yönetilmektedir, yoksa rasyonel bir ilkeyle mi? Boethius hiç tereddütsüz cevap verir ve bu düzenin rasyonel bir ilke, yani Tanrı tarafından yönetildiğinden hiçbir zaman şüphe duymadığını belirtir. Peki o zaman sorun nedir? Bu kadar sağlıklı cevap veren zihne bu illet nasıl bulaşmıştır? Yoksa Boethius Tanrının sadece şu yıldızlı kürenin mimarı olduğuna, gezegenlerin yörüngelerinin ve mevsim değişimlerinin şaşmaz bir düzen içinde işlemesini sağlarken, dünya yaşamına ve insanın eylemlerine hiç müdahale etmeyip bunları tamamen talihin eline bıraktığına mı inanıyordur? Eğer öyleyse, bilgilerde sahiden bir kopukluk söz konusudur.

İkinci soru ve buna verilen cevapla bu kopukluğun iç yüzü anlaşılır. Çünkü bu kez evrenin Tanrı tarafından nasıl yönetildiği, doğal olaylara nasıl yön verdiği sorulur ve Boethius buna cevap veremeyeceğini, çünkü bu soruyla ne kastedildiğini anlamadığını söyler. İşte şimdi anlaşıldı. Demek Boethius evrenin yöneticisinin Tanrı olduğunu, hatta eserinin başından bir an bile ayrılmadığını biliyor, ama bu düzeni ne şekilde yönettiğini bilmiyor. Dolayısıyla hastalık bu kopukluktan kale duvarındaki bir çatlaktan sızar gibi zihne sızıyor ve onu allak bullak ediyor.

Bunun üzerine Felsefe can alıcı üçüncü sorusunu sorar ve varlıkların amacını, Doğa düzeninin gayesini biliyor musun, der. Boethius, "İşitmiştim, ama çektiğim üzüntü hafızamı dumura uğrattı," şeklinde bir cevap verir. Durum ciddi, kopukluk büyük. Demek her şeyin nereden geldiği biliniyor, ama nereye gittiği bilinmiyor. Başlangıç biliniyor, son bilinmiyor. Başka deyişle, ilk neden biliniyor, etkin neden biliniyor, ama nihai neden bilinmiyor. Ama nasıl olur? Köken hatırlanıyor, ama son, gaye hatır-

lanmıyor. Düşünce dalgalanmalarının doğal bir sonucu bu. Yine de umut var, çünkü temel sağlam. Bu dalgalanmalar insanı yerinden oynatabilir belki, ama onu kendisinden koparıp kökünden sökecek güçte değildir. Peki ama, Boethius bir insan olduğunu hatırlıyor mu? Hatta insan nedir, tarif edebilir mi? Evet, hatırlıyor; üstelik klasik felsefenin bilinen tarifiyle insanın akılla donanımlı, ölüme yazgılı bir canlı olduğunu biliyor ve kendisinin de böyle bir varlık olduğundan emin. Ama bunun dışında insana dair başka hiçbir şey hatırlamıyor. Kendisinin en önemli hususiyetini, yani tanrısallığını hatırlamıyor. Böylece hastalığın bir başka nedeni daha teşhis edilmiş oluyor ki, bu öncekilerden de vahim. Çünkü hasta sırf kendini unutmakla kalmamış, kendinin kim olduğunu da unutmuş. Gerçek doğasının bilincinde değil. Tam anlamıyla varoluş boşluğuna düşüp kaybolmuş.

Felsefe kendi kendine hastalığın verilerini tekrarlar: Birincisi, hasta kendini unuttuğundan, ruhunu yurdundan uzakta, varını yoğunu kaybetmiş bir sürgün olarak görüyor ve acı çekiyor. Varlıkların gayesini hatırlamadığından, kötü ve ahlaksız kimselerin güçlü ve şanslı olduklarını sanıyor. Dünya düzeninin ne şekilde kurulduğunu unuttuğundan, kaderin met-cezirlerinin Tanrının ilmi dışında meydana geldiğini, başında bir yönetici olmadan rastgele kabarıp alçaldığını ve değiştiğini düşünüyor. İşte bunlar vahim sebepler; insanı sırf hasta etmekle kalmaz, öldürür bile.

Bu veriler, hastanın durumunu ve tedavide bundan sonra izlenecek yolu iyice belli eder: Hasta, hafıza kaybına uğramış, ama neyse ki aklını yitirmemiş; kendisini terk etmiş, ama neyse ki gerçek doğasını tümden terk etmemiş. Çünkü evrenin yönetiminin talihin zar atışına değil, tanrısal akla bağlı olduğunu bilmekte. Bu doğru bilgi, ruhun iyileşeceğine dair en önemli işaret. Zamanında müdahaleler, doğru ilaçlar ve pansumanlarla yöntemli bir şekilde ilerlendiğinde ruhun şifa bulacağı kesin. O halde bu doğru bilgi tutuşturulmalı ve hafızanın ateşi canlandırılmalı. Bu iş için, ikna edici sözleriyle retorik ve teskin edici ezgileriyle müzik, hekime eşlik etmeli; bu üçünün karışımından elde edilen bal, ruhun yarasına sürülüp sarılara yol açan derin hissiyat kurutulmalı. Böylece unutulanlar yavaş yavaş zihne akmaya başlayacaktır ve şu an kıvılcım halindeki umut alevlenip daha üst bilgileri almaya hazır bir zemin oluşturacaktır.

Bal sürülür ve zihin yavaş yavaş sarılarından arındırılır. Bu sarılar, duyuların ve hayal gücünün ürünleridir, en alt bilgi bi-

çimleridir. Doğrusunu bilmeden ihtimaller üzerine verilen hükümlerdir; şüpheler, kuruntulardır. Zihin bunlarla tıkandığında, aklın süzgecinden geçmiş, yüksek bilgilerin girişini engeller. Bu işlem süresince, hastanın temel şikâyetinin üzerine gidilir ve bakışını değiştirip şansın gerçek mahiyetini görmesi telkin edilir: Hasta, şansının hiç beklemediği bir anda ondan yüz çevirdiğinden ve bunun kendisi için ne büyük bir hayal kırıklığı yarattığından yakınmaktadır. Çevirir, çünkü *Fortuna* adlı kadının huyu böyledir; kaprislidir, dönektir, değişkendir, ikiyüzlüdür; verdiğini aniden alır. Tek tutarlılığı, tutarsız oluşudur. Tatlı dille, dostane yaklaşıp insanı kandırır, sonra bir anda dönüp onu yüzüstü bırakır. Canı istediğinde insanı alır göklere çıkarır, canı istediğinde o göklerden indirip yere savurur. Bahşettiği armağanların değeri geçicidir. Bu armağanların sunduğu iyilikler, mutluluklar geçicidir. Hayatın işleyiş tarzı bu; parlak günler karanlık geceleri takip eder; bahar gelir, yeryüzü çiçeklerle, meyvelerle örtülür; sonbahar gelir, yağmur bulutlarına sarınıp ayaz keser. Dupduru sularıyla etrafa gülücükler dağıtan deniz, bir anda fırtınalara, dalgalara teslim olup kaşlarını çatar. O halde şansın elinde oyuncak olmayan insan, onun asıl karakterini öğrenmeli ve fırıl fırıl dönen çarkında yukarılara çıktığında, bir anda aşağılara da inebileceğinin farkında olmalıdır. Gülümsemesini ciddiye almamalı, gerçek mutluluğunun onun oynak temelinde olduğunu düşünmemelidir. En önemlisi de tesadüf eseri elde ettiği mülkleri asla kendi mülkleriymiş gibi sahiplenmemelidir. Çünkü insanın tek mülkü kendi özüdür; öz varlığıdır, benliğidir. Bunun dışında ona ait hiçbir şey yoktur. İnsan, hayatının tüm sorumluluğunun kendisine ait olduğunu bilirse, başına gelen kötü olaylarda şansına küsmeyi ya da onu suçlamayı bırakır. Hayatta payına düşenle yetinmedikçe ve doymak bilmez arzularının peşinden gittikçe, şanstan sadakat bekleyemeyeceğini anlar. Yelkenlerini rüzgâra teslim eden kişi, kendisinin istediği yere değil, rüzgârın istediği yere gitmek zorundadır. "Kendine acımayı bırak, iyi günlerini hatırla," der Felsefe, "geçmişteki mutlu aile ve toplum yaşantını, genç yaşında kazanmış olduğun başarıları, itibarı ve bütün bunların sana verdiği hazzı ve sevinci." Hasta hatırlar, ama hemen yeniden unutmak ister. Çünkü o günlerin özlemiyle yanıp tutuştuğu halde, geçmişi bir an bile olsa hatırlamak içini daha da yakar, acıtır. Buna rağmen Felsefe duraklamaz, adeta bu acının üzerine gider ve talihin sunmuş olduğu mutlulukları ve

hazları hastasına hatırlatmaya devam eder. Amacı, böyle karşıt yönden ilerleyip şansın ikili karakterini vurgulamak, iyi günler gibi kötü günlerin de geçip gideceğini göstermek ve hastasının kaybettiğini sandığı geçici değerler için hayıflanacağına, kalıcı iyiliğin ve mutluluğun peşine düşmesi gerektiğini anlamasını sağlamaktır. Çünkü Felsefeye göre, kendinde değeri olan iyilik ve mutluluk, böyle fani armağanlarda değil, insanın özünde saklıdır. Özünün değerini bilen insan, geçici heveslerin tesirlerine bağışıklık kazanır. *Fortuna* böyle bir insana asla dokunmaz, çünkü onu kandıramayacağını bilir.

Felsefenin bu sözleri hastanın kabaran yarasını dindirir, sakinleştirir. Öyle ki, şansın gerçek yüzünü ona gösterdiği ve beklenmedik saldırılarına serinkanlılıkla direnebilseydi asla canının böyle yanmayacağını açıkladığı için, ilk kez hekimine övgüler yağdırır. Bütün üzüntü kaynağının yanlış inançları olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla artık kendisini daha dirençli hissetmektedir ve daha yüksek dozda ilaçlar almaya, daha yüksek bilgiler edinmeye hazırdır. Felsefe için bu farkındalık anı önemlidir; çünkü en nihayet hastasının ruhunda bir umut yeşertebilmiş, hapsolduğu dar kalıpları yıkmaya ve bakış açısını genişletmeye dair bir heves uyandırabilmiştir. O halde tedavinin başında sorduğu ve cevap alamadığı soruların hatırlanmasına da yardımcı olacak ve Boethius'un hep zihninde canlandırdığı, hep hasretini çektiği, ama zihnini çelen boş hayaller yüzünden bir türlü göremediği gerçek mutluluğa götürecek ilaçları vermek yerinde olacaktır. Ama bu ilaçlar öncekilere göre çok güçlüdür ve acıdır; ancak yutulduğunda, tatlanacaktır. Ruh heyecanlanır ve yalvarır: "N'olur, durma, anlat! Nedir gerçek mutluluk?"

Felsefe hekimlik kimliğinin yanı sıra, kılavuzluk kimliğini de giyme vaktinin geldiğini anlar. Çünkü hastanın ruhunu bulunduğu konumdan, yani dünya mağarasından çıkaracak, kendi argümanlarıyla ve kendi yöntemleriyle evrenin sınırsızlığına ve sonsuzluğuna açılan yola koyacaktır. Önce bir nefeslenir, düşüncelerini toparlar ve söze şöyle başlar: "Bütün insanların tek gayesi ve çabası vardır; gerçek mutluluğa erişmek. Bu mutluluk, iyiliğin ta kendisidir. Bir kez elde edildi mi, başka herhangi bir şeye ihtiyaç kalmaz. Çünkü bu iyilik, tek tek bütün iyilerin toplamıdır; bu yüzden hem bütün iyilerden üstündür hem de bütün iyilerin ilk ve tek nedenidir, kaynağıdır. İşte varlıkların nihai gayesi, tam da bu mutluluktur. Bu mutluluk yekpâredir; tek parçadır,

bütündür, birdir; katışıksız, saftır; eksiksiz, tamdır; kalıcı ve mutlaktır. Kendi kendine yeterliğin, kudretin, özgürlüğün, huzurun, iyiliğe ve hazza doymuşluğun kendisidir. Bu mutluluğa ulaşma arzusu bütün insanların zihnine doğuştan ekilmiştir; insiyakidir. Bu yüzden bütün insanlar doğal olarak bu arzuyu gerçekleştirmeye çabalar. Bu arzunun gerçekleştirilmemesi, şanssızlıktan ya da bu arzuyu gerçekleştirmeye çalışırken yapılan hatalardan ileri gelmez. Yanılıp yanlış yola sapmaktan ve o yekpâre iyiliği onu oluşturan tek tek iyilerde aramaya çalışmaktan ileri gelir. Bu yüzden servet, mevki, iktidar, ün ve haz gibi izafi iyilerin peşine düşmek, bunlar sayesinde gerçekten huzura ereceğini, hiçbir şeye ihtiyacı kalmayıp kendi kendine yeteceğini, itibar ve güç kazanacağını, nam salacağını, kalbini sevinçle dolduracağını düşünmek tümüyle insani bir yanılgıdır; zihnin çelinmesidir. Çünkü tek tek iyilerdeki mutluluk zamana, şartlara bağlıdır; sınırlıdır, noksandır. Dolayısıyla bu iyilerin hiçbiri tek başına nihai gaye değildir; sadece bir başka iyiyi elde etmek için birer araçtır. Oysa gerçek mutluluğa, yani mutluluğun kendisine sahip olmak, bütün iyilere aynı anda sahip olmaktır ve aynı zamanda bütün iyilerin kaynağı olmaktır. Böyle bir iyilik ve mutluluk ancak Tanrıya özgüdür ve Tanrı aynı zamanda gerçek iyiliğin ve mutluluğun kendisidir. Bu durumda, mantıklı düşünüldüğünde, buradan insanlar için şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Bütün insanlar gerçekten mutlu olmak istediklerine ve bu mutluluk da başlı başına tanrısallık olduğuna göre, bu mutluluğu edinmek için çabalayan insan, aynı zamanda tanrısallık edinmek için de çabalıyor demektir. Dolayısıyla, nasıl ki adaleti edinen insan adil, bilgeliği edinen insan bilge olur, aynı şekilde tanrısallık edinen insan da bir tanrı olur. Tanrı elbette doğası gereği tektir; ama insanın bu doğaya katılarak bir tanrı olmasına hiçbir şey mâni olamaz." Önemli olan, dünyevi hayallerden, beklentilerden ve yanlış inançlardan kurtulup bu hakikati görmek için gözleri güneşin ışınlarına bakmaya alıştırabilmektir. Çünkü bu hakikat görülünce, ruh şu an kaybettiğini sandığı mülklere, rütbelere, sevinçlere üzülmeyi bırakacaktır. Bunların hiçbiri kendi içinde tam iyiyi barındırmadığına göre, mevcudiyetlerine sevinmenin, yokluklarına da kederlenmenin yersiz olduğunu kabul edecektir.

Felsefenin bu çıkarımları, Boethius'un ruhunun tüm koyuluğunu açar. Ruh ile mutlak iyi, yani sonsuzluk arasındaki bağlantı kurulmuş, hafıza canlanmış ve gerçek mutluluğun ne olduğu,

nerede olduğu hatırlanınca, unutulana geri dönülmüştür. Böylece tedavinin başında cevapsız kalan sorular da yavaş yavaş karşılığını bulmuştur: Demek evren, mutlak iyiyle, yani her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve sadece iyiyi isteyen Tanrının kendisiyle, tamamen iyiye yönelik şekilde yönetilmektedir. Her şey en başından itibaren hiçbir zorlama olmadan doğal bir istekle bu iyiliğe doğru akmaktadır. Başka bir deyişle bu iyilik ve getireceği mutluluk, her şeyin doğal gayesidir. O halde her şey iyiliği, başka bir şeye araç olarak değil de amaç olarak istemektedir; tanrısallığa katılıp *bir* olmak için istemektedir. Demek mutluluk, en üstün iyidir ve Tanrıdadır ve Tanrı aynı zamanda bu en üstün iyinin ve tam mutluluğun kendisidir. Dahası insan ancak tanrısallıktan pay alıp insanlığını aştıkça, gerçek anlamda mutlu ve yetkin olur. Ne güzel, ne eşsiz ilaçlardır bunlar!

Kangren, ruhu sarıp çürütmeden kesip atılmıştır. Ama doku hâlâ hassastır. Ruh kozasından çıktığı için kıpır kıpırdır; düşünceler fır dönmekte, zihin kurcalanmaktadır. Tüm bu karmaşayı giderip sükûneti sağlamak için, olası komplikasyonları beklemeden salt akla hitaben konuşmanın vaktidir. Zaten çok geçmeden Boethius'un tedavinin son aşamasını başlatacak sorusu da gelir: "Evrenin dümeninde mutlak iyi bir yönetici olduğu halde, bu kötülükler de neyin nesi? Üstelik bunlar nasıl böyle cezasız kalabiliyor? Çok şaşırtıcı. Dahası erdemsizlik başa geçtiğinde, erdem sadece ödüllendirilmemekle kalmıyor, aynı zamanda devrilip kötü insanların ayakları altında eziliyor? Kötülük ceza çekeceğine, erdem ceza çekiyor. Bütün bunlar her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve sadece iyiyi isteyen Tanrının krallığında oluyor ve kimse buna şaşırmıyor, kimse bundan şikâyetçi olmuyor." Felsefe vereceği cevap üzerine düşünürken, bir yandan da Boethius'un bu sorusunun artık şahsi şikâyetlerinin bir ürünü olmadığına, Boethius'un zamanına kadar nice filozofun cevap aradığı, dolayısıyla kendisinin de zorlandığı bir soru olduğuna dikkat eder. Felsefeye göre bu durum zihnin o eski sessiz ve âtıl halini terk edip dünya hayatına akıl erdirmek ve mana vermek için faal halde işlemeye başladığının en önemli göstergesidir. Bu yüzden bu son aşamaya tedavi demek yerine, gaflet uykusundan uyanan Ruh ile onu ana yurduna götürmeye hazırlanan Kılavuzunun arasında geçen son bir konuşma demek belki daha doğru olur.

Felsefe, arkasına klasik düşünce dünyasını da alarak Orta Çağın kıyısından bu soruya şöyle bir cevap verir: "Mutlak iyinin

kurduğu ve yönettiği bir düzende mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Kötülüğün olduğunu düşünmek, bilgisizlikten kaynaklanan bir yanılgıdır; gerçek başkadır. Meseleye dünyevi akılla değil, mümkün olabildiğince saf akılla bakıldığında durum anlaşılır: Bütün insanlar doğal olarak mutlu olmak istediklerine göre ve bu mutluluğun kurucu unsuru gerçek iyilik olduğuna göre, demek ki bütün insanlar doğal olarak gerçek iyiye kavuşmak isterler. Hayat yolculuğunda gerçek iyiye kavuşmuş olana iyi, kavuşamayana da kötü denir. Kötü dediğimiz insan, aslında insanın doğasında ekili olan amacına ulaşamamış, dolayısıyla insanlık düzleminden hayvanlık düzlemine düşmüş insandır. Demek ki kötü, önceden ne ise, artık o olmayandır. Kötü insan, bedenen insan görünümünde olsa da, insan doğasını yitirmiş olandır. Başka deyişle kötü insan, insan olmaktan çıkmış olandır. Zaten bu yüzden gündelik dilde de işlediği kötülükler yüzünden başkalaşmış insan, genellikle bir hayvana benzetilerek tarif edilir. Başkalarının malını mülkünü açgözlüce gasp eden adama kurt gibi denir mesela; ağız dalaşlarıyla ömür tüketen vahşi, saldırgan bir adama köpek gibi havlıyorsun denir; insanları tuzağa düşürüp çalıp çırpmayı marifet sayan, sinsi ve kurnaz bir entrikacıya tilki gibi denir; aşağılık ihtiraslarının kurbanı olmuş, çamurlarda debelenip duran adam domuza benzetilir. O halde doğal arzusuna kavuşan insana insan denir. Doğal arzu, gerçek iyilik ve mutluluğa kavuşmak olduğuna göre, ancak insan olan gerçekten iyi ve mutlu olandır. Doğal arzusunu yerine getirip iyi ve mutlu olan insan, bu işlevini başaracak kadar da güçlü demektir. Çünkü bir insan, ancak ve ancak istediği şeyi elde edebilirse ya da gerçekleştirebilirse güçlü olur. Buradan anlaşılan, kötü insan doğal arzusunun mecbur kıldığı amacı bile gerçekleştiremeyecek kadar güçsüzdür. Bu durum, kötü insanların en başından aciz olduklarının ve sırf bu yüzden asla gerçek anlamda mutlu olamayacaklarının en büyük kanıtıdır. Gerçek anlamda mutluluğu elde edemeyecek olmaları da onların kendi kendilerine verdiği en büyük cezadır. Bu yüzden kötülerin güç sahibi ve mutlu olduklarını düşünmek ve bu yüzden onlara kızmak akıl işi değildir. Bilakis doğal işlevlerini bile yerine getiremeyecek kadar aciz oldukları için kötü insanlara acımak ve onları ruhen hasta olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü takatsizlik nasıl ki bedenin bir hastalığıdır, kötülük de ruhun hastalığıdır; dolayısıyla bedeni hasta olan insana nasıl acıyorsak, ruhu hasta olan insana da o şe-

kilde acımalıyız. Dolayısıyla tanrısal planın değişmez örgüsünü anlayamamaktan, nedenler zincirini takip edememekten kaynaklanan insani bir yanılgıyla iyi işler yapan insanların ödüllendirilmediğini düşünmek, baştan yanlıştır. Bunun yerine, iyilerin iyi işlerinin ödüllendirilmediğinin sanıldığı durumlarda aslında onlara yaşadıklarından ders çıkarmalarına imkân tanındığını söylemek daha doğru olur. Hatta buradan şöyle bir çıkarımda da bulunulabilir: İyi ya da kötü her türlü şans iyidir. Çünkü şans iyi insanları ödüllendirmek ve onları sınamak için verilirken, kötü insanları da cezalandırmak ve ıslah etmek için verilir. O halde şans dediğimiz şey, kendi başına düşünüldüğünde, ne kadar adil ve faydalı! Bu gerçekler insanlar tarafından kolayca anlaşılmaz, çünkü tanrısal öngörüyü ve kaderi, yani neden-sonuç zincirini tümüyle anlamak, insan aklını aşar. Bütün zamanları, geçmişi, şimdiyi ve geleceği aynı anda, tek bir bakışla gören Tanrının kudreti kelimelere dökülüp anlatılmaz."

Felsefe bu bilgileri Boethius'un zihnine zerk ettikçe, bilinç yükselir, bakış ve tavır tamamen değişir. Düzgün muhakeme yürütülmedikçe, olaylar arasındaki ilişkileri ve nedenlerini doğru bilmenin ve görünenlerin ardındaki görünmeyeni, değişimin ardındaki değişmeyeni idrak etmenin imkânsız olduğu, bu düzenin ilkesi kavranmadıkça yaşananların gelişigüzel ve karmaşık olarak algılanmasına hiç şaşmamak gerektiği anlaşılmıştır. Buna rağmen Boethius merakına yenik düşüp bir soru daha sormadan edemez: "Peki, birbirine sıkıca bağlı bu nedenler zinciri içinde özgür irademize hiç yer yok mu?" Felsefenin yanıtı nettir: "Elbette var; başka türlü olsaydı, akılla donanımlı bir doğa da olmazdı. Akıllı varlıkların özgür iradesi olmak zorunda. Bu varlıklar akıllı oldukları için karar verme yetisine sahip. Akıl bu yetiyle işler ve karar verir. Kaçınacağı ya da arzulayacağı şeyleri kendi kendine seçer. Dolayısıyla aklın isteme ya da istememe özgürlüğü de mevcut. Ama bu özgürlük herkes için aynı değil. İnsanın ruhu tanrısal zihnin seyrine daldığı sürece özgürdür; maddi dünyaya kaydıkça özgürlüğü azalır ve dünyevi bedeni giydiği anda bu özgürlükten pek bir şey kalmaz. Hele kötüye kapılıp aklını kullanmayı bırakmışsa, tam anlamıyla esaret altına girer. Gözlerini hakikatin ışığından aşağılara, karanlığa indiren insan, cehalet bulutuyla örtülür, yıkıcı heveslere kapılır. Bu heveslere teslim olmaya rıza gösterdikçe de esaretini kat kat artırıp bu kez kendi doğal özgürlüğünün kölesi haline gelir."

Sorular biter ve şifa bulan ruh kendine döner. Anlatılanlar üzerine derin derin düşünmeye ve ders çıkarmaya başlar: Varlığını gönüllü olarak budalalığa teslim edip kendini yok yere yaralamıştır. Bedenine ve kederine esir olup gaflet uykusuna dalmıştır. Mutlak iyiyle yönetilen bu düzende, aklını yanlışa düşürüp iyilik pınarından git gide uzaklaşmıştır. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve salt iyiyi isteyen ve buyuran Tanrının krallığında kendinin sürgün olduğunu sanmıştır; oysa Homeros'un da dediği gibi, tek hâkimi ve tek efendisi olan bu âlemde onun kalesine sığınıp onun surlarıyla korunmayı seçmiş olan insan, kendi istemedikçe, asla sürgün olmaz. Olaylara yukarıdan bakamadığından, şansın kendisinden yüz çevirdiğinden, dünyanın adaletsizliğinden, Tanrının bigâneliğinden ve kötülüklerden dem vurmuş, yaşadıklarından hep bunları sorumlu tutmuştur. Boş hayallere kapılıp tek tek geçici iyilerden medet umarken, gerçek iyiliğin ve gerçek mutluluğun kendi özünde olduğunu görememiştir. Bütün bunlar, olanı olduğu gibi değerlendirmek yerine ne olması ya da ne olmaması gerektiğine dair şahsi bir beklentiye girip bu beklenti gerçekleşmeyince de hayal kırıklıkları yaşamanın yıkıcı sonuçları. Oysa Felsefenin şifalı ellerinden içtiği ilaçlar sayesinde ruhu şu an kendi yurdunda, emniyette ve sükûn halinde. Bütün dünyevi seferlerin telaşından uzakta, huzur içinde. Ah, aciz ruhların ne mucizevi ilacıdır şu Felsefe!

Kaynaklar

Cennet, B. (2015). "Boethius'un Tesellisinde İnsan Olmak," *Felsefi Düşün*, Sayı 5, s. 7-22.

Coughlin, S. (2018). "Athenaeus of Attalia on the Psychological Causes of Bodily Health," *Mental Illness in Ancient Medicine from Celsus to Paul of Aegina*, (ed.) C. Thumiger, P.N. Singer, Leiden: Brill, s. 109-142.

Duclow, D.F. (1979). "Perspective and Therapy in Boethius's *Consolation of Philosophy*," *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, vol. 4, Issue 3, s. 334-343.

Dürüşken, Ç. (çev.) (2015). *Boethius. Felsefenin Tesellisi*, İstanbul: Alfa Yayıncılık.

Moreschini, C. (ed.) (2005). *Boethius. De Consolatione Philosophiae, Opuscula Theologica*, Bibliotheca Teubneriana, Munich/Leipzig: K.G. Saur.

Stewart, H.F., E.K. Rand, S.J. Tester (tr.) (1973). *Boethius. Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Zim, R. (2014). *The Consolations of Writing: Literary Strategies of Resistance from Boethius to Primo Levi*, Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press.

Felsefenin Trajik İyimserliği

Bergen Coşkun

Giriş

Var olmak mı, yok olmak mı bütün sorun bu! Düşüncemizin katlanması mı güzel, zalim kaderin yumruklarına, oklarına. Yoksa diretip bela denizlerine karşı, dur, yeter demesi mi? Ölmek, uyumak sadece. Düşünün ki uyumakla yalnız bitebilir bütün acıları yüreğin, çektiği bütün kahırlar insanoğlunun, der Shakespeare'in Hamlet'i (Shakespeare, 1974). Anton Çehov'un Sonya'sı ise, ne yapabiliriz yaşamak gerek, yaşayacağız, çok uzun günler, boğucu akşamlar geçireceğiz, alınyazımızın bütün sınavlarına sabırla katlanacağız, (Çehov, 2000) diye seslenir sıkışıp kaldığı dünyasının içinden. Sıkışıp kaldığımız dünyamızın bir benzerinden. Bazen, onların da söylediği gibi, işler yolunda gitmez, günler uzun, akşamlar boğucu ve yürekler acıyla dolu olur. Sebebi kendimizden ya da dışımızdaki herhangi bir şeyden kaynaklanan bir mutsuzluk sarar benliğimizi. Hemen hepimiz, hemen hepimizi esir alan bu mutsuzluktan kurtulmak, acıdan özgürleşmek isteriz. Bunu bize sağlayacak olan her neyse, ondan yardım bekleriz. Acı ve mutsuzluk, ne yazık ki, sadece tiyatro oyunlarında, romanlarda ya da filmlerde değil, insanın olduğu her yerde karşımıza çıkar. Takiyettin Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin sorusunun: Bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir (Mengüşoğlu, 2017) olarak ifade edilebileceğini belirtir. Acı ve mutsuzluk da daha doğrusu acı çekme ve mutsuz olma özelliği de bütün insanlarda karşımıza çıktığı için, felsefi antropolojinin konusu içinde yer alır ve bu nedenle de sadece psikolojik ve sosyolojik olarak değil, felsefi antropoloji bağlamında da incelenmelidir.

Acının Evrenselliği

Ortega y Gasset, insanın hep uçurumlar arasında yürüdüğünü ve istese de istemese de en sahici zorunluluğunun dengesini korumak olduğunu belirtir (Ortega y Gasset, 2007). İnsanın acı çekme, mutsuz olma, yolunu kaybetme özelliğinin evrenselliğini de şu sözleriyle anlatır:

> ...dahası, öbür tüm canlılardan farklı olarak, kendini yitirme, varoluşun ormanında, kendi iç dünyasında yitme yetisi onun oluşumsal özelliğidir ve bu korkunç yitme duygusu sayesinde, insan var gücüyle harekete geçerek kendi benliğini yeniden bulmaya çabalar. Kendini yitmiş duyma yeteneği ve tedirginliği, insanoğlunun trajik yazgısı, aynı zamanda da yüce ayrıcalığıdır (Ortega y Gasset, 2007).

Böylece, kendini yitmiş duymayı, bu yitimin beraberinde getirdiği acıyı ve mutsuzluğu, sadece insana özgü trajik bir yazgı değil, aynı zamanda bir ayrıcalık ve yetenek olarak belirler ve acı çekişimizin, mutsuz oluşumuzun, kendimizi yitmiş duyuşumuzun nedenini felsefi antropoloji açısından insanın varoluşsal bir özelliği olarak ortaya koyar. Artık acı, sadece psikolojik değil, aynı zamanda varoluşsal ve yaşamsal bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Acı ve mutsuzluk, varlığımıza sıkı sıkıya bağlıdır. Miguel de Unamuno için de acı, insan varoluşundan, bütün bir yaşam boyunca süren, insanın kendini anlama ve tanıma yolculuğundan ayrı düşünülemez. *Yaşamın Trajik Duygusu*'nda acının insan varoluşuyla bağını hatta neredeyse insanın acısız kendisi bile olamayacağını anlatır: Acı, bilincin yoludur ve yaşayanlar onunla kendilerinin bilincine sahip olurlar. Çünkü kendinin bilincine sahip olmak, kişiliği olmak, kendini bilmek ve kendini öteki insanlardan ayrımlı duyumsamaktır, bu ayrımsama duygusu da bir sarsıntıyla, az çok şiddette acıyla, kendi kendinin sınırını bilmek duygusuyla gelir... Ve varolduğumuzu nasıl biliriz az ya da çok acı çekmeden? Acı çekmeden başka türlü nasıl kendimize döner, düşünsel bilinç ediniriz? Neşelendiğimizde kendimizi unuturuz, var olduğumuzu unuturuz; başka bir varlığa dönüşürüz, yabancı bir varlığa, kendimizin yabancısı oluruz. Ve ancak acı ile yeniden kendi kendimiz olur, kendimize döneriz (Unamuno, 1986).

Unamuno ile birlikte acı, bir kez daha insan hayatının vazge-

çilmezi ve aynı zamanda Ortega y Gasset'nin belirttiği gibi yüce bir ayrıcalığı olarak ortaya çıkar.

Trajik bir yazgı ve yüce bir ayrıcalık olarak tanımlanan acı, antropolog David le Breton tarafındansa, insanı kendisinden koparması ve sınırlarıyla yüz yüze getirmesi anlamında, kutsal bir yara olarak adlandırılır (Le Breton, 2005). Fakat bu yara, o kadar da masum değildir, ad koymanın mümkün olmadığı bir acımasızlıkla yakar. Le Breton, acının yakıcılığından söz ederken, moral bir denetim altında tutulduğu ya da aşıldığı takdirde, insanın bakışını genişlettiğinin, yaşamın bedelini, geçip gitmekte olan anın tadının çıkarılması gerekliliğini hatırlattığının da altını çizer. Le Breton için her şey, insanın ona yüklediği anlama bağlıdır (Le Breton, 2005). İşte bu anlam, hayata ve yaşadıklarımıza, acıya, mutluluğa ve mutsuzluğa yüklemeye çalıştığımız bu anlam, bizi felsefeye, acı ve mutsuzluğun felsefeyle ilişkisine, felsefenin tesellisine götürecektir.

Felsefenin Tesellisi

Eğer felsefe, vatan haini olarak suçlanan ve yargılanmadan zindana atılan, orada idamını bekleyen Romalı filozof Boethius'un karşısına çıktığı gibi, insanoğlunun çektiği bütün acıların ancak uyumakla ve uykuya benzeyen ölümle sona ereceğini düşünen Hamlet'in karşısına çıksaydı ve Hamlet de ona kendi kaderini şikayet edip, kaderin kendisine büyük bir oyun oynadığından yakınsaydı, felsefe, ona da, Boethius'a söylediğini tekrar eder, tedavi olmak istiyorsa, yarasını açması gerektiğini belirtir ve onu kendi içine bakmaya yönelterek, orada yerleşik olan doğruyu yeniden keşfetmesine olanak tanırdı (Boethius, 2006). Sonra da şöyle sorardı: Ey ölümlü insan, seni böyle hüzne, kedere boğan ne? Bana öyle geliyor ki yeni ve alışılmamış bir şeyle karşılaştın. Kaderin sana karşı değiştiğini sanıyorsun ama yanılıyorsun. O hep böyle yapar, doğası böyle onun... Onu onaylıyorsan, davranış şekline uymaya çalış ve şikâyet etme. Hainliğinden dehşete kapılıyorsan, onu küçümse ve öldürücü oyunlarını oynarken at başından kurtul. Şimdi bunca üzüntüye boğulmana neden olan talihsizlik, kesinlikle huzura ermenin de kaynağı olacak (Boethius, 2006).

Boethius'la böyle konuşan felsefe, acının, o kutsal yaranın ve trajik yazgının karşısında kendinden son derece emindir. Yeter ki

acı çeken insan, ona yarasını açsın, yüzünü ona dönebilsin ve bütün varoluşuyla yüzleşmeye, düşünmeye, şeylerin altındaki anlamı keşfetmeye cesaret edebilsin.

Vücudun herhangi bir yerinde hissedilen fiziksel acı, bir rahatsızlığın ya da hastalığın nedeni değil, sonucudur. Acı hastalığa neden olmaz. Hastalık olduğu için acı var olur. Hastalık bir sebepten vücutta bulunmaktadır ve şimdi kendini acı olarak belli etmiştir. Hamlet'in, Sonya'nın ya da herhangi birimizin psikolojik acısı için de böyle olduğunu, yani acının bir sonuç olduğunu düşünecek olursak, bir insanın böyle ya da şöyle hissedişinin, acının ortaya çıkışının nedenine bakmak gerekmektedir.

Psikolojik acının kökeninde, bir olan biten ve bu olan bitene verilen anlam yatmaktadır. Hamlet'in bunca acısının, Sonya'nın yüreğinin daralmasının nedeni, öyle değil de böyle düşünmeleri ve yaşadıklarına verdikleri anlamdan başkası değildir. Anlamsa, felsefenin işidir. Şeylerin neliğini araştıran felsefe, her neyi kendine konu ediniyorsa edinsin önce anlamı nedir sorusunu sorar. Hatta Nermi Uygur, felsefe çalışmalarında anlamı nedir?" soru tipine girmeyen bir sorunun yerinin olmadığını söyler (Uygur, 2004). Acıyla uğraşan, acıyı dindirmeye çalışan bir insan, acıyı ve acının nedenini anlamaya çalışan insandır ve bu insan, anlamak için felsefe yapmak, yani kendi varlığıyla, dünyayla, yaşamla ve ölümle hesaplaşmak zorundadır. Bu nedenle, bir acı çözümlemesi, felsefeden bağımsız yapılamaz.

Psikanalist Juan –David Nasio da kendini, kendiliğinden hiçbir anlam taşımayan acıya bir anlam kazandırmaya çalışan bir psikanalist olarak nitelerken, acının içinde ne bir değer ne de bir anlam taşımadığını, acıyı hafifletmek için acıyı başka bir şeyin ifadesi gibi düşünmek ve onu bir sembol haline getirerek içinde bulunduğu gerçeklikten çıkarmak gerektiğini belirtir (Nasio, 2007). Nasio, kendi içinde bir gerçeklik, acımasız, düşmanca ve yabancı bir duygu olan acıya, simgesel bir değer yüklemenin acıyı dayanılır kılan tek terapi yolu olduğunun altını çizerken, psikanalistin, hastanın sindirilemeyen acısını karşılayan ve bu acıyı sembolleştirilmiş bir acı haline getiren bir aracı olduğunu ifade eder (Nasio, 2007). Bu sözleriyle Nasio, psikanalistin aslında acıya dair bir felsefi çözümleme yaptığını, acıya kavramsal olarak yaklaşarak, hastanın onu doğru değerlendirmesine yardımcı olduğunu, yani acıyı anlamlandırmak ve hafifletmek için felsefeden yararlandığını itiraf eder.

Filozof ve psikiyatrist Karl Jaspers de Epiktetos'un felsefenin kaynağı, kendi yetersizliğini ve güçsüzlüğünü bilmektir sözünden hareketle, peki ben güçsüzlük içinde kendi kendime nasıl yardımcı olabilirim diye sorar. Jaspers'in cevabı şöyledir: Burada, benim erkim içinde bulunmayan her nesneyi, kendi gerekimi içinde pek de ilgi duymadan gözlemlerim; buna karşın, benim içimde olanı, sözgelişi bilgeliği ve tasarımlarımın içeriğini düşünceyle açıklığa ve özgürlüğe kavuştururum (Jaspers, 1997).

Bir tasarım olarak, bizim içimizde olan olarak acı da düşünceyle, felsefeyle açıklığa ve özgürlüğe kavuşturulmayı beklemektedir. Jaspers için felsefenin kaynağı, bir varlık karşısında şaşkınlık duyma, kuşku ve yitmişliğin bilincine varmadır ve her durumda felsefe insanı kavrayıcı bir sarsıntıyla başlar (Jaspers, 1997). Bir anlamda, felsefeyi başlatan varoluşun insana özgü acısıdır, bilinemezliğin, kararsızlığın ya da yetersizliğin sıkıntısıdır ki insanı felsefe yapmaya zorlar. Yani, felsefe acının varlığıyla başlar ve görevini tamamladığı, acıyı açıklığa kavuşturduğu, acının anlamını bulduğu zaman da o acıya son verir, en azından onu hafifleterek katlanabilir hale getirir.

Bütün bunlara rağmen, yani, acıyla karşılaşıldığında, acı çeken kişinin ya da ona yardım edenin yaptığı aslında felsefi bir çözümleme olmasına rağmen, böyle bir durumda felsefeden bilinçli olarak yardım almak, ya da aslında işin içinde felsefenin olduğunu bilerek davranmak az kişiye özgüdür. Oysa felsefe, ruhun fırtınalarını dindirmeyi, açlığı ve hastalığı gülerek karşılamayı, birtakım uydurma müneccim işaretleriyle değil, doğal ve somut yollarla öğretmeye çalışır ve gamlı ve buz gibi soğuk bir yüz içimizde felsefenin barınamadığına alamettir (Montaigne, 2006).

Düşünmenin ve felsefenin, yaşam için, bütün acılarına ve mutsuzluklarına rağmen yaşayabilmek için ne kadar elzem olduğu en iyi ifade edenlerden biri olan Ortega y Gasset için, düşünmemiz yaşamayı başarabilmek içindir: Derinine düşünmek, sorunların arasında bir rota tutturup gitmektir, gemiciliktir, öyle gidedururken, sorunların çoğunu aydınlatırız. Her sorunun ardından, kıyıları daha çekici, daha esinleyici bir başka sorun görünür gözümüze. Kuşkusuz çaba ister, sebat ister, pruvayı rüzgara karşı çevirerek alt etmek gerekir sorunları, ama yeni kıyılara ulaşmaktan daha büyük bir zevk yoktur (Ortega y Gasset, 2007).

Sorunların, acıların ve mutsuzlukların arasında bir rota tuttu-

rup gitmek... İşte, bize bunu öğreten felsefedir. Ortega y Gasset için insan olmak, yaşayan sorun, salt ve tehlikeye açık serüven, en çok da özünde dram olmaktır (Ortega y Gasset, 2007) ve bu yüzden de düşünmek, yaşamayı sürdürmek ve hayatta kalabilmek için mutlaktır.

Ortega y Gasset, insanın sorunların arasında kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi hissettiği duruma ötekileştirme adını verir. Bu durumda insana düşen, güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstünde fikirler oluşturmak, yani felsefe yapmaktır, çünkü, düşünce nöbette beklemedikçe, insan yaşamı olanaksızdır (Ortega y Gasset, 2007). İnsan, acı karşısında ve acıya rağmen yaşayabilmek için felsefenin acı hakkında düşünmeye yönlendiren, sağduyuya davet ederek "sakin ol" diyen sesine kulak vermelidir.

Trajik

Acıya, psikolojik acıya neden olanın, hayatın içinde olan bitenle birlikte, bu olan bitene yüklediğimiz anlam olduğunu belirledikten sonra, felsefe tarafından iyileştirilmeye, en azından teselli edilerek hafifletilmeye en uygun olan özel bir acı türünden söz etmek gerekir. Bunu trajik, trajik acı ya da acının trajik formu olarak adlandırabiliriz. Trajik, acının insana verdiği ayrıcalığın ve kutsal bir yara oluşunun en çok açığa çıktığı durumdur. Trajik acıda, acıya sadece anlam vermenin ötesinde, insan, acı üzerinde söz sahibi olur, acının yönünü değiştirebilir, sadece acıya maruz kalan değil, eylemleriyle olan bitene etki eden ve acıyı dönüştüren biri haline gelir.

Terry Eagleton trajik kavramını incelediği *Tatlı Şiddet* adlı kitabının hemen başlangıcında, gündelik dilde trajedinin çok üzücüye benzer bir şekilde kullanıldığına, oysa trajik olanın patetik olanla karıştırılmaması gerektiğine, trajik olanın patetik olandan arındırıcı, zindeleştiren ve hayatı olumlayıcı bir yapıyla farklılaştığına dikkatimizi çeker (Eagleton, 2012).

Bir şey, trajik deme ihtiyacı duyulmaksızın çok üzücü olarak adlandırılabilir –örneğin yaşını başını almış birinin huzurlu ve öngörülebilir ölümü. Bir şey, Freud'un melankolisinde olduğu gibi, özel olarak bir neden yokken de üzücü olabilir ama özellikle bir neden yokken trajik olmak zordur. "Trajik" "üzücü"den çok daha geçişlidir (Eagleton, 2012).

Trajik olanı, üzücüden, acıdan çok daha geçişli yapan şey, trajiğin, başa gelen şeyler karşısında sadece üzüntü ve acı hissetmenin ötesinde, insanın o duruma karşı kendi özel duruşu ve tavrıyla tepki vermesini, kendi özel mücadelesini içermesidir. Hatta çoğu kez, insan kendi seçimleri ve kendi eylemleriyle kendi trajedisini kaçınılmaz olarak kendi yaratır. Raymond Williams *Modern Trajedi* adlı eserinde, Hegel için trajik acının aktif karakterlerin bütünüyle kendi eylemlerinin sonucu olarak yaşadıkları bir şey olarak değerlendirildiğini, Hegel'de eylemin etik özü ve trajik karakterin bu özle ilişkisinin trajik acı üzerinden belirlendiğini ifade etmiştir (Williams, 2018).

Kuşkusuz trajik de içinde acıyı bir başka ifadeyle kederi barındırır ancak bu keder, ağlayıp feryat figan etmekten çok daha başka türlüdür:

> Bu keder türü, her türlü öfkeden, kızgınlıktan, kınamadan ve "başka türlü olabilirdi" arzusuna eşlik eden her türlü duygudan arınmıştır; durgun, sakin bir büyüklüktür, özgül bir huzur ve sükûn içerir...Trajik keder, belirli bir soğukkanlılık içerir; bu soğukkanlılık onu, belirli bir biçimde kişisel olan, "herhangi bir şeye üzülmek"ten kaynaklanan kişisel bir deneyimin neden olduğu bütün kederlerden ayırır (Scheler, 2008).

O halde, şu soruyu sorabiliriz: Bütün kederlerden farklı ve acının çok daha fazlası olan trajik nedir?

Max Scheler için trajik olan evrenin esas öğelerinden biridir ve o, her şeyden önce, olaylarda, yazgılarda, karakterlerde ve benzerlerinde algılayıp gözlemlediğimiz ve onların içinde varolan bir özelliktir. Hatta trajik olan, şeylerin kendisinden çıkan ağır bir nefes gibidir ve bu nefeste bize, dünyanın yapısının belirli bir özelliği görülür (Scheler, 2008). Trajik, insan dünyasında böylesine köklü olsa da, trajik durumlar içinde kalmak her insanın başına gelmez, acının trajik formu, Hegel'in de belirttiği gibi, ancak birtakım değerleri duyumsayan insanların yaşayabileceği bir deneyimdir. Örneğin, Lev Şestov için Dostoyevski ve Nietzsche trajiği iliklerine kadar hisseden ve yaşayan insanlardandır. Her ikisi de, insan ruhunun henüz kimsenin keşfe çıkmaya gönüllü olmadığı, orada bulunan insanı farklı düşünmeye, farklı hissetmeye, farklı istemeye götüren trajedinin alanına aittir (Şestov, 2017). Dostoyevski'nin hapishanede ruhu katılaşmamışsa,

dayanılmaz fiziki ve manevi işkencelerin ortasında tüm insanlığa karşı duyarlılığını koruyabilmişse, bunun nedeni onun trajik olanla kurduğu ilişkidir (Şestov, 2017). Bu ilişki ise, felsefi bir ilişkidir.

Trajik olana felsefi antropoloji açısından yaklaştığımızda hem Max Scheler hem de Takiyettin Mengüşoğlu için trajiğin, felsefenin en temel konularından biri olan insan değer ilişkisi bağlamında ortaya çıktığını görüyoruz. Scheler, trajik adı verilebilecek olan her şeyin değerler ve değerler arası ilişkilerin alanında olup bittiğini, değerlerin olmadığı bir evrende, örneğin mekanik fiziğin evreninde, trajik olanın ortaya çıkmayacağını, sadece yüksek ve aşağı, asil ve sıradan gibi değerlerin olduğu bir yerde, değişen değerlerin alanında trajiğin ortaya çıkabileceğini belirtir. Dingin değerler dünyasında trajik olana yer yoktur (Scheler, 2008). Mengüşoğlu ise içinde bulunduğu sonsuz durumların hakkından gelebilecek güce sahip olmayan insanın, bu durumlarla başa çıkabilmesi için, gerçekleştirilmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir değer duygusu bulunduğunu belirttikten sonra insana yol gösteren ve eylemlerini yönlendiren bu değerleri yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerleri olarak üçe ayırır. Bunların içinde en büyük önemi ise sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerleri içeren yüksek değerlere verir. Trajik olansa, bu değerlerin birbirleriyle çatışmasından kaynaklanır (Mengüşoğlu, 2017).

Yani, Scheler ve Mengüşoğlu için trajik, ancak insan dünyasında, değerler çatışmasından dolayı, insanın tercihleri sonucu yapacağı eylemler dolayımında ortaya çıkacaktır. Trajik insan, kendisine zarar vereceğini bilse bile, doğru olanı yapmış olmanın huzuru için, yaradılışı gereği, elinden doğru olanı yapmaktan başkası gelmeyeceği için gerekirse acı çekmeyi göze alacaktır. Böylece trajik, kendi içinde acıyı ve etiği buluşturacaktır: "Trajik", esas anlamıyla, her zaman eylemede ve eylemde belirli bir etkililiği işaret eder. Trajik eylemlerde bulunmak ve acı çekmek, trajik karakterin yaradılışında olmalıdır. Benzer biçimde, güçlerin çatışmasını ve uzlaşmasını gerektiren bir durum da ancak böylesi bir etkililiğe sahip olduğu sürece trajiktir. Ancak trajik olanın ortaya çıkması için, bu etkililiğin belirli bir yönü olmalıdır: olumlu bir değerin belirlenimli bir hiyerarşide yok edilişine

yönelmiş olmalıdır. Onu ortadan kaldıran gücün kendisi de değersiz olamaz, o da olumlu bir değer olmak durumundadır (Scheler, 2008).

Trajik olanın gerçekleşmesi için, yüksek bir değerin, daha düşük veya eşit bir değer tarafından yok edilmesi gerekmektedir. Trajiği en anlaşılır kılan örneklerden biri Antigone'nin ona öz kardeşini gömmesini buyuran Tanrı yasası ile ölüyü gömmemesi gerektiğini söyleyen insanların yaptığı yasa arasında kalması ve sonuç olarak kendisine acı vereceğini bilse bile, etik olarak doğru olanı yapmayı, cezalandırılacağını bile bile kardeşini gömmeyi seçmesidir. Antigone, kardeşini gömmemeyi tercih etseydi, cezalandırılmayacak ya da ölüme terk edilmeyecekti. Ancak, içindeki değer duygusunun yap dediğini yapmasaydı, ölü kardeşini gömmeseydi, böylesi onun için çok daha acı verici olacaktı.

Hayatta karşılaşılan trajik durumlar, hiç kuşkusuz, insanı iki değer arasında bıraktığı, birini seçmeye zorladığı için mutsuzluk ve acı vericidir. Fakat bu durumda da dünyanın yapısındaki trajiği kavrayan ve yaşayan insanın imdadına felsefe yetişecektir. İlk türden acıda, yani trajik olmayan acıda felsefe anlam bulmayı ve böylece acıyı hafifletmeyi sağlarken, bu kez trajik durum içinde kalan kişinin karar vermesine ve en doğru kararı verdiğinde de elinden geleni yapmış olmanın bilinciyle, mutluluğa olmasa da huzura ve dinginliğe kavuşmasına yardımcı olur. Trajiğin doğasına özgü çatışmayı ancak felsefi bir bakış açısı çözer.

Antigone örneğinde, trajik durumların doğasında olan iki yüksek değer arasındaki çatışma, Hegel'in diliyle söyleyecek olursak, temelini olduğu gibi kalamayacak ama aşılmak zorunda olan bir ihlalde bulan ve başkalaştırılması gereken çarpışma, açıkça görülmektedir (Hegel, 2012). Trajik, her şeyden önce, örneğin bir ailenin, bir çiftin veya devletin bütünün yüksek ahlaki doğası arasındaki çatışmadır (Scheler, 2008). Trajikle birlikte ortaya çıkan bu çatışma ya da çarpışma, felsefi antropolojiye göre, insandaki disharmoni fenomeni ile açıklanabilir. Bu da insanın değer duygusuna sahip bir olanaklar varlığı olmasına bağlıdır. Mengüşoğlu'na göre, insanın bir olanaklar varlığı olması, bunlardan birini ya da birkaçını gerçekleştirmesi, hiçbir şekilde harmonik bir durum ortaya çıkarmaz çünkü hem gerçekleştirilen olanaklar hem de gerçekleştirilmeyen olanaklar arasında her zaman bir çatışma vardır (Mengüşoğlu, 2017). Bir refleksiyonu, üzerinde düşünmeyi yani felsefe yapmayı gerektiren durumlar

daima çatışmanın olduğu durumlardır. İnsan ancak ve ancak, bu çatışmanın üstesinden geldiği zaman dönüşecek ve acıdan özgürleşecektir.

Jaspers de *Tragedy is not Enough* [Trajedi Yetmez] adıyla İngilizceye çevrilen eserinde trajedinin kaderin eşiğinde dönüştürülen insanı gösterdiğini ve insanın trajik olanla yüzleştiğinde, kendini ona dayanarak özgürleştirdiğini söyleyerek (akt. Eagleton, 2012) trajik olanın özgürlükle bağını vurgulamıştır.

Durumlar İçinde

Jaspers, varoluşumuza dair birtakım durumlardan söz eder ve bu durumlara sınır durumlar adını verir. Sınır durumlar, aslında trajik olanın ortaya çıktığı durumlardır. İnsanın varoluşun anlamını çözebilmesi için hatta neredeyse tam olarak varolabilmesi için bu durumları yaşaması gerekmektedir. Jaspers, *Felsefe Nedir*'de sınır durumları, ölüm, rastlantı, suç ve dünya güvensizliği olarak sıralar. Aşamayacağımız ve değiştiremeyeceğimiz bu sınır durumların bilincine varmak, felsefenin derin kaynağı karşısında şaşıp kalmaya ve derin kuşkuya kapılmaya bağlıdır ve bunlar felsefenin kaynağıdır (Jaspers, 1997).

Jaspers'in sınır durumları birçok açıdan Scheler'in dünyaya içkin olan trajiğine benzemektedir. İnsan, sınır durumları yaşadığında ve kavradığında, trajik kederin dünyanın temel yapısında olduğunu, bu kederden sorumlu tutulacak her şeyin dünyanın esasına ait olduğunu da görür. Bu sayede, varlığa ve öze dair bütün ilişkilerin kavranıp görülebildiği sınır durumların içeriğiyle bir tür uzlaşmaya gidebilir. Bu da Scheler'in sözleriyle, bizi barış, huzur ve teslimiyet duygularıyla dolduran bir uzlaşma türüdür ve bu uzlaşma da daha iyi bir dünya üzerine düşünmenin vereceği çaresizliği ve acıyı defeder (Scheler, 2008).

Sınır durumlar, trajik durumlar, üzerlerinde refleksiyon yapıldığı takdirde, insanı acının içinden geçerek dönüştürür ve değiştirir. Mengüşoğlu da bu durumu, trajik olanla karşılaşmayı ve sonunda onun çaresizliği defedişini şöyle anlatmıştır: İnsan kendi hayatında talihsizliklerle, başarısızlıklarla karşılaşır, "kaderden" sille yemiş olabilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar, onu şimdiye kadar bilmediği, kendisine örtülü kalan yeni bir hayat yönüne çevirebilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar onu uyarabilir; şimdiye kadar gittiği yolun yürünecek biricik yol olmadı-

ğını, madde sferini aşan, başka bir nitelikte olan hayat tarzlarının bulunduğunu gösterebilir, insanı ayıktırabilir. İnsan böyle bir bilgiye erişirse, o zaman bu bilgiden kalkarak yeni bir yolda yürümeye başlayacaktır (Mengüşoğlu, 2017).

Hegel tragedyanın kahramanlarının, kadere yenilecek şekilde betimlendiklerinde, yürekleri "yazgı böyle" dediğinde bile kendileriyle yalın birliğe geri çekildiklerini, daima kendilerine sadık kaldıklarını söylemiş, onların, yoksun bırakıldıkları şeyden feragat etmelerine ve bazı şeylerden vazgeçmelerine rağmen yine de kendilerini yitirmediklerini belirtmiştir. Hegel'e göre onlar, kederde bile, huzurun neşesini ve sükunetini korumasını bilmiştir (Hegel, 2012). Hegel, bu duruma gözyaşlarıyla gülümseme adını verir: Gözyaşları kedere, gülümseme ise neşeye aittir ve bu nedenle ağlayarak gülümseme, ıstırap ve acı içerisindeki bu asli huzuru belirtir (Hegel, 2012).

Bu asli huzur, gözyaşlarıyla gülümseme, her zaman trajik bir iyimserlikle birliktedir. Trajik iyimserlik ise insan varoluşunun acı, suçluluk, ölümle tanımlanabilecek yanlarından oluşan Jaspers'in sınır durumlarına benzeyen bir trajik üçlüye karşın, insanın iyimser olduğu ve böyle kaldığı anlamına gelmektedir (Frankl, 2009). Victor, E. Frankl'ın belirlemesiyle, trajedi karşısında iyimserlik, her zaman için, acıyı bir insan başarısına dönüştürmeye, suçluluk hisseden kişinin kendisini daha iyiye yönelik olarak değiştirme fırsatı kazanmasına ve yaşamın geçiciliğinden, sorumlu bir tavır almaya yönelik girişim gücü kazanılmasına olanak vermektedir (Frankl, 2009).

Sonuç

Kabullenilmesi gerekeni, asla değiştirilemeyecek ya da geri döndürülemeyecek olanı kabul etmek, bütün insanlar için kaçınılmaz olan psikolojik acıyı ve kimi insanlar için daha kaçınılmaz olan trajik acıyı, Hamlet'inki ya da Sonya'nınki gibi yüreğin derinliklerinde alev alev yanan bir acıyı soğutmak için, düşünmeyi, felsefeyi yardıma çağırmaktan daha iyi bir çözümümüz yoktur.

Felsefe, acı ne kadar sıcak olursa olsun onu soğutacak, rotamızı bulmamızı sağlayacak, sınır durumlardan geçtiğimizde önceden bize örtülü kalan hakikati açığa çıkaracak, ona yaramızı açtığımızda, zalim kaderin yumruklarına, oklarına düşüncemizin katlanmasını ve dayanmasını sağlayacaktır. Ve bütün bunların

sonunda bize, tragedya kahramanları gibi, gözyaşlarıyla gülümseyerek yaşamayı öğretecektir.

Kaynaklar

Boethius. (2006). *Felsefenin Tesellisi*, çev: Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Çehov, A. (2000). *Bütün Oyunları I*, çev: Ataol Behramoğlu. İstanbul: Adam Yayınları.

De Unamuno, M. (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev: Osman Derinsu. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Eagleton, T. (2012). *Tatlı Şiddet Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frankl, V. E. (2009). *İnsanın Anlam Arayışı*, çev: Selçuk Budak. İstanbul: Okuyanus Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2012). *Estetik I Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev: Taylan Altuğ-Hakkı Hünler. İstanbul: Payel Yayınevi.

Jaspers, K. (1997). *Felsefe Nedir?*, çev: İ. Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Le Breton, D. (2005). *Acının Antropolojisi*, çev: İsmail Yerguz. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Montaigne. (2006). *Denemeler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nasio, J.-D. (2007). *Aşk Acısı*, çev: Hatice Bakanlar, Canan Coşkan. İstanbul: İmge Kitabevi.

Ortega y Gasset, J. (2007). *İnsan ve "Herkes"*, çev: Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları.

Shakespeare, W. (1974). *Hamlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Scheler, M. (2008). "Trajik Görüngüsü Üzerine", *Cogito*, "Tragedya", İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Sayı: 54, s. 237-245.

Şestov, L. (2017). *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, çev: Kayhan Yükseler. İstanbul: Notos Kitap.

Uygur, N. (2004). *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Williams, R. (2018). *Modern Trajedi*, çev: Barış Özkul. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ludwig Binswanger ve Dasein Analizi

Alper Hasanoğlu

Giriş

13 Nisan 1881 yılında İsviçre'nin Kreuzlingen kasabasında psikiyatr bir dedenin torunu, psikiyatr bir babanın çocuğu ve psikiyatr bir amcanın yeğeni olarak dünyaya geldi. Orta ve lise öğrenimini İsviçre-Almanya sınırında yer alan Konstanz gölü kıyısındaki Konstanz şehrinde yaptı. 1900 ve 1906 yılları arasında Lozan, Zürih ve Heidelberg'de tıp eğitimini tamamladı. 1906 yılında Zürih Burghölzli psikiyatri kliniğinde Carl Gustav Jung'un asistanı olarak çalıştı. Bitirme tezi hocası Jung'du. 1907 ve 1908 yıllarında amcası Otto Binswanger'in şefliğini yaptığı Jena Psikiyatri Kiniği'nde çalıştı. 1909 yılından itibaren 1857 yılında dedesi Ludwig Binswanger'in kurduğu ve yöneticiliğini babası Robert Binswanger'in yaptığı psikiyatri kliniğinde çalışmaya başladı. 1910 yılında babasının ani ölümü üzerine 28 yaşında kliniğin yönetimini devraldı. 1956 yılında kliniğin yönetimini dördüncü kuşaktan Wolfgang Binswanger'e devretti. 5 Şubat 1960 yılında Kreuzlingen'de hayata gözlerini yumdu.

Ludwig Binswanger, Daseinsanaliz okulunun kurucusu ve varoluş psikiyatrisinin temel taşlarından biridir. Eserleri ve psikoterapi literatüründeki etkisi ancak Binswanger'lerin psikiyatri geleneği bilindiğinde daha iyi anlaşılabilir.

Büyükbaba Ludwig Binswanger Almanya Bayern'in Osterberg bölgesinde 1820 yılında dünyaya gelmişti ve zamanının psikiyatri elitine dahildi. 1857 yılında İsviçre'nin Kreuzlingen bölgesinde "Bellevue" adında bir psikiyatri kliniği kurdu. Hastaların ve terapistlerle ailelerinin aynı yerde yaşadığı bir klinikti burası ve bir başka örneği de yoktu. Tedavi edenle edilen arasındaki hiyerarşik ilişkinin, yerini demokratik bir varoluşsal karşılaşmaya bıraktığı Daseinsanaliz'in ilk sinyalleriydi bunlar. Bu nedenle ünü kısa sürede ülke sınırlarını aştı. 1880 yılında büyükbaba Binswanger'in ölümü üzerine kliniğin yönetimini en büyük

oğul Robert Binswanger (1850-1910) üstlendi. Onun devrinde klinik, hastaların rahatsızlıklarının türü ve şiddetine göre farklı pavyonlarda barındırıldıkları ve tedavi edildikleri bir biçime dönüştü. O da ailesiyle birlikte klinikte yaşıyordu. Bellevue, birçok binadan oluşan modern bir klinikti artık.

Yüzyılın sonuna doğru o zamana kadar nöroloji yönelimli olan psikiyatrinin psikanalizle flörtü başladığında, Robert Binswanger de bu yönelime uzak kalmadı. Hatta Joseph Breuer'in 1880-1882 yıllarında Viyana'da tedavi ettiği, psikanaliz tarihinin ilk hastası olarak kabul edilen Bertha Pappenheim (Anna O.) bizzat Joseph Breuer tarafından Kreuzlingen'e sevk edilmişti.

Tıp eğitimine Lozan'da başlamış olan Ludwig Binswanger, eğitimine Heidelberg ve Zürih'te devam etti. Doktor unvanını 1907 yılında, Carl Gustav Jung'un gözetiminde ve şizofreni kavramını psikiyatri literatürüne kazandıran Eugen Bleuler'in yönetimindeki Zürih "Burghölzli" Psikiyatri Kliniği'nde aldı. Klinikte ondan önceki asistan Karl Abraham'dı. Bleuler ve Jung o yıllarda, psikanalizin psikiyatriye adaptasyonu için çaba harcıyorlardı.

1907 ve 1908 yıllarında asistanlığını yaptığı amcası Otto Binswanger, bugün halen daha kendi adıyla anılan Alzheimer benzeri bir demans tablosunu tarif etmiştir. Nietzsche'nin de bir dönem doktoruydu. Ludwig Binswanger, onun yanında özellikle organik psikozları ve onların nörolojik muayene yöntemlerini öğrendi. Klinisyen olmaktan ziyade, bir araştırmacı, bir bilim adamıydı. Ama sahip olduğu aile geleneği ve psikiyatri dünyasındaki geniş bağlantıları sayesinde kliniğin idaresinde büyük bir zorlukla karşılaşmadı. Hayata gözlerini yumduğu 1960 yılına kadar psikoterapinin felsefeyle ilişkisi üzerine kafa yordu. Özellikle Edmund Husserl ve Martin Heidegger'den etkilenmiş olup fenomenolojiyi ve Heidegger'in varoluş ontolojisini psikiyatriye uyarlamaya çalışmış ve 1947 yılında Daseinsanaliz adını verdiği, daha sonra Medard Boss tarafından geliştirilen psikoterapi okulunu kurmuştur. Şu anda Almanya, İsviçre, Avusturya ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Daseinsanaliz Toplulukları bulunmakta ve her iki yılda uluslararası bir Dasein Analizi Kongresi düzenlenmektedir.

Freud'la İlişkisi

Binswanger'le Freud'un dostlukları 1907 yılında Jung sayesinde başlamış, psikanaliz konusundaki derin ayrılıklarına rağ-

men, Freud'un ölümüne kadar sürmüştür. Binswanger Freud'u Viyana'da iki kez ziyaret etmiş, ünlü çarşamba toplantılarına katılmıştır. Freud da 1912 yılında Kreuzlingen'de kendisine iade-i ziyarette bulunmuştur. 1937 yılında Hitler Avusturya'yı işgal ettiğinde ve Freud ile ailesi büyük tehlike altında bulunduğu sırada Binswanger büyük ustasını İsviçre'ye alabilmek için hemen harekete geçti, ama Freud Londra'ya doğru yola koyulmuştu bile. Freud 1938 yılında kanserden ölene kadar birkaç defa daha birbirleriyle haberleşebildiler.

Psikanalizin temel kavramlarının felsefi derinlikten yoksunluğu ve bununla bağlantılı olarak metodolojik sınırlılığı Binswanger'i yeni arayışlara itmiştir. 1908 yılında Freud'u ikinci ziyaretinden sonra dönüş yolunda günlüğüne şu notu düşmüştü: "Freud'un felsefi gereksinimlerinin azlığı çok şaşırtıcı." Binswanger'i rahatsız eden iki nokta vardı. Psikanalizin psikoz vakalarında başarısız kalması ve Freud'un doğa bilimlerine dayanarak ruhsal olanın tümünü spekülatif bir şekilde libido teorisiyle ve içgüdülerle açıklaması. Binswanger, Husserlci fenomenolojiyle içli dışlı olmasıyla paralel bir şekilde bu natüralistik açıklamalardan gittikçe uzaklaşıp ruhsal olanın doğa bilimlerince açıklanamayacak kendine özgü yanları olduğu düşüncesine daha yakın durmaya başladı. Binswanger ruhsal olanın öğelerine ayrılamazlığına zamanla daha çok inanıyor, ruhsal olanın özüne, bir doğa nesnesine yaklaşıldığı gibi yaklaşılamayacağına kani oluyordu. İnsan "homo natura"dan daha fazla bir şeydi. 1927 yılında Heidegger'in *Sein und Zeit* eserinin yayımlanmasından sonra, psikanalize olan bakışı biraz daha değişti. Husserl ve Heidegger'den başka Martin Buber'e olan felsefi ilgisi Binswanger'i psikanalizden Daseinsanaliz'e yöneltti.

Husserl'den Heidegger'e
Fenomenolojik Analizden Dasein Analizine

Dasein Analizi ortaya çıkışını ve gelişimini her iki Dünya Savaşını takip eden ruhsal yenilenmeye borçludur. Geçen yüzyılın 20'li yıllarında, kısmen psikanalizle olan ayrışmalar, kısmen de geleneksel ve sistematize edici klinik psikopatolojiye karşı var olan bilimsel memnuniyetsizlik psikiyatri dünyasında insan varoluşunun ve bozukluklarının anlaşılmasında yeni arayışların ortaya çıkmasına neden oldu. Özellikle doğa bilimlerine dayalı

psikiyatri ve psikoterapi anlayışları bu eleştirilerden payını aldı. Binswanger, von Weizsäcker, Straus, Minkowski ve Kunz gibi araştırmacılarda antropolojik bir psikiyatriye kayış gözlenmeye başladı. Antropolojik psikiyatri düşünsel kökenini 1927'den önce Scheler, Kierkegaard, von Brentano, Dilthey, Bergson ve özellikle Husserl ve Szilasi'nin eserlerinden alıyordu.

Ludwig Binswanger de varolan psikiyatrik ve psikanalitik bilginin hastalık görüngülerinin açıklanması ve tedavisinde yeterli gelmediğini hissediyordu. Husserl'in fenomenolojisiyle olan teorik bağı nedeniyle başlangıçta yönelimini "fenomenolojik antropoloji" olarak adlandırmış, 1941 yılında ilkin Daseinsanaliz terimini kullanmıştır. O sıralar Binswanger Heidegger'in yapıtlarının, özellikle de 1927 yılında yayımlanmış olan *Sein und Zeit* adlı yapıtının etkisi altındaydı. Burada Dasein olarak anlaşılması gereken, insanın kendisidir. Binswanger Dasein Analizinin psikiyatri içindeki işlevini, insan varoluşunun oluşum düzenini sağlıklı-hasta, normlara uygun ya da uygunsuz ayrımı yapmadan "anlayabilmek" olarak görmektedir. Binswanger'in Dasein Analizi psikanalizde olduğu gibi terapötik pratikten değil, bilimsel bir yönelimden, yani psikopatolojinin epistemolojik bir zeminden yoksunluğu nedeniyle duyulan memnuniyetsizlikten köken alır. Binswanger tarafından geliştirilen Dasein Analizi psikiyatriye, somut, dolaysız algılanabilen psikopatolojik semptom ve sendromları fenomenolojik olarak anlama olanağı sunar. Dasein Analizinin kurucusu, doğa bilimlerine dayanan düşünce yöntemlerinin insan davranışı alanında nasıl yetersiz kaldığını, özellikle insan varoluşunun kendine özgü insaniliğini nasıl kaçırdığını göstermeye çalışır. Bunu yaparken de dayandığı felsefi temel, Descartes'ın özne-nesne bölünmesine yol açan düşüncesinin Heidegger tarafından çürütülmesidir. Bu özne-nesne bölünmesini Binswanger "bilimsel düşüncenin kanseri" olarak tanımlar. Yapmaya çalıştığı şey bu özne-nesne bölünmesine psikiyatri alanında son verebilmektir.

Klinik semptomatoloji ve patolojinin yerini yardıma ihtiyaç duyan insan ve onun dünyası, dünyası içinde ve dünyasıyla birlikte insanın kendisi almıştır Daseinsanaliz'de. Dünya (Welt) her zaman birlikte varolunan çevre (Mitwelt) demektir; Binswanger'e göre insan daima dual bir oluş, "varoluşsal bir iletişim" halindedir, bu varoluşsal iletişim aktarım karşıaktarım olarak değerlendirilen doktor hasta ilişkisine de son verir ve bu ilişkiyi birlikte ve birbiri için var olma (Mitsein) olarak algılar.

Ne cansız varlıklar ne de bitki ya da hayvan gibi canlılar Da-Sein olarak adlandırılabilirler. Dasein kavramında dünyaya açıklık, oluş (Sein) anlayışı, kendilik bilgisi mevcuttur. Dünyaya açıklık yalnızca sahip olunan şeylerin bilgisi değil, aynı zamanda kendi Dasein biçimleri aracılığıyla diğer insanların varlığını da anlayabilmektir. Yani, Dasein'ın dünyası esas olarak Mitwelt'tir. İnsan kendini, karşılaştığı insanı ve şeyleri ancak böyle anlayabilir. Bu dolaysız anlama olasılığı fenomenolojik metodu işaret eder. Fenomenoloji yalnızca psikoterapi alanında bu kadar verimli olmuştur. Daseinsanaliz fenomenolojiktir, çünkü âna mahsus şeyleri, olduğu gibi, şeyin kendine yabancı eşleştirmeler ve yapılandırmalar olmaksızın göstermek ister. Böylece, edinilmiş teorik soyutlamalardan sıyrılıp, verili görüngülere dolaysız ulaşabilmemiz mümkün olur. Açıklamak değil anlamak peşindedir.

Günümüzde bu talebin yerine getirilebilmesi oldukça zor. Modern insan ve onlarla birlikte bilim insanları, psikiyatrlar ve psikologlar giderek kendini gösterenin gerçek varlığını görebilme yetilerini yitirmişlerdir. Düşünüş tarzımız şu an kabul gören bilimsel düşünce biçimlerinin işgali altında ve biz de bu anlamda, kendimizi dolaysız olarak kavranabilecek şeyin anlaşılmasına bırakmak yerine, karşılaşılan varlığın dolaylı ve teorik açıklamasına meyledip, varlığın hesaplanabilir ve böylece tekrar üretilebilir bir hale gelmesine çalışıyoruz. Bu tek-taraflılık nedeniyle bilim, halen daha bu mutlaklık isteğini sanki gerçeğe ulaşmanın tek bilimsel yoluymuş gibi övüp duruyor. Halbuki bilimsel olarak bilinen hiçbir şey hâkim bilimsel görüşe kendini daha bilimselmiş gibi gösterme hakkını vermiyor. Özellikle de algılanan fenomenlerin sade açıklamalarıyla yetinen, hep incelenen şeyin kendisinde kalmaya çalışan, hep farkları vurgulamaya çalışan ve özellikle nesnel kalmaya çalışan bir düşünüş biçimi varken... Nesnel kalmak zorunluluğu özellikle psikiyatri, psikoterapi ve psikosomatik alanları için önemlidir, çünkü bu bilim dallarının uğraş alanı insanın kendisidir. İnsanı kantitatif olarak ögelerine ayırabilmek diğer bütün şeylerden çok daha zordur. Daseinsanaliz'in sözü edilen alanlardaki üstünlüğü, nevrotik, psikosomatik ve psikotik hasta oluşun varlığında temellenir. Bu hasta oluş hallerinin asıl ayırıcı özelliği doğa bilimlerinin tersine, hesaplanamayan kantitatif ögelerden oluşuyor olmasıdır. Hasta oluş hali ancak hastanın kendi dünyasının gerçekliği içinde, diğer hastalardan hep biraz daha farklı bir şekilde bozulmuş, kopmuş ilişki-

lerinin anlaşılmasıyla olasıdır. Bu gerçeklik doğaldır ki, insan varoluşunun bedensel düzeydeki hasta ve sağlıklı oluş halinin anlaşılmasında natüralistik yaklaşımların işe yaramayacağını göstermez, ama hasta ya da sağlıklı oluş halinin kendine özgü insaniliğinin natüralistik yaklaşımlarla yeterli düzeyde anlaşılamayacağını işaret eder.

Hastalık Kavramı

Eğer bir insana (hasta) oluş hali verilmişse, insan kendini nasıl oryante eder, duruşunu nerede bulur? Bir kere öncelikle ruhsal durumunda, ruh halinde, çünkü insan ancak ruh haliyle durumunun nasıl olduğunu algılayabilir. Bundan başka, bir çağrı karakteri taşıyan ve nerede duracağını imleyen vicdanıyla ve özellikle ölümle, insan oluşunun sonlulukla sınırlı olmasıyla. İnsan, oluşunun sonlu olmasıyla sürekli bir ilişki içindedir, ya ölümü kesin bir bitiş ya da sonsuzluğun başlangıcı olarak algılayarak yapar bunu. Her iki davranış biçimi de sonsuzlukla başa çıkmaya çalışmanın farklı biçimleridir. Eğer insan vicdanına ve dünyada-oluşun sonluluğuna kulaklarını tıkarsa, başka bir deyişle, bir kereye mahsus olan varoluşuna karşı savunma mekanizmalarına başvururşa, hasta olmaya mahkumdur. Dünyaya açık, dünyayla ilgili bir canlı olarak insan, herhangi bir hayvan gibi belirlenmiş değildir, aksine, insani varoluşu sonlulukla sınırlı olmasına rağmen özgürlükle belirlenmiştir. Açık ve özgür bir varlık olarak dünyada-oluş, dünyadaki diğer şeylere karşı açık ve özgür olmak anlamına gelir.

Hastalık Dasein'a imkansızlığını haber verir. Her hastalık insana ölümlü olduğunun bir kere daha anımsatılmasıdır. Eğer ölüm doğrudan doğruya bir yok olmaysa, insan-oluşun sonu anlamını taşıyorsa, yani anlamsızsa (anlamın yokluğuysa), o zaman hastalık da anlamsızdır. İnsan-oluş ölüm bilgisine sahip olmaktır, bir anlamda Dasein'ın bu bilgiyle olan ilişkisidir. Hastalık halinde ölüm insana yaklaşıyor demektir, insana sonluluğu, sınırlılığı ve insan oluşunun geçiciliği gösteriliyor demektir. Hastalık bu anlamda, Dasein'ın dünyada-oluşunun sonluluk olarak kendini göstermesidir.

Hasta oluşun ve iyileşmenin manası hekimliğin temel sorusudur. Geleneksel tıpta hastalık başka türlü yorumlanırdı. Hastalık adeta insanın yanı başında varlığını sürdürürdü, yapılması

gereken hastalığın işe yarar hale getirilmesiydi. Freud'un önemli keşfi, doktorun sürece katılmayan izleyici rolünden sıyrılması ve hastalık olayının içine çekilmesidir. Doktor bu anlamda hastanın tamamıyla ya da kısmen bozulmuş olan insanlar arası ilişkilerinde temsilcilik görevini üstlenir. Bununla, özellikle psikoterapide hasta ve doktorun birlikteliği kastedilir. Söz konusu olan, nevrotik insanın Dasein'ının kendini ortaya koyma konusunda yaşadığı daralmadan kurtarılması sürecidir. Bir insanın kendisine sunulan davranış olanaklarının bir kısmının hayata geçirilmesinin bozulması, hasta olma halidir. Hasta oluşun farklı ifadeleri, varoluşun özgür ifadesinin farklı bağlamlarda zarar görmesinden başka bir şey değildir, örneğin özgür ve açık-oluşun, mekansal-oluşun, zamansal-oluşun, duygudurumsal-oluşun ya da bedensel-oluşun zarara uğraması gibi.

Hasta-oluşun fenomenolojisi, Dasein'ın varoluşsal ayırıcı özelliklerinin hasta-oluşun belli türlerinde belirli ölçüde bozulmuş olduğu kabulünden yola çıkmaktadır. Bununla birlikte hemen belirtilmeli ki, bu ayırıcı özellikler hiçbir şekilde ayrı ayrı incelenemezler, aksine Medard Boss'un ifade ettiği gibi, "insanı var eden yapısal bütünlüğün birbirinden ayrılamaz ve aynı kökenden gelen parçaları, uzuvları" olarak görülmelidirler. Her hastalıkta bütün insani karakter özellikleri etkilenmiştir, bunlardan yalnızca biri ön planda olsa bile. Buna karşılık hasta olmanın geçerli bilimsel anlamı, hasta oluşun tekil ifadelerinin bütünden soyutlanmasıdır. Belirli bir hastalıkta bedensel olanın dünyada-oluşunun bozulduğu göze çarparken, başka bir durumda, örneğin psikozda, agorafobi ya da klostrofobide mekansal-oluş bozulmuştur. Manik depresiflerde, melankoliklerde ya da anksiyetede ve çok sık olarak ortaya çıkmaya başlayan can sıkıntısı ve anlamsızlık nevrozlarında duygudurumsal-oluş bozulmuştur. Şizofreni ve ağır takıntılı zorlantılı bozukluklarda Dasein'ın özgürlüğü ve dünyaya açıklığı ağır hasar görmüştür. Dasein'ın Mit-Dasein olmaktan uzaklaşmasını hemen her nevrotik bozuklukta, ama özellikle şizoid kişilik bozukluklarında ve seksüel sapkınlıklarda görüyoruz. Hastalık her zaman insan özgürlüğünün bir çeşit kaybıdır.

Dasein ve Sevgi

Binswanger Heidegger'de felsefe ve insan bilimlerinin büyük reformcusunu görmüş ve onu psikiyatri ve psikoterapinin Ko-

pernikus'u olarak selamlamıştır. 1942'de yayınlanan, büyük eseri "Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins" (İnsani Varoluşun Temel Formları ve Bilgisi) başlıklı 700 sayfalık kapsamlı eserinde Heidegger'in *Sein und Zeit* eserinden kopmalar görülse de etkilenmeler çok açıktır. Heidegger Dasein'ı tek başına ve korkan bir "kökende suçlu olmanın kendini tasarlayanı", "hayatın olağanüstü olasılığı olarak ölümün habercisi", "kendisi nedeniyle endişe içinde yaşamaya karar veren ve beraberindeki insana (Mitmensch) ilişki türü olarak sadece şefkati sunan" olarak tarif etmiştir. Binswanger Heidegger'in bu varoluş analizinden çok etkilenmiş, ama onda en çok da bir varoluş yapıtaşı olarak sevginin eksikliğini hissetmiştir. Heidegger'i dünyada varolma'yı (in-der-Welt-sein) endişeye indirgemekle ve sevgi fenomeni aracılığıyla aşkınlığı (Über-die-Welt-hinaus) ihmal etmiş olmakla eleştirir. Mitmensch'in karşısına Martin Buber'in Ben-Sen ilişkisini (Ich-Du Beziehung) koymuştur.

Binswanger sevgiyi kendi felsefi insan biliminde merkezi nokta olarak belirlemiştir. Sevgi, Binswanger tarafından insan bilimlerinde ve genel olarak insan yaşamında merkezi bilgi işlevine sahip olarak sunulmaktadır. Binswanger birlikte ve yanında yaşanan insanın (Mitmensch) anlaşılmasının ve kendilik bilgisinin ancak sevebilme temelinde (Ben-Sen ilişkisinde) gelişebileceğine inanır. Martin Buber "ben sende oluyorum" (Ich werde am Du) der. İnsanlık bu kadar çok sevgiden konuşmasına rağmen, sevgi felsefi ve bilimsel olarak en açıklanamaz fenomenlerden biri olarak kalmaya devam etmektedir. Binswanger sevgi fenomenini Heidegger'in fundamental-ontolojik analizlerinden ayrılarak incelemiştir. Onun eseri bir ölçüde Heidegger metinlerinin, "severek bir arada yaşamanın" Daseinanaliz doğrultusunda tamamlanmasıdır. Binswanger'de sevme yetisi olan Dasein, herkesin bir diğerini yerinden etmeye çalıştığı bir dünyada var olmayı reddeder. Gerçek sevgide yarışmacı ilişki tarzı bir kenara bırakılır. Kendileri için aynı zamanda bir vatan olan ortaklaşa mekânda olmaktan mutludurlar. Sevginin zamansallığı da Heidegger'in Dasein'ında olduğundan farklıdır. Heidegger'de Dasein an be an cesurca ölüme doğru ilerler, şimdide geçmiş ve geleceği zorla bir arada tutmaya çalışır. Oysa seven, anda sonsuzluğu duyumsar, o zamanın içinde olmasına rağmen, "zamanı aşmıştır" da.

Aynı şey Heidegger'de Dasein'ın temel oluşturan kategorisi "dünyada olmak" için de geçerlidir. Sevginin dışında kalmış in-

san dünya tarafından kuşatılmış, sıkıştırılmış ve zapt edilmiş demektir. Seven ise bu durumda değildir; o sevdiği insanla birlikte hem bu "dünyada"dır hem de bu "dünyayı aşmıştır" Bu dünyayı aşkınlık hali insana özgürlük, kendini oluşturma, yaratıcılık yeteneği sunar.

Binswanger için sevgi, diğer bütün varoluş biçimlerini doğuran en önemli varoluşsal unsurdur. Sevebilme halinin varlığı yokluğu ölçüsünde insanın dünya tecrübesi şekillenir. Sevgi dünyası ile sevgisizlik dünyası, Dasein'ın aralarında bir sarkaç gibi gidip geldiği iki zıt kutuptur. Sevgi eksikliğine yaklaştıkça patolojik ve yıkıcı yaşam deneyimleri ön plana çıkar.

Daseinsanaliz ve Psikoterapi

Psikoterapinin amacı, insan özgürlüğünün ifadesinin korunması ve/ya da yeniden teşekkülüdür. Bu aslında her türlü özgürlük kısıtlanması ve her türlü tıbbi tedavide geçerli olan amaçtır. Örneğin bir kemik kırığının cerrahi tedavisi son tahlilde insanın hareket özgürlüğünün yeniden kazanılması için yapılan bir müdahaledir.

Daseinanaliz odaklı psikoterapi de diğer birçok psikoterapi okulu gibi hastanın hayat hikayesine odaklanır, ama hayat hikayesini ve patolojik özelliklerini açıklayıp kategorize etmez, onun yerine dünyada-varoluş yapısında meydana gelen dönüşüm olarak anlamaya çalışır. Hangi okuldan geldiğinden bağımsız olarak daseinsanalist hastasıyla aynı düzlemde karşılaşır. Hastasını bir nesne olarak değil, kendisi gibi bir özne, bir "daseinspartner" olarak algılar. İki partner arasındaki bağlanmayı, psikolojik bir kontak olarak değil Martin Buber'in tanımladığı gibi "varoluşun sonsuz derinliğinde" bir karşılaşma olarak tanımlar. Terapideki bu karşılaşma bir birlikte varoluştur (Mitsein). Bu anlamda Freud'un aktarım olarak tanımladığı olgu da bir karşılaşmadır daseinsanalistin gözünde.

Dünyaya karşı alınan bütün tavırlar duygudurumsal olduğu için ve insanın dünyaya açıklığını önemli ölçüde duygudurumu belirlediği için, psikoterapide ilk hedef duygudurumun değiştirilmesidir. Bu tür duygudurum değişikliklerine insan, bilinçdışı olguları entelektüel analiz yoluyla bilinç düzeyine çıkarmak ya da yabancı bir yardımın pasif bir şekilde kabulüyle ulaşamaz. Amaç, hastanın kendisinin hastalığının anlamsal içeriğini keşfi ve iyileşmesinin sorumluluğunun büyük bir bölümünü üzerine

almasıdır. Ayrıca analiz insanın hasta oluş halinden ve endişelerinden basitçe kurtarılmasını değil, bunların aslında hastaya geri verilmesini işaret eder. Bu geri verme ancak hastayı daha dayanıklı kılan bir arada duruşun sağladığı bir zeminde gerçekleşebilir. Daseinsanaliz, Heidegger'in olağanüstü tavsiyesine uyar, insanın dikkatini kendi üzerine yönlendirir. Böyle bir dikkat çekiş kesinlikle hastanın kendi haline bırakılması demek değildir. Burada kastedilen, kendine ve ona büyük bir özgürlük olanağı veren, başkası için ve başkasıyla birlikte bir Dasein'dır.

Daseinsanaliz nevrotik, psikosomatik ve psikotik bozuklukların ardında yatan bilinçdışı fenomenlerin ya da hasta oluşun nedensel genetik açıklamalarının değil, sağlıklı ya da hasta insani varoluşun anlam içeriğinin ön plana çıkarılmasının peşindedir. Binswanger psikoterapi kavramına bir anlamda yeni bir tanım getirmiştir. Psikoterapiyi insan ve dünyayla birlikte oluşun (Mitwelt) etki alanına yerleştirir, çünkü psikoterapötik ilişkinin her çeşidinde insan başka bir insanla karşı karşıyadır ve her ikisi de herhangi bir şekilde birbirlerine bağımlıdır, birbirlerini anlayabilmek zorundadırlar.

Bu açıdan bakıldığında Daseinsanaliz bir psikoterapi okulu değildir, terapiste hangi okuldan olursa olsun fenomenlerin keşfine yönelik başka türlü bir düşünüş biçimi sunar sadece. Terapiste insanı, insanın sorunlarını ve terapi ortamını açıklamaktan çok anlaması yönünde bir araç kazandırmış olur.

Ludwig Binswanger'in kitaplarının zor okunurluğu ve iyi anlaşılmasının Edmund Husserl ve Martin Heidegger gibi başlı başına bir derya ve bir o kadar da zor anlaşılır olan başka ön okumaları zorunlu kılması onun felsefeyle yakından ilgili dar bir terapist çevresinde bilinir olmasına yol açmıştır. Biyolojik psikiyatrinin ve nörotransmitter çalışmalarının yeni teknolojiler sayesinde (PET, SPECT vb.) aynen 19. yüzyılın sonlarında olduğu gibi indirgemeci bir tavırla ruhbilimsel yöntemleri bir kenara itip doğa bilimsel bakış açısını insanı anlama yolunda egemen kılmış olması, Dasein Analizinin 20. yüzyılın başında bu bakış açısına karşı yürüttüğü onurlu savaşımı tekrar anımsamamızı zorunlu kılmaktadır.

Kaynaklar

Neubrand A., Assfalg A. (2004). *Persönlichkeitstheorie des Existenzpsychologen Ludwig Binswanger*, Mannheim: Universität Mannheim.

Wucherer-Huldenfeld AK, Foerster HD (2001). *Daseinsanalyse*, Wien: Österreichisches Daseinalytisches Institut für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung.

Wyss D. (1991.) *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Vandenhoeck&Ruprecht, ss. 281-295.

'Mâkul' Bir Psikoterapi Modeli İçin Ön Kabuller ve Yöntem Sorunsalı

M. Bilgin Saydam

Naif felsefenin iki *öncesiz (a priori)* sorunsalı var: Varlık ve Yokluk.[1] İkisi de *ontolojik* irdelemesi mümkün olmayan kavramlar. Varlık-*sallık*, bizzat var-*lık* içinde olduğumuz, parçası olduğumuz için *mutlak değer* olarak kavramsallaştırılmaktan kaçıyor.[2] Varlığın içinden eksiksiz bir tanımlama yapmamız mümkün değil. Varlığın *ötesinden*, -'yokluk'tan- *beriye*, yani varlıksallığa bakmamız ise, olacağımız yere kendimizi, yani varlıksallığı sürüklediğimiz için imkânsız. Bu minvalde savlayabiliriz ki, 'yokluk' da zaten *yok*. Varlığın *içinden* yokluğu *mutlak değer* olarak algılamak olanaksız; yokluğu *varolanın yokluğu*, yani *varlığın olumsuzlaması* üzerinden kavrayabilir ve tanımlayabiliriz ancak. 'Dışarıda' bir yokluk tasarlayamıyoruz: Zira *dışarısı* yok; var saysak dahi *var-olan-dışarıda* yokluk yok.

Varlığa ve yokluğa *fenomenoloji* üzerinden yaklaşmak müm-

[1] Bu makalede herhangi bir felsefi ya da psikodinamik kurama atıf yapmadan, *kavramların sözlük anlamları* gözetilerek 'naif' bir akıl yürütme sürülecektir. Metnin içinde hiçbir atıf yok; ancak çoğu kavramın, içeriğin izleri takip edildiğinde bir büyük zihnin ürettiği kurguyu keşfetmek mümkün: Varoluş karşısında şaşıran, insanı ve dünyayı merak eden kadim felsefe geleneklerini, inanç dizgelerini ve bilimsel sorgulamayı geçelim, 'şey ve kurgu olarak insan'ın en sistematik *deneysel* irdelemesini başlatan *Psikanaliz*'in kurucu babası Sigmund Freud her cümlede açık ya da örtük olarak mevcut. *Fenomenoloji* giriş kapısının üzerinde büyük harflerle Edmund Husserl'in adı kazılı; *Varlık* ve *Zaman*, *Dünyadalık* filozof Martin Heidegger'le, *Yok'luk~Hiç'lik* Jean-Paul Sartre'la birlikte anılan kavramlar. *Kendiliknesnesi*'ni tanımlayan psikanalist Heinz Kohut, *Gerçek* ve *Sahte Kendilik* Donald W. Winnicott'ın terimleri. *Nesne İlişkileri Kuramı* ve *Ontogenez* bağlantılı yazan bir dolu psikanalist var; *Bağlanma* mefhumunu John Bowlby'ye medyunuz, *Öteki*, *Reel-İmgesel-Simgesel* Jacques Lacan'la müsemma kavramlar, *Özne-sellik* 'Özneliklerarası Psikanaliz'in mihenk taşı; *Eksiklik Teoremi* matematik felsefecisi Kurt Gödel'ın, *Şiddet* kültür antropoloğu René Girard'ın oyun alanları...

[2] Hayâlî'nin -tasavvuf içinden- farklı bir söylem gözeterek ifade ettiği gibi:
Cihân-ârâ cihân içindedir ârâyı bilmezler
Ol mâhîler ki deryâ içredir deryâyı bilmezler

kün ve tutarlı. Fenomenoloji nihayetinde ontolojiden daha mütevazı ve *bütün/mutlak* yerine parçalarla/görecelikle yetinebiliyor. Görüngü varsa, gören de olsa gerek. Fenomenoloji, kendinde ve kendi için varlığın izini sürmekten, ontolojik 'mutlak'tan vazgeçiyor, *görünenin görenle ilişkisini* esas alıyor, zıtlıkları ve en önemlisi *görecelendirmeyi* hesaba katıyor. *Görüngüsel* yokluk -bu minvalde- *ontolojik* yokluk değil: Var olanın eksikliği, zayıflığı, uzaklığı, geçmişliği...: *Görünmemesi*.

Dolayısıyla, fenomenolojik pencereden yokluğu, *varlığın yokluğu* üzerinden görecelendirerek *tahmin* etme imkânımız doğuyor. 'Varlık ←→ Yokluk' kutupsallığını '1 ←→ 0' değerlerinde mutlaklaştırmak gerekliğinden sıyrılıyoruz; bu uçlara daha yakın ya da daha uzak olması yeterli oluyor, varlığın *var ~'1'*, veya *yok ~'0'* addedilebilmesi için.

Bir diğer önemli felsefî sorunsal, 'zaman-sallık'. Zamanı da ontolojik kavramsallaştırmamız olanak dışı. O da bir muamma: Ne'liği/Nasıl'lığı üzerinde ne kadar karmaşık bir zaman tasavvuru oluştursak da, nihâi demde 'zaman *sürer/geçer*' gibi bir *naif* tarife sığınmaktan ve devinimin görüngüleri farklılaştırmasıyla, zamanı fenomenolojik olarak –ân geçişlerinde hâllerin değişmesi üzerinden görecelendirerek- anlamaktan başka yöntemimiz yok.[3]

Zamansallığın varlık-yokluk tayfında işin içine girmesi, yani varlıktan yokluğa ve *vice versa* yokluktan varlığa doğru devinimlerin görüngüleri belirlemesi, 'tam(am)lanma' ve 'eksilme' kavramlarıyla bizi buluşturuyor. *Tamamlanma* görüngünün mutlak varlıksallığa, *eksilme* mutlak yokluğa yaklaştığına işaret ediyor. Tabii ki 'gören' ve tanımlayan öznenin bir varlık-yokluk bilincine sahip olduğunu varsayıyoruz.

Varlık ve *zaman* mefhumlarına dair sorgulama insana özgüdür. Her canlı varlık ve zamanın dört boyutlu dünyasında yaşar; sorunlarını hayatiyetini sürdürme hedefiyle önemser. Varlığını taşıyan bedenini sakınmak bağlamında kapanabilir-uzaklaşabilir, bu bağlamda yön(elim) belirleyebilir, -duyumların duygulara evrildiği oranda- zaman eksenine yayılmış endişe veya ümit hissedebilir. Türün sosyalleşme basamaklarındaki konumuna göre

[3] Savlayabilirsiniz ki, ontoloji de zamanı ele alıyor. Ama ontolojik kavrayış içinde 'zaman' bir mutlak değer, kendinde ve kendi için bir varlık. Oysa 'zaman' ve 'zamansallık' ancak bu varlığın görüngülerinde kurgulanabilir. Yani mutlaklığında irdelendiğinde zamanı bilemeyiz; ve lâkin zamansalız, zira zaman içinde varız ve deviniyoruz.

duyum, duygu ve düşüncelerini, kendisinden öteye ilişki kültürüne genişletebilir. Ancak -primatlar dahil- hiçbir canlının varlığın ve zamanın anlamını kendilerine dert edinmediklerini sanırım- söyleyebiliriz. Tüm canlılar varlığın ve zamanın içindedir; ancak insan -sürekli olmasa da-, varlık ve zamanın dışına taşan bir 'aşkın' boyuttan, -yaşantısal Beri'den → kurgusal Öte'ye devinme eylemi içinde kendini habire debire kurgulamakla iştigal eden çok katlanmalı (reflektif)- *aşkın* 'özne'den bakarak varlıksallığı ve zamansallığı sorgulama mihnet ve nimetine sahip tek canlıdır. Elbette ki varlık ve zamanın dışında olmak bir yanılsamadır; ancak *aşkın-'mış-gibi'lik* zanrı/iddiası, onu insan yapan yegâne özelliğidir. Facit: Varlıksallık ve zamansallık insan-*lık* sorunsalıdır ve yüksek karmaşıklık düzeyindeki aşkın (*-mış gibi*) özneselliğinin yapıcı dinamiğidir.

Zamansallık ve Kararsızlık

Zamansallık, varlıksallığın niteliğinde-niceliğinde değişmesi demek. Bu da hâllerin istikrarsızlığına işaret ediyor. Zaman içinde 'sâbit' yok. Herhangi bir yalıtılnuş 'mutlak değişmez'i varsaysak dahi, -eğer Bütün'ün öğesiyse- *zamanın akışında değişime tâbi* 'Bütün' içinde o referansın sâbit kalma olasılığı yok. Bütün değiştikçe, parçası da değişir; zira tarifi gereği hiçbir şeyin Bütün'ün dışında kalma olasılığı *yok*.[4]

Genel kabul gören zaman bölümleri olarak, geçmiş → şimdi → gelecek çizgisel modelini açalım:

Geçmiş'ten şimdi'ye kesinti var; çünkü 'geçmiş' *geçmiş*/bitmiş/*kapanmış*. Nedensellik bağlamında devamlılık var; 'şimdi' geçmişin devinimlerinden şekilleniyor. 'Geçmiş'in mekânı 'şimdi' gibi gözüküyor. Henüz 'gelecek' yok ve hiç olmayacak: Gelecek, hep *gelecektir* yani *hiç gelmeyecektir*. Sadece 'şimdi' var; o da bir *nokta* cesametinde, yani boyutsuz, yani *yok*; zira oluşur oluşmaz kayboluyor, muhteviyatı geçmişin kilerin(d)e *kapanıyor*. Bu silsile içinde zamanın görüngüsünü fark ediyoruz: Zaman, madde-enerji etkileşimindeki kararsızlıklarla

[4] Bu zorunlu döngüsel nedensellik (petitio principii) örneği, özne için 'varlıksallık & zamansallık' biraradalığının a priori kabulüne işaret etmesi nedeniyle anlamlıdır: a) Varlık vardır, zira zaman -özne nezdinde- varlığa işaret eder. b) Zaman vardır, zira varlık -özne nezdinde- zamansaldır.

temarüz eden devinimden çıkarsanır. Hiçbir kararlı madde-enerji örgütlenmesinden söz etmemiz mümkün değildir; zaman varlıksalın istikrarını bozar. Yalıtılmış bir *kendi-için-ve-kendi-başına* varlıksal birim, -iç- kararlılığını sürdürmek için, *-bütünsel-kararsızlığa direnme* (~negantropi) dolayımıyla mümkün olabilir. Bu, *akıntıya karşı kürek çekmek* demektir ve âkıbeti kararsızlığın kapsayıcı *entropik* hükmüne tâbidir.

Teorik açıdan gerçekleşmesi mümkün kurmaca olarak zaman yolculuğundan söz ettiğimizde, geçmişe geri dönüşte dahi, geleceğe yürümeye devam ediyoruz: Zaman, *geçmiş* yolculuğuna başladığımız ânda kendi üzerine katlanıyor ve geriye hamlemizde yine geleceğ(imiz)e doğru hareket ediyoruz; geçmişi geleceğe doğru taşıyoruz.[5] 'Geçmiş', geçmeden öncesinin olasılıklarını yitirmiş, tamamlanmış bir durum; şimdi'den çıkmış, dolayısıyla bizden yani 'gözlemci-eylemci'den arınmış, bizim de gözlemci-eylemci olarak kendisinden uzaklaşmış olduğumuz bir durum. Geçmiş *artık* 'varlıksal'lığının olasılıklarında tükenmiş bir zaman dilimi; dolayısıyla paradoksal bir ifadeyle, artık zamana tâbi değil.[6] Zamandan, yani onu yapan devinimden yoksun bir 'sâbit'. Kendi içinde enerjisi soğrulmuş -şimdi'de içkin- bir 'katı'... Geçmişi ancak *şimdi'de*, şimdi'nin zamansallığında *geleceğe doğru* yeniden *canlandırıyoruz*. Değiştirilmesi olanaksız; mümkün olan ancak gelecekteki geçmişin kurgulanması...

Arada ve Huzursuz İnsan (Homo Interus ergo Inquietus)

Hayat kesintilerle mâlûldür: *Hâl'den eksiltir*. Ândan âna geçiş, hâlden hâle geçiş demek; 'sonra', 'önce'yle *bir-ve-aynı* değil. Tüm canlılarda kesintiler, *aradalık* hâline dönüşmeden doğa tarafından doldurulur. Veya doldurulmaz. Negantropik faaliyetten müteraffk canlı-lık, her dâim *tamamlanmayı arayan* –kendini entropik dışarıya sınırlama çabasındaki- birimlerde taşınır. Doğanın tamamlayıcılığından mahrûmiyet, *başka* yer ve zamanda, *başka* nitelik ve nicelikte tamamlanmayı aramaya yönlendirecektir. Bilincin rudimenter formlarını tüm canlılara yakıştırabiliriz. Zira bilinç, ek-

[5] Psikoterapinin dikey ontogenetik yorumları ve terapizanın -geçmişten- aktarımla günceli belirleme davranışı, geçmişin geleceğe doğru çekilmesine en bâriz örneklerdir. Geçmiş şimdi'de canlanır, geleceğe doğru şekillenir. Bu geçmiş, anakronistiktir; şimdi'de işlendikçe geleceğe devinen özne için anlamı değişecektir.

[6] Zaman-sallık, 'olasılıklar' demek. Kararlı (zamandışı) varlık-sallık olasılıkları dışlar. Bu ifade de tek zaman modu olarak geleceğe işaret ediyor.

siklikten/eksilmeden tomurcuklanır; her şeyin eksilmeden *kesintisiz-* tamamlandığı [*sic*] yer olması gereken cennette bilincin işlevi yoktur. *İçinde bulunulan uzam ve zamandan başka bir yerde, başka nitelik ve nicelikte tamamlanmış olmayı/olabilmeyi kurgulamak, en basit anlamıyla bilincin karşılığıdır*: Hem kendi hâlini *bilmek*, hem de *başka* bir hâlin olasılığını *bilmek* demektir, ki mevcut hâle mesafe kazanmayla birliktedir: Devinimi bilinç-lilik başlatır. İnsan dışı canlılarda bu arayışın materyal-metodu, doğanın doğrudan veya dolayımlı sunduklarıyla sınırlıdır. Doğa -basit/sınırlı istisnalar haricinde- ikame edilmez, kullanılır; doğanın içinde, somut *gerçekliğinde* ve *imgelerinde* kalınır.

İnsanda negantropik varoluş mücadelesi farklı seyir izler. Doğadan dışarıya doğru [*sic*] genişleyen insan zihni için sınırlama ortadan kalkar; zira o artık -zihniyle- *doğada/Beri'de* değildir.[7] Sembolizasyon yeteneği ve dil kurgusu, onun *boşlukta/Öte'de* karmaşık sistemler kurmasına, doğayı taklit ve ikame etmekten öte, aşmasına olanak sağlayacaktır. Hayvanlarda, kısıtlı olan, *eksilmenin –zaman ekseninde- mukadder olduğu bilgisi*, bazı türlerde geleceğe hazırlanmayı doğanın sunduklarıyla mümkün kılar; ancak bu hem içgüdüseldir, hem de -doğal- doygunluk çizgisinde nihayete erer: Eksilecek olmayla ilgili endişe yatışır; eksilme olasılığı unutulur. İnsanda 'eksiklik', simgeselliğinde doğadan kaçırıldığı ölçüde, kendibaşınalık kazanır; doğanın verdikleriyle dinecek kaygıdan fazlası olur.[8] Zira bilinir ki, *Beri*-doğa keyfî bir güçtür. Hem eksikliğe itiraz, hem tamamlanma ümidinin başlattığı arayış ve merak süregider. Eksilme olasılığı ve bağlantılı gelecek belirsizliği unutulmaz; bir muştu olarak dinginlik, zamansal geçişmelerin 'aradalık'larında *–fıtraten-* huzursuz insana ancak *geleceğin* ufkundan göz kırpacaktır.[9]

İnsan aradalık(lar)da yaşar. Zira uzay-ve-zaman koordinatında, –duruşu ve devinimiyle– ânlar ve hâller arasında hep geçiş

[7] Hayvanın içkin bilinci, onun hep aynı yerde –doğada/Beri'de- kalmasıyla birliktedir. O kendini olduğu gibi bilir. İnsanda bilincin tanımı aşkındır; doğanın vâ'zettiği Beri'den başka yerde (Öte'de) gelişir. Bilinçlenme (içkin-) gerçeği puslandırır, yerine (aşkın-) gerçekliği koyar. Gerçek yitirilmiş ya da terkedilmiştir, ancak gerçekliğin inşası –tüm endişe ve coşkusuyla– artık insanın kaderi, yükümlülüğü ve fırsatıdır.

[8] Simgesel Öte, reel ve imgesel Beri'den bağımsızlık ve başkalık iddia ettiği ölçüde güçlüdür. Varoluş nedeni zaten Beri'nin şiddetinden ayrışmaktır.

[9] 'Fıtrat', insan için sadece doğası değildir, doğası ve dahi kültürüdür; yani verili ve edinilmiştir.

hâlinde olduğunun farkındadır. Her varlığa, özellikle canlı varlıklara yakıştırılabilecek 'aradalık' hâli, insan için varlıksallığının ve zamansallığının derin farkındalığında yakıcı önemdedir; zira 'insan-aradalığı' doğa tarafından doldurulmaz.

Tek '*olası* zaman' olarak geleceği, boşlukta –tüm uzay ve zaman bileşenleriyle– yeniden kurgulayan insan, o alana – geleceğe– asla geçemeyecek, aradalığını sürecektir. Ama yaşayacağı aradalık, geleceğe atıfta bulunan bir aradalıktır; yani 'öncesi'dir; araftır. 'Ara(*f*)dalık'ta paranteze aldığımız '*f*' harfi, kelime oyunu içinde kullanılmıştır; dinî/felsefi açıdan yüklü bir kavramı/sembolü kullanmamıza olanak verir: Matematikte 'işlev'i gösteren '*f*' simgesi, aradalığı, ara-*f*-dalığa dönüştürür. Araf, olası 'gerçek' yaşamın, geleceğin bekleme alanıdır. Arafdalığın anlamını veren ve çıktısını belirleyen, ümit edilen '*gerçek* yaşam' öncesi 'işlev'dir, ki yaşamın kendisi, –öyküselliğinde- zaten bu işlevden başka şey değildir. Geçmişten 'şimdi-aradalığı'na taşınan girdi, *f* [fonksiyon] simgesinde ifade edilen 'yaşamı-anlamlandırma-dizgesi' üzerinden, bir çıktı olarak geleceği kovalayacak ve şekillendirecektir. İnsan ara(*f*)dalığın sâkinidir; onu 'insan' yapan, bu hâlin farkındalığı ve ara(*f*)dalığının öyküsünü *arıyor* olmasıdır.[10] Zira biliyoruz ki anlam, *giriş-gelişme-sonuç* öyküselliğini gereksinir.

Her *öykü* ile gerçekliği *ötede* yeniden yaratırız. Yaratı yaşantıyı birebir kopyalıyor gibi de gözükebilir, tamamıyla farklıymış izlenimi verecek kadar aslından da uzaklaşabilir. Ötede olmak bir ihtiyaçtır. Öznenin kendi tanımladığı gibi, ama olduğundan başkası olma ihtiyacı. Yani olduğundan (verili olandan) 'başka-bir-kendi' olma, 'ötede-kendi' olma, 'ö/Öteki-imiş-gibi'lik ihtiyacı. Zira beri'de dünyadalığın şiddeti hüküm sürer; *'yalan' olsa iyidir* [*sic*]. O halde gerçeği bulmak ancak beride olmaktan başka yerde, *beriden ötede* olmakla mümkündür: 'Gerçek' ötededir, Öte(ki)'de mahfuzdur. Bir önemli sava da buradan geçebiliriz, –ki *psikomitolojik terapi* yaklaşımına temel teşkil edecektir–, öykü(lemek) iki taraflı bir eylemdir; gerçek [*sic*] ya da kurgusal Öteki'ye anlatılır / onaylanmayı ister.

[10] Aradalık –bizzat– farkındalığın müsebbibidir. Varoluş 'ara-da-lık-(ta)'dır. Hiçbir şeyin içinde ol(a) madığımız için –ki buna tüm varlıksal aradalıkları kapsayan/örten doğanın içinde ol(a)mamak da dahil–, olmak-olmamak gerilimine çâre ümidiyle üretilen dolaylı aradalıkta, 'Beri' (madde) ile 'Öte' (mânâ) aradalığının geriliminde yaşamaya çabalarken, insan oluyoruz.

Yaşamak zor zenaat: Madde varsa, ve biz maddenin umursamaz şiddetinden sakınamıyorsak biricik varlığımızı, acı ve eksiklik, dolayısıyla, reddedilen ve kaçınılan bir gerçeklik hep olacaktır. Varoluş biçimi olarak *insan-lık* için, kaçtığı *temel* zorlayıcı büyük gerçek(lik) zaten kapsayıcı olan ve terk edilemeyecek gerçek(lik)tir. Madde'nin ve Doğa'nın *bırakmayan* Büyük-Öykü'sünü fark etmek ve yine de dışarıya hamle etmek, yani bilinçlenme ve insan-lık serüveni, bu ilksel öyküyü (miti) *ret* ve *ikame* serüveni değil midir? Tüm felsefe, ideoloji ve dinler bu minval üzere şekillenmiyorlar mı? Ontolojik karşılığında, dünyaya fırlatılmışlığı sorgulama ve varoluşu özgür iradeyle / sorumlulukla açma eylemindeki canhıraş inadı görmüyor muyuz?

Filozof Özne

Varlık ve zaman en temel sorunsallar olarak her türlü yaşantıdan damıtılabilir. Kendimizi ve dünyamızı *yeniden* tanıma/tanımlama gereksinimiyle soruyoruz: Ben kimim, gerçek miyim, niye varım, dünya niye var, hayat nedir? Şeylerin ve dolayısıyla kendimin ne'liği, niçin'liği, nasıl'lığı, zamansallığın dayattığı belirsizlik beynimizi kavuruyor. Talihli [*sic*] olanlarımız, doğal ve kolektif kurgusal sistemin otomatik yanıtlarıyla teskin oluyor; bilinmezliğin ızdırabı diniyor. Ama insan olmanın ana koşulu tam da bu bilinmezliği fark etmek/kabullenme(me)k, *kesintiler-de/belirsizlikte düşülen boşluğu* özgürce, daha doğrusu *özgür-müş gibi* genişletmek ve tezyin etmek: Bu, doğanın veya kolektif kurgunun kalıplarıyla doldurul(a)mayan bir 'ara-da-lık' ülkesi. Bize *iş* ve *sorumluluk* yükleyen bir ara(*f*)dalık hâli.[11] Yaşam içinde her geçiş –yumuşak veya sarsıntılı- bir kesintidir ve kesintiyi aşma çabamız bizi *biz* yapan öyküleri/mitleri üretecektir.[12]

[11] Hepimizin yaşadığı bir kesinti ve geçiş dönemi içindeki doğal-naif filozof hâlimizden hareket edelim: Bu olağan örnek ergenlik dönemi. Her şeyin yanıtını içerdiği iddiasıyla bir devamlılık sunan, kuşkuya, aykırı soruların sorulmasına izni olmayan kapalı sistem kurgularında dahi, bir tutam bireysellik içeren özneden söz edebiliyorsak eğer, ergenlik dönemi tam da naif filozof olduğumuz zaman. Beden ve zihin çocuktan erişkine dönüşürken, hormonal bombardıman altında, sosyal beklenti ve taleplerin değiştiği bu dönemde belirsizlik ve şaşkınlık yaşıyor, merak etmeye, sorular sormaya başlıyoruz: Ben neyim/kimim? Dünya gerçek mi? Yaşadıklarım gerçek mi? Hayatın anlamı ne? Neydim, ne olacağım?...

[12] Zamansallık içinde varlıksallık öyküde açılır. Zaten özne-kurgusu'nun muhtevasında sadece öyküler vardır: Kim/Ne, Nereden/Nereye, Nasıl/Niçin sorularına

Varoluşsal soruların yanıtlarını aramak psikolojiyi felsefeye kavuşturuyor. Naif ve indirgemeci (reduksiyonist) irdeleme, bizi temel felsefi kavramlara, varlık ve yokluğa, eksikliğe/tam(am)lığa, zaman-sallığa, eksilmeye/tam(am)lanmaya götürür. İnsanın filozof hâli, zamanın akışı içindeki kesintilerin, varlıksallığın kararsızlığının farkındalığıyla başlar, ki bu farkındalık 'bilinç' dediğimiz, *ontolojik* tarifi, bilinç içinden bilince bakıyor olmamız hasebiyle -yine- imkânsız bir 'olgu'nun doğuşu demektir. Bilinci içeriğiyle, yani görüngüler üzerinden tarif edebiliriz ancak. Bilincin varlığını içeriği teyit eder: Bilinen, bileni *var'lıyor*. Bilinci, dünya(sı)nın kurucusu ve kurgulayıcısı, yani *fâil* ve *sorumlu* bir varlıksallığa yüklediğimizde, 'özne'nin tarifini yapmış oluyoruz.

Bilinç burada bir 'şey' olarak, hatta –kısmen– 'özne'nin karşılığı olarak kullanılıyor. Dolaysız-basit bilinç-lilik, uyanıklık temelinde özne'nin bir 'şey'i bilmesi eylemidir. 'Özne', 'nesne'nin bilincindedir; yani onun kendisini nasıl gösterdiğini (özneyle eyleşimini) –fenomenolojik temelde- algılar, tanımlar ve yorumlar. Reflektif bilinç, dolaylanarak -kendi üzerine *sarmal* katlanarak-, farkındalık yaşantılarının çok-boyutlu karmaşa halinde bütünlüklü örgütlenmesini de tanımlar. Filozof-öznenin kristalizasyon çekirdeğidir. Bilinçli alan dar olabilir, ama –bilince açık veya kapalı biçim ve içeriğiyle– *özne* bu bilinç çekirdeğinin yamacında şekillenir. Ayırdında olmadığı öznel içerikler bilinci dolaylı/dolaysız etkileyebilir, ama reflektif bilincin eksikliğinde/zayıflığında bu etkileşim irdelenemeyecektir.

'Işık' metaforunu kullanırsak, bilincin-öznenin hem dalga, hem partikül (parçacık) özelliklerinden söz edebiliriz: 'Dalga' olarak etkileşimlerin fark ve ayırt edilmesi, ara-alanda gerçekleşir: Bir şeyin bilincine varırız. Bu eylemin –yaşantıların çökelmesi, atâlet ve şekil kazanmasıyla oluşan– öznesi 'partikül' bilinçtir; yani bilincinde olunanın ve bilincinde olmanın örgütlenme ve kristalizasyon şemasını içkin haliyle 'Benlik-Bilinci'. Partikülü yapan dalga hâli, dalgayı mümkün kılan partiküldür. Özne, dalga hâliyle geleceğe/boşluğa, yani olmadığı yer-ve-zamana hare-

---

verilen yanıtların oluşturduğu az ya da çok karmaşık öykülerin senkretik biraradalığı, özneyi tanımlıyor; onun derinliğini ve içerik-devinim zenginliğini belirliyor. 'Özne' olarak 'ben' öykülerimde şeklimi şemalimi gösteriyorum; ve daha önemlisi, öykülerimde yapılanıyor, eyleşiyor ve 'gerçek'leşiyorum.

ketinde, geride bıraktığı partikül (nesneleşmiş) özneyle özdeşim hâlinde kendini bilir (~Benlik-Bilinci).

Çok-katlanmalı (reflektif) bilinç 'filozof-özne'nin taşıyıcısıdır. Öznenin var'lanmak için nesnelerini gereksinmesinden hareketle, diyebiliriz ki, çok-katlanma, biteviye nesneleşme demektir. Özne, nesnelerine öznelik vasfını yükleyerek, kendisi nesne konumuna geçer ve onlar tarafından var'lanır: 'Dünya-ve-Gerçek' tarafından kabul görmüştür, yani *vardır* ve *gerçektir*.[13]

Öznesellik-Nesnesellik Geçişmesi

Varlık-yokluk ve zamansallık bağlamında bir husus, özne-nesne geçişmelerinin tüm canlılar için zorunlu ve gerekli olmasıdır.

Şu sorulardan başlayalım: *Var* olduğumuzu, *var* isek gerçekliğimizi nasıl bilebiliriz? Varlıksallığın *fenomenolojik* teyidi nasıl mümkün olur?

Zamansallık, görüngüleri bilmemizi sağlar. Görüngü Beri'de ve şimdi'de görünür ve geçmiş'e karışır. Görünen ile gören arasındaki ilişki üzerinden görüngüyü tanımlamak, görenin zaman içinde geleceğe doğru uzaklaşmasıyla mümkün olacaktır. Bilmek için zamanda Beri'den dışarıya, Öte'ye/geleceğe hareket etmemiz gerekiyor. Ancak özne her dışarıya/Öte'ye hamlesinde, kendini 'şey'leştirir, dışarıya doğru devinimiyle kendini var ederken, var oldukça kaybolur, kendi özneselliğinin nesnesi olur. Değil mi ki felsefe, arama serüveninde her durakladığında biter, felsefe tarihine dönüşür; özne her kendinin farkına vardığında, o bildiğinde 'şey'leşir. *Filozof-özne*, ardında uzun nesnesellik kuyruğuyla sürekli kendini terk eden, uçucu-kaçıcı 'mış-gibi'lik hâlidir. Sürekli oluş içinde, oluşurken solar, ama deviniminde tüm varlıksallığı aydınlatan ışıktır.

Varlıksal'ın şahidi öznedir.[14] *Vice versa*: Öznenin şahidi varlık-

[13] Bu var'lanma gereksinimi o denli elzemdir ki, bazen acılı çözümlere başvurmaya neden olabilir. Borderline hastalarımız boşluk ve gerçekdışılık duygularından o kadar ızdırap yaşarlar ki, 'insanın canı, acıyan yerindedir' deyişini teyit edercesine kendilerini keserler. Bedensel acı, çok daha büyük ruhsal acının ilâcı olur: Özne, acısının/bedeninin nesnesi olmuş, var'lanmıştır: Acımıştır, dolayısıyla vardır.

[14] Özne kendisini dış referans makamına yerleştirir. Tek referansımız bizatihi 'özne'nin kendisidir. Kadîm dinlerin mutlak referans tuttuğu a priori niteliğiyle Kutsal ve Kutsal'ın kendisinden sâdır olduğu Tanrısal, öznenin kendini var ve gerçek olmak için başvurmak zorunda hissettiği dışlaştırılmış/nesneselleştirilmiş Mutlak-Özne referansıdır.

tır, yani nesnelerdir. Özne'nin olurken kaybolayazdığını söylemek, olmadığını iddia etmenin bir başka formülasyonu. Hâl böyle iken, onu, özneyi varlıksalı onaylayacak tek referans değer olarak addetmek çelişkili gözükebilir. Ama değil: Özne'nin varlıksallığını bilme eylemi üzerinden değil, bilme eyleminin içeriği, yani bildiği nesneler üzerinden tanımlarsak çelişkiyi aşmış oluruz. Böylece, öznenin Öte'ye doğru hareket ederken tanımladığının kendisi değil, ardında nesneleşerek bıraktığı *Beri* ve *geçmiş* olduğunu telkin ediyoruz.[15] Tanımlamasında ancak kendi üzerine katlanmanın (refleksiyon) yardımcı olduğu bilinçli 'özne' için geçerli bir işlem.

Kendi başıma varlığımı teyit etmem zaten mümkün değil; varlıksalın varlık içinden kendini tanımlayamamasına benzer bir ontolojik çıkmaz.[16] Ama eğer nesneleşmiş özneyi tanımlayabiliyorsam, bu tanımı öznenin tanımına yakın addedebilirim. Yani özne zaman içinde –geleceğe doğru- uzaklaşırken, geçmişte bı-

[15] Bilinçlilik, kendi üzerin(d)e katlanma, veya kendini, gerçek kendinin olmadığı, –ama kurguladığı– yerden gerisingeri kavrama olarak tanımlandığında, fark ederiz ki, bilinç-lilik, kendi olmadığı yerde olmak demektir. Bu zamansal ve uzamsal genleşmedir: Zihin zamanda ileriye doğru akarken, yani 'zihinsel ötekileşme' ile kendini ötede zannederken, berideki kendisini bildiğini zanneder. Psikoloji ve psikiyatride bu tarz 'bilinç' tanımına en yakın kavram 'disosiasyon'dur (ayrıksama). Bilinç-lilik, Öte'den, geri'yi ve Beri'yi gören disosiasyondur.
Özne için aradalık hâli nesneleşmiştir. Aradalıktan çıkma hamlesi içinde, ardında bıraktığı bu nesneleşmiş aradalık hâliyle özdeşimi, kendini bilmesine tekabül eder.
[16] Ontolojik kaygı bütünsel / bütünleyici 'Büyük-Öykü'yü kovalar, ki bu, zihnin ufkudur, ütopyasıdır ve –matematikçi Kurt Gödel'ın 'Eksiklik Teoremi'nde gösterdiği gibi– hep ufukta kalacaktır, bildiğimiz kadarıyla [*sic*].
'Varoluşun bilimi', tümüyle bizim uydurmamız: Ontik parçalardan çıkarak bütünü sorunsallaştırmaya ve anlamaya çalışıyoruz. Halbuki bütünü, –dolayısıyla, bütün'den soyutlanamayacak var- oluş'u ve anlamını– eksiksiz nesneleştiremeyiz / bilemeyiz. Varlık hakkındaki bu temel cehaletimizi, Avusturyalı matematik felsefecisi Kurt Gödel (1906-1978) 'eksiklik teoremi'nde formülleştirmişti (Nagel & Newman 2008). Ancak kısıtlı bilebiliriz ve bilgimiz hep parçalar hakkında olacaktır. Bütünü elbette kavramsallaştırabiliriz, ama sınırlılığımızı bilerek ve parçayı bütünmüş gibi uydurduğumuzun farkındalığıyla. Bu, şu iddiaya götürüyor: Ontoloji imkânsızdır, ama mümkün- *müş gibi* davranmak insan olmamızın gereği ve sonucudur.
Yine de bir paradoksla karşılar bizi bu 'eksiklik teoremi': Bütünü açıkladığını ilân eden bir teorinin mutlak-ve-bütünü-şamil olamayacağını savlayan –her ne ise nesnesi görecelendiren– bir metateori kendi kendini yalanlar. Kendisi de bir teori olarak, bütün'ü bilerek [*sic*] bu tanımlamayı yapmakta, yani bütünü şâmil olduğunu bildirmektedir. Ancak bütünü tanımlarken, kendisi dışarıda kaldığı için, bütün olarak tanımladığı, bütün'ün bir parçası olarak hakkındaki tanımı reddetmektedir.

raktığı nesneleşmiş özneyi tanımlayabilir ve onunla özdeş-*miş gibi* davranabilir.

Bu bağlamda çok önemli bir noktaya, fenomenolojinin ilişkiselliği gerektirdiğine sözü getirmek gerekiyor ki, ileride mercek altına alacağımız dinamik psikoterapiler açısından özel bir anlamı var.

René Descartes'ın, sloganvâri "düşünüyorum, o hâlde varım!" ünlemesine bu sorunsalın penceresinden bakalım: Düşünen özneden yaşantısal bir varlıksala işaret eden bir ünleme bu. *Referans*, düşünen özne; o özne varlıksallığına şehadet ediyor. Esasında Kartezyen öznenin varlığına ve gerçekliğine referans olan, Descartes'ın savladığı gibi yalıtılmış ve kendi-başına öznenin *düşünme eylemi* değil, *içeriği*. Duyum, duygu ve fiziksel ilişkileri de hesaba katarsak, öznenin her türlü eyleminin içeriği, yani nesneler-eylemler ve zihinsel temsilleri, eylemin fâili olarak kurguladığımız 'özne'nin varlığının tasdikçileridir.[17] Nesnelerle doğrudan veya temsilleri dolayımıyla gerçekleşen ilişkiler üzerinden, zihin maddeden onay almış olmaktadır.[18]

[17] Varlıksallığa ve gerçekliğe şehadet eden zihinsel temsilleri, öznenin tek bir yalıtılmış kendilik/nesne tasarımına daralttığımızda, çokboyutlu-çokrenkli dinamik öznelik geçişmelerinin yerini tekboyutlu karikatürize tutulma (posesyon) alır. Öznenin varlıksallığı ancak bu tutulma içinde mümkün gözükür; hareket kabiliyeti azalır. Kişilik Bozukluklarında, Manide/Depresyonda, Psikotik Bozukluklarda çok belirgin olan bu mahkûmiyet hâli tüm daraltıcı patolojiler için geçerlidir. Şairin dediği gibi, "cehennem daralmak(tır)".

[18] Bilinçli özneye karşılık gelecek şekilde tanımlarsak, zihnimizde, yani içeride, dışarının, yani dünyanın –ki dünyaya tüm gerçek nesneler, ortak gerçeklikler [sic], bedenimiz ve bilinçdışımız dahildir– temsilleri mevcut. Bu dış varlıklar kendi gerçekliklerinde bilinemezler, zihnimizdeki kurgular üzerinden bilinebilirler. Bu kurgu bir ilişki: 'Ben' olarak tanımladığım bir kurum ile 'öteki' olarak tanımladığım nesneler dünyası arasındaki eylemsim... Dış gerçekliğin temsilinin dış gerçekliğe birebir aynı kabul edilmesi 'inanç'ı gerektirir. İnançtır. Tekrarlayalım: Bilginin inançtan fazlası, -sadece ve sadece- kapalı olmamasıdır. Kendini kapatan bilgi / dünya ile eyleşmeyen / doğruluğundan zinhar emin olan bilgi, inanç olarak kendini korumaya almıştır, ama gerçekliğinden kaybetmiştir: Boş inanca dönüşecektir.

Zihindeki kurgusuyla sanal dünya, –ancak– öykü kurgusu gerçek dünyanın görece çatışmasız modeli olabilirse, tutunabilir; kavuştuklarında çözünmez / bozulmaz. Zira biliriz ki, ayrıksı karmaşık yapılar, genel gerçekliğin basit kaba gücü karşısında kırılgandır; –eski bir güreş deyimiyle–, 'zor, oyunu bozar'. Dış gerçeklik karşısında/içinde yüzen öykü, artık anlatıcısını/kahramanını spekülatif eskalasyona doğru ayartabilecektir ve her türlü deneyimsel geribildirime kapalı tutacaktır. Sistem kapalı ise, parçaları birbirini döller ve doğrular, ama dış 'gerçeklik' referansı mevcut değildir ya da çok zayıftır. Öykünün bütünüyle dış gerçeklikten kopma-

Özne boşlukta; boşluğa doğru yüzen bir kurgu. Atıyla saplandığı bataklıktan kendini, *kendi* saçından çekerek çıkaran Alman mitomani şampiyonu Baron von Münchhausen'ın yaptığından farklı değil varoluş eylemi. Elbette bilinç~zihin~özne *beyin* işlevleri ve mânâ, *madde* tarafından taşınıyor. Yûnus Emre'nin farklı sâikle dillendirdiği gibi, maddeyi mânânın altından çekerseniz, tüm anlam örüntüsü yıkılacaktır:

Yerden göğe küp dizseler
Birbirine bendetseler
Altından birin çekseler
Seyreyle sen gümbürtüyü

Ancak önemli bir doğrusu var Descartes'ın. Modern nöropsiko-felsefenin aşılmış olduğunu savladığı dikotomi her şeye rağmen mevcut: Özne *başka*, dünya&beden *başka*. Bilinç *başka*, yaşantı *başka*. Mâna *başka*, madde *başka*. Özne bir kurgu; dünya ve beden varlıksal olan. Beden de, özne makamı olarak nöropsikanalizin kutsalı beyin de bu dünyanın varlıksalları: Madde yani. Oysa özne, maddenin/dünyanın/yaşantısalın olduğu 'Beri'de değil, 'Öte'de. Özne için emir kipi de içeren, öznenin her 'şimdi' noktasını terk edişinde 'Beri'leşen 'Öte' diye bir şey var. *Bilinç-İnsan* bu dikotomiden kaçamaz. *Beri* ve *Öte*, aynen Varlık-Hiçlik, Yaşam-Ölüm, İyi-Kötü gibi insanı yapan/ayrıştıran ve bozan/boğan dikotomilerden biri; psikolojik olarak belki en belirleyicisi...

Öznelelllik kurgusunu 'mânâ'ya eşitleyebilir ve madde-mânâ karşıtlığını vurgulayabiliriz. Her ne kadar maddesiz mâna mümkün değilse de, maddenin ne kadar karmaşık olursa olsun organizasyonu, birebir mânâ ile örtüşmez. Mânâ maddeden ayrıksı bir şeydir ve kendi başına ele alınmayı hakketmektedir. Ni-

---

sı elbette ki mümkündür. Dışarıya (beri dünyaya ve Öte'nin hâkim öykülerine) kapanırsa, yalıtılmış bir gerçeklik içinde tüm iç uyumsuzluklarını örter, dış uyumsuzlukları reddeder. Hangi alanda olursa olsun dogmatizm ve fanatizmin tarifi tam da budur.

Burada zihinsel temsillerin devamlılığının, ancak nesnelerle bağlantı sürdükçe uzun vâdeli olacağını belirtmek gerekiyor. Dış gerçeklik -ki, buna tüm dünyanın yanı sıra özne için nesne niteliğinde olan bedenseli de katmak gerekiyor-, bağlantısından kopmuş zihinsel temsiller/tasarımlar, canlılıklarını ve etkinliklerini sonsuza dek sürdüremezler.

hayetinde maddeyi gören/bilen, o *ikincil* mânâ; yani varlıksalın şahidi özne.

Evet, *yaşantı-sal* ile *özne-sel* aynı şeyler değil. Özne oluşmak ve şekillenmek için yaşantısala, dünyaya, maddeye mecbûr; gerçeklik referansı Beri'de. Özne varlıksanmak için nesnelerine muhtaç; mânâ maddeye muhtaç. Ama *bir-ve-aynı-şey* değiller. Özne yaşantısal Beri'den, dışarıya/boşluğa kaçışın hâlesindeki kurgudur; hâl değil, devinimdir. 'Zaman' öznenin *-kurgusal-* varlıksallığının [*sic*] taşıtıdır.

Özneyi tek mümkün *dış* referans olarak alıyorsak, nasıl geliştiğini, *kendi gerçekliğini* dış referansa bağlama zorunluluğunun nasıl şekillendiğini irdelememiz gerekiyor.

***

Geçmişten geleceğe, *önce'den→sonra'ya* geçişlerin, dolayısıyla zamansallığın hiç de sürekli akış hâlinde olmadığını, her şimdi'nin kesinti anlamına geldiğini fark etmesi, özne'nin, geçmişi kaybetmenin acısıyla ve geleceğin belirsizliğiyle yüzleşmesi demektir. Bilindik *geçmiş* kapanmıştır, geriye dönüş mümkün değildir; *gelecek* her türlü -iyi veya kötü- olasılıkla kendisini beklemektedir.[19] 'Ara-dalık' hâli insanın olağan mekânıdır. Zamanın kesintilerle mâlûl, eksilmenin mukadder, geleceğin belirsiz olduğunu fark eden 'arada-insan'ın, düştüğü dipsiz yarıktan, kurguladığı balonla yükselerek çıkması, bu balonu olabildiğince tüm zamanları kapsayacak ve ikame edecek şekilde şişirmesidir: Belirsizlik kalkmıştır. Ancak bu balonun, dolayısıyla öznenin gerçekliğinin teyidi için *gerçek* nesneler-dünyası ile etkileşim açık tutulmalı, *özne var'lanmalıdır*. Aksi, balonun tüm gerçeklik bağından kopuk aşırı şişmesi (bkz. Mani), bazen –gerisingeri nesneler dünyasına düşürecek- patlaması, kurgunun dağılmasıdır (bkz. Psikoz).

Aradalık hâlinin içeriği olan *öyküler/mitler*, yaşantısal Beri'ye *verilen* anlamı taşır ve bu dipsiz aradalıktan çıkmış olma yanılsaması yaratırlar: Aradalık tekinsizdir; sonrası belirsizdir. Öykü/mit, zamanları birbirine bağlar. Geçmiş gelecekle *şimdi'de* birleşmiştir. Nokta boyutundaki şimdi, tüm zamanları kapsayacak

[19] Hayatı pürüzsüz akıyor zannederken karşılaşılan travmatik şiddetin zamanları ve yaşam öykülerini kopardığına, geleceğe doğru hissedilen kaybolmuşluk hâlinin neden olduğu rahatsızlıklara psikiyatri kliniğinden âşinâyız. Örselenmiş insanlar yaşamlarını sürdürmekte zorlanırlar; devasa boyutlarda genişlemiş şimdi'nin geçmiş-gelecek aradalığında hapsolurlar.

şekilde genişlemiştir: Geçmiş kaybedilmemiş, muhafaza edilmektedir. Gelecek ise geçmişe bağlanmış, geçmişin bilgisiyle kurgulanmış, bilinmezliği lâğvedilmiştir. Olasılıklar daraltılır. *Öte*-dünyadan *Beri*-dünyanın denetim altında tutulacağı yanılsaması yeşertilir. Özne, *-aradalığında-* mitlerinin kurgulayıcısı ve kahramanı olarak tüm bilginin sahibidir; ülkesinin muktediridir. Öyle *zanneder...*

Beri'yi *Öte'den* anlama ve denetleme olasılığını hediye eden özneselliğin, *yaratısının gerçekliğini nesnel gerçeklikten teyide muhtaç* olması öznesellik-nesnesellik geçişkenliğini telkin ediyor. *Öznel dünya,* nesnel dünya tarafından bilinmek ve onaylanmak, *özne* –kendi dışındaki gerçekliklere *öznesellik* payesi yakıştırıp- *nesne* pozisyonuna geçerek, dünyaya ait olduğunu hissetmek/bilmek ister.[20] Bu özne-nesne geçişmesi dönüşümsel de olabilir, eşzamanlı da yaşanabilir.

***

Bilinç-lilik zamana tâbi bir olgu: Yaşantıya değen, ama ondan ayrışmış bir bilinç-lilik ve dolayısıyla 'özne' tarifi yapıyoruz; temas ve kopuş noktası yaşantının biteyazdığı ân. Yani ancak yaşantı vukû bulduktan sonra, geriye dönük farkındalıktan bahsediyoruz. Yaşantı içinde bir *–reflektif-* bilinçlilik *yok.* Tersi bir iddiaya meyletmeden önce, yaşantı-içi-bilinçlilik için, yaşantının ânbe-ân *bittiğini* farz eden bir kurguya ihtiyaç duyduğumuza dikkat çekmek isterim. Yani bilinçlilik içeren kurgu, yaşantının sonrasına, bu durumda varsayımsal 'gelecek' hâline atıfta bulunmak zorunda...

[20] Elbette ki, bu da netameli bir konu; zira 'gerçek', ancak bir 'gerçeklik' olarak algılanabilir. Bu bir inanç konusu; yani etkisine maruz kalınan gerçekliğin 'gerçek' olduğuna ve kendi gerçekliğini onaylayacağına yönelik bir inanç gerekiyor. Ki, bu inancın yine öznenin kurgusu olduğu, dolayısıyla hiçbir zaman bir sabit, mutlak sert-gerçek bilgisine ulaşılamayacağı varsayımımızla örtüşüyor. Ama 'çıldırmamak' için, yani canlı ve kendi olmayanla sınırları çizilmiş, kendi içinde tutarlı, eylemlerinde anlamlı bir bütün-birim olarak kurgusal varlığımızı sürdürebilmek için bu inanca tutunmamız, varsa tahkim etmemiz, yoksa keşif ya da icât etmemiz lâzım: Bir 'mış-gibi'lik daha; ve bu da ilki gibi hayâti önemi haiz! Bu ikincisi, varlıksallığımızla ilgili; mevcut ve gerçek olduğumuzun kurgusu. İlki zamansallığımızla ilgili; özgün ve özgür eylemselliğimizin kurgusu. Her ikisi de bir öyküsellik içeriyor. Zaten özne-kurgusu'nun muhtevasında sadece öyküler / öykücükler var: Kim / Ne, Nereden / Nereye, Nasıl / Niçin sorularına verilen yanıtların oluşturduğu az ya da çok karmaşık öykülerin senkretik biraradalığı, özneyi tanımlıyor; onun derinliğini ve içerik-devinim zenginliğini belirliyor. 'Özne' olarak 'ben' öykülerimde şeklimi şemalimi gösteriyorum; ve daha da önemlisi, öykülerimde yapılanıyor, eyleşiyor ve 'gerçek'leşiyorum.

İnsan zihni için esas zaman *anlamsal* olarak 'gelecek'tir; zira insan geleceğe doğru yaşar, diğer zamanlar hep *geleceğe atıfla* değer ve anlam kazanırlar. *Değer* ve *anlam*, hiç olmamış, yaşanmamış bir an ve hâlin değeri/anlamıdır. Geçmişi yücelten ve öneren öyküler olarak mitler önemlerini, geleceği şekillendirme güç ve becerilerinde, vaat/uyarma ve önermelerinde bulurlar. Bilincin *eylem zamanı* şimdi'dir, iki olmayan –geçmiş ve gelecek arasında- *aradalık* zamanıdır, ama tek *konu zamanı* 'gelecek'tir. 'Geçmiş' materyaldir; kullanılarak gelecek yapılandırılır. 'Geçmiş', gelecek'le ilgili kaygıları ve ümitleri beslediği için *–gelecek içinde–* önemlidir.[21] 'Şimdi', zaten felsefi olarak ele alınamaz; oluşurken kaybolur, geçmişe dönüşür.

Bilincin kendisiyle birlikte dışarıya *–Öte'ye–* çektiği 'şimdi', *artık* kurgusal bir 'şimdi'dir. Zaman 'geniş-şimdi'de, 'geleceğe-doğru' fiili içine yerleştirilir. Daha kolay anlaşılması için dilbilimden bir örnek alabiliriz: Öznesiz cümlede, gizli-özne nasıl fiilin içinde saklıysa, yani eylemsiz özne var olamıyorsa, *zaman-ötesi* 'şimdi' de geleceğin içinde saklıdır; *geleceğe doğru* hareket içinde, sürekli *yok* olarak *var* olur.

Zamanın geçiciliği içinde varlıksallık güvenilmezdir: Dünya *yalan* dünyadır. Zarardan kaçınmanın esas olduğu canlı ve dahi insan davranışında –zamanın getireceği- kazanç olasılığı hep ikinci planda kalacak, canlı/insan kendisini ve dünyasını muhafaza etmeye gayret edecektir. *Paradoks*: Kazanım olasılığı ve yeni'nin heyecanı, aslında geçmiş-bütünlüğü muhafaza ve/veya yeniden tesis çabasını canlı tutar. Soyutlanmış kayıp/eksiklik bilgisinin ayrıksı kendi-başınalığı, geleceğe hamlelerin gevşememesinin motor elemanıdır.

Her türlü kesinti travmatik olasılığı barındırır. Zarardan kaçınmak için geleceğe doğru devinim burada sahtedir, muhafazakâr zihnin taktığı kılıftır. Geleceğe giden yol geçmişe çıkar.

[21] Tanımı gereği zaten geleceğin belirsizliğine işaret eden kaygı bozukluklarını geçelim, geçmişe mâtuf olduğu kabul gören depresyonda bile mesele gelecekle ilintilidir. İçerik elbette öznenin kendisini ve dünyasını anlamlandırma imkânını elde ettiği geçmişe bakışla şekillenir. Ancak 'öğrenilmiş çaresizlik' kavramının da ima ettiği, çaresizliğin gelecekle ilgili olduğudur. Öznenin geçmişte onaylanmamasıyla düştüğü ümitsizliği vurgular. Özne –kurduğu dünyasında-, nesnelerinin dünyası tarafından reddedilmiştir: 'Öyle olmaması gerekirdi!' Suçluluk, pişmanlık, değersizlik duyguları oluşumunda geçmişe bağlansa da, çökkünlüğün telkini, farklı bir gelecek açılımının mümkün ol(a)mayacağıdır. Gelecek, 'olasılıklar' zamanı olarak kapanmıştır.

Güneşin batışı ve doğuşu, mevsimsel döngü, hatta ölüm-doğum gibi birbirini takip eden olayların tekrarı, kendini yineleyen kalıcılık doğrultusunda ümit doğuracaktır. Doğa olaylarının ötesinde kurgusal kalıcılığın en güzel örneklerini mitolojik alanda görüyoruz. Mitler&Ritler, 'gerçek' zaman-ötesi zamanların izini sürer. Zamanın mağduru 'sahte' dünyadalığımızı aşmak, geleceğin belirsizliğine doğru hareket ediyormuş gibi yaparak geçmişin eski güzel günlerine devinmek esastır. Mitlere riayet ve ritlerin tekrarı, belirsizliği kontrol duygusu verir.

Zamana tâbi madde güvenilmez ise, insan kendini ayrıştırma yollarını arayacaktır. Bu hamle, madde içinde(n) ve maddeye karşıt bir hamledir. Zihin, bedene ve dünyaya gömülüdür; ancak *ayrı(k)/bağımsız* bir varoluş biçimi *imiş-gibi* davranmak zorundadır. Mânâ, insanı maddenin (zayıf-ölümlü bedenin, adaletsiz-zorba dünyanın) şiddetinden sakınacaktır.

***

Aradalık(lar) farkındalıkla genişler/derinleşir; zira farkındalıkta tüm zamanlar yığışır/kümelenir ve bağlantılamaya açıktır. İnsanlık hâli, 'Büyük-Aradalık'tır. İnsanlık süreci, bu aradalık hâlinden çıkma gayretiyle güdülenen serüvenin öyküsüdür. Anlam arayışının, aradalıktan çıkmak için bilgi arayışı olduğunu savlayabiliriz. *Ancak* aradalıktan çıkma hamlesi karşıtını doğurur: Aradalık büyür, ayrışır ve aradalıkların sebebi olan madde ve zamandan farklılaşan *kendi-başına-ve-kendi-için* bir 'kurgusal dünya' oluşturur. Aradalık, öykülerle tezyin edilir; geçmiş ve gelecek ilga edilerek, şimdi'nin tüm zamanları kapsaması gerçekleşir.

Ontolojik aradalığın ürünü ontolojik arayış ise, ontik aradalıklar olmasaydı, bu mümkün olmazdı, gerekli de olmazdı. Dolayısıyla devam edebiliriz savlamaya: 'Aşkın', içkindir esasında. Aşkın içkin'den çıktığı gibi, nihayetinde yine içkin'e dön(üş)ecektir: Huzursuz ruhların (*homo inquietus*, lat.) –anlam arayışında– rahata kavuşması, kendilerini, –anlamı– ilga etmekle, Aşkın'dan –anlamdan– vazgeçmekle gerçekleşebilir ancak:[22]

[22] İstek/sezgi/bilgi/anlam/farkındalık ve hedef-sellik, hep eksikliğe atıfta bulunan kavramlardır. Bütünlük/tamlık bu 'ayrışmışlık' eylemlerini dışlar. O halde Bütünlük ancak Bilinçsiz'de mümkündür ki, o hâl Bilinçsiz'in –özneye kayıtsız- Mutlak Bilgisi'ni [sic] içkindir.
Bütününüyle doğa'ya/madde'ye dönüş, yani zihnin ve bedenin maddî ölümü, ayrışmanın ve aradalığın farkında olan öznenin çözünmesidir; –ontolojik– aradalığın çözülmesidir: Sorun –içkinlikte– giderilmiştir. Bedenin ölümü taklit edilebilir. Be-

Bir büyük paradoks şekilleniyor: Aradalıktan çıkmak için çırpınan insan, çıkışın, –bilinçli varlığı için– dünyadalıktan vazgeçme ve/veya atılma, çözülme, yani bunama/delirme, en nihayet ölüm olduğunu görüyor. Bu çözümsüz paradoksla yaşamak, onu 'insan' yapıyor. İnsan aradalığın bizâtihi kendisidir. Patolojisi olarak tercüme edebileceğimiz sıkışmışlığının nedeni, aradalıktan çıkma ümidini taşı(ya)maması, yani 'geleceksizlik'tir. Öteye doğru zamanın yitimi, aradalıkta hapsolmaktır (bkz. Depresyon): *Öznesellik imkânsızlaşmıştır*. Diğer neden, aradalığa alternatif olarak kendilerini takdim eden, Beri'nin ve berileşmiş-Öte'nin hoyrat/travmatojenik güçleri tarafından itilmesi-çekilmesi, parçalanmasıdır ki, aradalıktan çıkma yönünde hamlenin tasavvuru bile olanaksızlaşmıştır (bkz. Psikoz, Travma İlişkili Bozukluklar): *Öznesellik –hakkı-, nesnelerince reddedilmektedir*. Özne hem Beri'den, hem berileşmiş-Öte'den kaçar; aradalıkta Beri'nin ve/veya –zamanın olasılıklarından çıktığı oranda artık *Beri'leşmiş*- sahte Öte'nin nesnesi olarak sürüklenir/savrulur. Bu -berileşmiş- sahte Öte, kuyruğunu yutan yılan –*Ouroboros*- misali geçmişe dön(üş)müştür, Kapalı öyküselliğinde insan biteviye kendisini

---

denin canlılığından/ taşıyıcılığından vazgeçmeden, vazgeçmiş gibi yapmak ve Mânâ'ya/Tin'e teslim olmak, yani, bedenin sanal, '-mış gibi' ölümü, 'mistisizm'i taşıyan temel eylemdir: Aradalığı soyut dış referansların doldurmasıyla, varoluşun gerilimi azal(tıl)ır. Aradaki insan-bedeni Mânâ ile dolmuştur, işgal altındadır; bir nevi yokluktadır, yok edilmiştir; zira –kendisinden– başka bir şeydir. Bu aynı zamanda sınırlanmışlığın (demarkasyon) ve şekillenmişliğin (formasyon) reddidir. Olan(aklar)ın kısıtlılığından, olasılıkların sonsuz magmasına kaçmaktır. Zira her türlü şekillenmişlik, sınırlanma ve fakirleşme-eksilme demektir. Şekillenme öncesinde varolan seçim keyfiyeti ile bağlantılı kararsızlık/suçluluk/övünç/sorumluluk, her bir insanın ne'liğini, kim'liğini belirleyici ögelerdir.

Kimi Doğu dinleri ve eylemsizliği vâ'zeden mistisizm okullarının öngördüğü çözüm, bireyin kendinden vazgeçerek, tüm-şekilleri-içkin 'Şekillenmemiş'e rücû etmesini önerir. Bu gerileme hep-tam-kalan uhrevî varlığa katılmadır. Tek ilâhın bazı dinlerde isimlendirilmesinden kaçınılmasını açıklayan bir potansiyalistik tarihdışı-zamandışı din felsefesi söz konusudur. Tek ilâh -tümgüçlü varlık- hem her şey, hem hiçbir şey'dir: Her şeyi, varoluşu bütünüyle kapsar, ancak diğer parçalarından vazgeçecek şekilde kendinin herhangi bir veya birkaç tanımlamaya sığdırılmasına/sıkıştırılmasına/belirlenmesine/öngörülmesine/bağlanmasına izin vermez. Mistik insanın biricik şahsında dünyevî, Uhrevî'de kaybolmuştur. Mistiğin gözettiği budur; 'ölmeden ölmek' özlemini tanımlarken, ya da –asketik– bedensel ölümü selâmlarken. Elbette, içine ölünecek mecra, güvenilmez Madde'nin yerine, güvenilir Büyük-Ruh olarak değiş(tiril)miştir. Şeb-i Arûz'da Mevlâna, öznel ruhu ile Büyük-Ruh'a katılacağını müjdelerken bahsettiği buydu: Madde'yi ikincil, Mânâ'yı (Ruh'u) birincil ve esas kabul ederek, ayrışmışlıktan aslına, yani Bir'liğe, Bütün'lüğe rücû ediyordu –veya ilerliyordu–.

tekrarlayacak, kurtuluşu değişmemekte veya verili yörüngede kısır döngülerin mevsimsel dönüşümlerinde arayacaktır. Sınırlı *şey-insan* ('man', alm.) ömrü için bu teselli edici olabilir;[23] ama unutmayalım filozof-insanın konu zamanı, bilinmeze açılan gelecektir, *yönü Öte'yedir.*

***

Kendimizi bir paradoks içinde var ediyoruz: Öznenin, maddenin ve kolektif kurgunun belirleyiciliği içindeki tek *özgürlük-özgünlük* açılımı, 'özgür-ve-özgün' olamayabileceğinin farkındalığındadır. Öznel varoluşun maddeden ve kolektif kurgudan ayrışma/ötelenme *imiş gibi* kurgulanması ise, bizi özgür kılan yegâne alanın, 'Öte'nin kapısıdır. Bu özgürlük-özgünlük kurgusu bağlayıcıdır: Fâil ve sorumlu kılar. Tüm varoluşa, tabii ki kendimize (eylemimize) karşı. Bu bize verilen veya dayatılanın reddidir; itirazdır/isyandır. Gerçekliğin bağlayıcılığına boyun eğmemek, dünyamı kendimin kuracağının ve bunu *her-şeyle-birlikte* ama *her-şeye-rağmen* denemeye cesaret edeceğimin ilânıdır. Gerçe(kli)ğin belirleyiciliğinin/zorlayıcılığının farkında olsam da, *özgürmüşüm gibi* 'mış-gibi'liğimle eyleşirim. Dünyamı ben kuracaksam, yaratıcısı ve dahi sorumlusu benim. Hayatımızın mutlak muktediri olmak ile varlıksallık ve zamansallığımızla dünyadalığımızda esir olmanın tevazuu arasında salınımlarla 'etik' burada başlar: *Ecce homo!*

Deterministik karamsarlığın gölgesine girdik. Özgür-özgün,

[23] Tüm savunmalar ve semptomlar 'örtü-mit'lerin sahnelenmesidir. Seyyar benlik bu örtü mitlerde gezinir. Örtünün altında tekinsiz kaynak mitler vardır; temas edilmesi tehlikeli olabilir.
'Ân ve hâl' içinde herkes bir 'kapalı mit'in sakinidir ve özne sıfatıyla fâilidir. 'Açık mit' ancak zaman seyrinde mümkündür. Bu minvalde diyebiliriz ki, açık mitler mevcut olandan ayrıl/şmaya eğilimli mitlerdir. Bu da kapalı mitlerde dengesiz bir ya da birkaç mihrakın mevcudiyetini varsaymak anlamına gelir. Açılma bazen öznenin iradesiyle, sıklıkla karşılaşmaların zorlamasıyla geçekleşir.
Ancak çok açık mitler, yani çok dengesiz ve korumasız mitler çok kapalı mitlerle örtülür. Örtü mit örtük miti gizler / temasını dondurur. Tüm savunma ve semptomlar uzak kalınması gereken örtük miti örten mitlerdir.
Burada prototip olarak psikozları ele alabiliriz. Darmadağınık bir kurgu içinde, her yerinden / her türden dış etkiye çok açık mit birçok kapalı mitle örtülür, en azından buna meyledilir. Kargaşa bir hezeyanda şekillenen bir kapalı mitle örtülür ve yatıştırılmaya çalışılır. Elbette ki bu dar örtü, geniş kargaşayı bütünüyle saklayamayacak, açıkta bırakacağı sızıntı alanları olacaktır. Örtük mit her zaman örtü mitten dengesizdir; değişime zorlar, ama örtü miti de kendisini tahkim etmesi yönünde uyarır.

sorumlu-fâil olarak tanımlayabileceğimiz bir öznenin yokluğundan dem vurduğumuzda, 'özne'nin olmadığı, kendi özgür ve özgün eylemimiz sandığımız her şeyin, önceden belirlenmiş gereklilikleri takip ettiğini savlamış oluyoruz. Ancak, *özne-imişiz-gibi* davranmaya gereksinimimiz var, kendimizi *-gerçeği arayışımızda-* ciddiye almamız, 'insan' olabilmemiz için. Özne sorumluluğumuz *'mış-gibi-liğimizin farkındalığı* ile başlar. Edilgeni olduğumuz nesnel gerçekliğe itiraz ve isyan, özne olma hakkını kazandırır: *Mış-gibi'lik tek özgün yaratımızdır.*

Özne, Öte'ye devinimin oluşturduğu kurgu olarak, ancak bu özelliğiyle tanımlanabilir: *Öteye-lik* ve *Öteden-lik* işlevinde eylemseldir.[24] Zamanın ürünüdür. Zamanın sırtında sürekli gelişim-açılım içinde şekillenmesi hiç sonlanmayacak bir proje olması demektir. *Öte'ye* hareket ile kurgusal *Öte'den* öznelik işlevleri mümkün olur. Öte ancak dünyada ve geçmişte olmayan bir boşlukta, gelecekte, daha doğrusu *geleceğe doğru* inşa edilebilir: Özne bir yapı değil, devinimdir; geleceğe ve boşluğa doğru devinimdir. 'Öte', olmayan, henüz-olmayan, beri-dünyaya tâbi olmayan, yaşantının henüz nüfûz etmediği gelecekte kurgulanabilir. Dünya ve yaşantı bu kurguyla buluşacak, uyuşacak-çatışacak, ama gelecek hep *olmuş-olan*'dan kaçıyor olacaktır, özneyle birlikte...

Psiko-Ontogenez

Burada, 'şimdi-aradalığı'nı özgün kurgusuyla genişletmiş, kendi üzerine katlanan, reflektif *filozof*-özne'den (*Aşkın'a/'dan, Öte'ye/'den* özne) söz ediyoruz. Kendilik-ve-nesne-farkındalığı her canlıda mevcuttur. İnsanda fazla ve farklı olan, öznenin geleceğe doğru boşluktaki genişleme potansiyelidir, ki ayrıksı kurgunun, yaşantısaldan kopacak kadar –ortak- dünyaya yabancılaştığı durumlara dahi sebebiyet verebilir.[25] Her canlı varlığın fâil-'özne' vasfına hak iddia edebileceğini, yani kendi dünyasını kurgulayabileceğini savlayabiliriz. Ancak aradalığın, beden ve fiziksel-kurgusal çevresiyle dünya/doğa tarafından doldurulduğu, geçmişten geleceğe, önemli bir ara-alan olmadan *akışkan süreklilik* içinde geçildiği canlılarda kendi üzerine katlanma, yani

[24] Her ikisi de 'mış-gibi'liklerinde öznel anlam kazanırlar.

[25] Yükseldikçe yeryüzünden uzaklaşan Babil Kulesi misali, kurgusal Öte'nin gitgide soyutlaşması, ilksel-somut nesneselliğinden uzaklaşan ve yaşantısal geribildirimlere kapanan öznenin Beri'ye yabancılaşması tehlikesini taşır.

yaşantısalı kurgusalda genişletme/dönüştürme yetisi kısıtlıdır. Bu minvalde katlanmaların, kendi üzerlerine tekrarlanarak sonsuza kadar süreceğini söyleyebiliriz. İleri primatlar ve sosyal yaşam tarzından söz edebileceğimiz bazı hayvan türleri için iki-üç katlanma mümkündür. Biraz fazlası gündelik insan yaşamı için de yeterli olabilir.

Özne, hiç tamamlanmayacak, hep oluşmakta olacak bir kurum ise, yaşantısal Beri'den nasıl damıtılır? İlk kurgu, şablonunu nerede bulur, nasıl edinir? Varlıksallığını/gerçekliğini nasıl bilir? İnsanın psikososyal filogenetik-ontogenetik serüvenine ulaştık:

Özne-sellik, iç ve dış Beri'nin maddesel şiddetinin karşılaşmasından oluşan bir *doğadan sıyrılma* eylemidir. İç (beden) ve dış (çevre~dünya) bu lokasyonlarında ayrı(k) değildir; iç içe geçmiş karmaşık bütündür ve *ilksel Bütün* maddeden müteşekkildir. Acı ve haz duyumlarının geçişmesiyle müterafiktır.

Özne, Beri'den→Öte'ye doğru deviniminde maddeden→ kurguya ayrışırken, bağlantısını bir köprü üzerinden sürdürür. Bu köprü, tüm savunma düzeneklerimizi kapsayacak şekilde türlü türlü inşa, tahkim ve tezyin edilebilir. Köprü, maddesel ve kurgusal Beri'nin şiddetinden sakınımlı bir alan için gereklidir: Hem *geçit/kapı*, hem *sınır/dar-boğaz* işlevindedir.

Hayvanlarda Beri-Öte geçişi açıktır; sınırlar Beri'den→Öte'ye zayıftır. *Beri-Doğa* hayvansal özneyi kolayca sürükleyebilir. Sosyal memelilerde ve primatlarda köprü yapılanması mevcut olsa da, geniştir, geçirgenliği yüksektir. Maddenin/biyolojinin zorundan kaçan öğrenilebilir davranış modelleri mümkündür, ama kısıtlı/fakir ve az katmanlıdır. *Hayvansal-Öte* çelimsizliğiyle, *Doğa-Beri*'den uzaklaşamaz.

Yenidoğan hâliyle maddenin/doğanın şefkatinden çok, zorba şiddetine en açık canlı, insan yavrusudur. Doğanın onu terk ettiğini, ittiğini bile söyleyebiliriz. O, evrimsel serüveninin mûzipliğiyle çok-erken/çok-*eksik* olarak dünyaya fırlatılmıştır; artık madde/doğa tarafından taşınmamaktadır. Dünyadalığa fırlatılan insan bu edilginliği kendisini Öte'ye fırlatarak aşacaktır. Aşkınlık için içkin'i terk eder. İçkin bilgi'den eksikliği, onu Aşkın'a mecbûr bırakmıştır[26]

[26] Yunan mitolojisinde titan Epimetheus'un, Zeus tarafından kendisine tevdi edilen görevi yerine getirirken sergilediği hesapsızlık üzerinden, insan'ın ihmal edilmişliği, kürklü-tüylü doğa içindeki çıplaklığı çok güzel anlatılmıştır. Epimetheus

İnsan beyni oldukça uzun bir tamamlanmamışlık, dolayısıyla tamamlanabilirlik sürecine açıktır. Bu armağan, yani hemen büyümeme, çocuk kalına (neoteni)[27] insanın ve kültürün maddeyi ve doğayı aşmasını, aşkınlaşmasını mümkün kılan bir faktördür.

Çıplak insan yavrusunun hayatta kalması, hayatta kalma ve büyüme bilgisine –ve bu bilgiyi çoğaltıp çeşitlendirerek aktarma yetisine– sahip sosyal çevrenin *doğayı ikamesi* ile mümkün olacaktır. Ana rahminde geçirilen biyolojik şekillenmenin ardından, daha uzun sürecek *biyo-sosyokültürel rahim* döneminde, hem geriden gelen- biyolojik gelişim korunaklı ortamda mümkün olur, hem de insanı *insan yapan* 'İnsan-Ötekinin-Bilgisi'/'Ötekinin-Yasası' özümsenir. Doğa-dünya'nın esirgediğini, sosyokültürel-dünya üstlenmiş, daha fazlasını yapmış, insanı doğanın tahakkümünden kaçırmıştır. Bilincin serpilmesiyle artık geri dönüşsüz yitirilmiş olan içkin-gerçeği olmasa bile, kurgusal bir gerçeklik bilgisini, insan yavrusuna 'İnsan-Öteki' sunar.

Gerçe(kli)ğin bilgisinin yokluğu, doğanın insandan esirgediği yaşamsal önemi haiz bir hak olarak düşünülebilse de, doğanın armağanı gibi de addedilebilir.[28] Zira doğa, insanı kendi tahak-

---

tüm hayvanları türlü şekillerde özgün ve içkin donatırken, en sona bıraktığı insana hiçbir şey kalmayacağını fark edememiştir. İnsanın eksikliği, kardeşi Prometheus'un tanrılardan çaldığı ateş, bilgi ve zenaatla telafi edilmiştir. Mağduriyetin bu yasadışı kaçak hediyeyle giderilmesi, orantısız bir sonucu doğuracaktır. Sınırlı armağan-donatı yerine sınırsız-özgün açılım, insanı, diğer donatılmışlardan farklı bir yere koyacak, insan, tanrıların mutlak bilgi ve gücünü tehdit edecek kadar 'küstahça' artabilecektir.

Cenneti her şeyi sunan mutlak-donanım kabul edersek, Eski Ahit'in bahsettiği cennetten kovulma, insanın çıplaklaşması –ve çıplaklığını fark etmesi– ile birliktedir. Bir tesellidir ki, insan önceden bilgi ağacının meyvesinden yemiştir; yılanın öngördüğünce, 'tanrılar gibi' olabilecektir (Tekvin: Bap 3/5). İyi ve kötüyü ayırt edebilecektir. Doğadan henüz-belirlenmemiş olarak ihraç edilmiştir. Belirlenme kapanmadır. İnsanın tanrısal 'bilgi'yle donatılmışlığı, her şeyin mümkün olduğu çok-şekilli/çok-becerili (polimorf/politeknik) bir açık varoluşu sunar.

[27] "Neoteni, olgunlaşma süresinin yavaşlaması sonucu büyümenin daha uzun zaman almasıdır. Büyük beyinlerin gelişiminde en önemli etmenlerdendir. Darwinistlerce insanın evrimine katkı sağlayan başlıca özelliklerden biridir. Davranış psikolojisinde bu 'neoteni' terimi 'bir türün yetişkinlerinde görülen, gençlik özelliklerinin korunması' anlamında kullanılmaktadır. Bu özelliğe sahip kişiler enerjiyle, merakla dünyanın bitmeyen bir kaynak olduğuna inanırlar" (http://tr.wikipedia.org/wiki/Neoteni).

[28] İnsanı yapan, haddizâtında, bu eksikliğidir. Eksiği doğa-ötesi dünya tamamlamaktadır. Binyıllardır edebiyattan mimariye, dinden / felsefeden teknolojiye tüm kültürel kazanımlar, bu eksikliğin –bilinçli / bilinçdışı– farkın- dalığının ürünüdür

kümünde tutmamış, *özgür* bırakmış; –'eksik' maddenin katmadeğeri olan bilinçle donanarak [*sic*]– kendisinden daha karmaşık hale gelmiş bir organizasyonun, insan beyninin ürettiği aşkın gerçekliğin ve girift sosyokültürel-teknolojik yapılanmanın, kendi eksik bıraktığını tamamlamasına *izin* ve *destek* vermiştir. Doğanın eksikliğinin katmadeğeri 'bilinç', maddeyi aşar; madde – artık– *katmadeğeri üzerinden* tanımlanacaktır: Bilinçte, madde kendine yabancılaşır; kültür(d)e birikir.

Ayrışma gerçekleşince bir kez, hiçbir şey aynı kalamaz. İnsan 'doğal' bir varlık değildir artık; hemcinsleriyle birliktelik de –ki yaşamsal önemi haizdir– artık 'doğal' olamaz. Bu nedenle beslenme/boşaltım/üreme gibi, içgüdüsel-hayvanî ve doğanın kendiliğinde yaşanması beklenen ilişki-bağlantılı hiçbir yaşam alanı, ayrışmanın travmasından ve bozuları tamir, eksileni ikame gayretinden korunmuş değildir. Tamir ve ikame eylemi, ayrışma-birleşme aradalığında insanın mihver devinimidir. 'İlişki' dediğimiz şey, nihayetinde bu gereksinimlerin Öteki temsilcileriyle iç-içe/karşı-karşıya nasıl karşılandığıyla veya karşılan(a)madığıyla şekillenir.

İnsanın eksik doğması, kendiliğinde merkezîleşmesini zorlaştırır. Türlü iç ve dış etkenlerin şiddetinde, hiçbir filtreleme yeteneği/donanımı olmadan, sadece *mâruz* kalan yenidoğanın uyaranları ayrıştıracak, bağlantılandıracak, tanımlayacak-kullanacak bir aygıtı/örgütlenmesi yoktur. Yani 'Merkezî-Entegratif Benlik' *henüz* mevcut değildir. Kargaşa hâlinde yaşantıların içinde, yaşananların nörobiyolojik izdüşümleriyle bir *ön*-özne/*ön*-benlik belirmeye başlar. İlksel benlik/özne, kendini kullanıma sunan *nukleojenik* (Ön-)'Öteki'nin çevresinde oluşur.[29] Yapılandırıcı çekirdek kristali(ni) kargaşanın ortasına yerleştiren her-ne ve herkim ise, (Ön-)'Öteki' sıfatına hak kazanır. Öteki belirleyicidir ve benlik ve/veya özne için başlangıçta hep Öteki vardır. 'Öteki' *dünyadır* ve onun *temsilcileridir*: Tüm canlılar için doğadır; insanlar için *doğa-kültür etkileşimi* ile daha karmaşık 'dışarısı'dır.

---

ve tamam(lanmış) bir dünya yaratma emelindedir. Zaman(ımız)ın başında, başlangıçta, yani doğum travmasıyla –muhtemelen daha da önce, intrauterin dönemde– eksikliği ve onun fasılalarla tamamlanışını (ve tamamlananın yeniden eksilişini) duyumsarız / hissederiz.

[29] Yaşamın erken evrelerinde henüz keskin özne-nesne ayrımı olmadığı için bir Öteki de mevcut değildir; bu bağlamda ancak özne ve Öteki öncüllerinden söz edilebilir.

Hayatın başlangıcında özne-nesne geçişmeleri kesinlikle pürüzsüzdür. Bu nedenle 'ben' derken, 'kendim' derken, bunun ne kadar mümkün, ne kadar doğru olduğu konusunda tefekkür yerindedir. Kargaşa içindeki puslu ön-benlikten, yaşantıların Ön-Öteki'nin aracılığı ve yardımıyla şekillenmesi ve budanmasıyla *benlik* ortaya çıkar; dış nesneler, alt-ben, üst-ben ayrışır. Birbirine zıt değerli yaşantıların, giderek gelişen savunma mekanizmalarının yardımıyla –aşırı şiddetli- arkaik kısımlardan arındırılmış hâllerinin birleştirilmesiyle oluşan Merkezî-Entegratif/Senkretik-Benlik, Öteki'nin var'lamasına sunulur. Sözü yukarıda aktarılanlara bağlarsak, diyebiliriz ki, *Öteki insansa, insan olunabilir*: Biyogenetik taslak 'insan' olmak için yetersizdir. Biyogenetik donanımın şiddeti, ilişkileri yırtacak kadar sert ve 'sapkın' değilse, *Öteki'nin şefkati*, yani çocuğun biyogenetik nüvesinin biricikliğine/sınırlarına/kapasitesine, hâsıl-ı kelâm özgünlüğüne saygısı ve açılımına desteği, sağlıklı *bireyselliğin*, sağlıklı *ilişkilerin* zeminini oluşturur. *Vice versa*; en sağlıklı biyogenetik miras bile, nevrozu, psikozu, sapkınlığıyla kendini dayatan Öteki'nin, her türlü patolojiye itebilen kötücül hoyratlığından korunmuş değildir.

Her şeyden önce yeni şekillenen bir bilincin, kendisini var-ve-gerçek olarak algılaması için, bir kendilik bilgisine ihtiyacı var. Olduğu gibi *olduğu* ve bu varlıksallığın *gerçek/doğru olduğu* bilgisine ihtiyacı var.[30] Kendisinin henüz *bil(e)mediği* erken dönemlerde, bu onaylanmanın ve hatta yapılandırılmanın dışarıdan gelmesi gerekiyor. Zira herhangi bir şeyin gerçekten *gerçek* olduğu bildirimi ancak dışarıdan gelebilir. Kendi içinde ve kendi başına bir varlığın kendini doğrulayan bilgisi ikna edici değildir.[31] Bebek/çocuk için dış referans ilk bakım veren insanlardır; olağan koşullarda annesi ve/veya babasıdır. Optimal koşullarda, sosyokültürel dizgenin temsilcisi ve aracısı bu erk sahibi devler, çocuğu *tanırlar-tanımlarlar*; nasıl ise *öyle* olduğuyla varlığını, varlığıyla gerçekliğini, gerçekliğinde doğru ve iyi/değerli olduğunu muştularlar. Bu *var'lama*, çocuğun narsisistik nüvesini inşa eder; yaşam boyu açık/örtük sürdüreceği tümgüçlülük fantezilerini mümkün kılar, temel güven duygusunun harcını atar.

Öznenin kendiliği, bu *nukleojenik* onayla tohumlanır ve geli-

[30] Özneleşmeye giden serüveninde Ön-Özne'nin yaşamı boyunca kurgulayageldeceği varlıksallığın ilk-sel nüvelerinden söz ediyorum.

[31] Kendi kendine konuşmak olanaksızdır!

şir. Varlıksallık bir dış 'özne'nin (Öteki'nin) *nesnesi* olmakla algılanır.[32] *Özne* olduğu hissi de, çocuğa *nukleojenik* Öteki'nin hediyesidir. Her ne kadar –ideal koşullarda- bu dış referans (Öteki), ilişkideki belirleyiciliği, yani 'özne-lik' hâlini çocuğa atfetse ve onun eksiklik-*tamamlayıcı* nesnesi olarak eyleşse de, gerçek farklıdır. 'Ön-Özne' potansiyeliyle çocuk, Öteki'nin, yani 'kurucu ana-baba'nın nesnesidir. Çocuk-dünya ilişkisinde gerçek fâil, yani özne, Öteki'dir.[33] Gerçeklik duygusu ve bilgisi onlardan sâdır olur. Ancak bu henüz güdük Ön-Özne'ye verilen, 'varsın, iyi ki varsın; varlığınca/olduğunca iyisin/değerlisin' ve 'dünyanı kur(gula)maya muktedirsin' mesajı, insanın *narsisistik* 'Özne-lik' çekirdeğidir. Özne olabilmek için bize öznesellik telkin eden nesnelere gereksinimimiz mutlaktır. Buradaki tehlike, kurucu Öteki'nin yapay-sahte/yabancı bir kurguyu -yüksek olasılıkla kendi gereksinimlerini karşılayacak şekilde- ön-özne'ye dayatması, onu *otantik* yapılanma ve potansiyeline yabancılaştırmasıdır.

'Ön-Öteki' olarak anne, bebeğin yaşantılarını kendi yaşantılarına eşitler; ona, *kendinde içkin* bir öyküselliği ima eder. Yani acıyı/hazzı –temel duyum ve duygular olarak– bebeğin(d)e işaret eder, tanımlar ve sınıflar: Bebeğin yaşantısının yerine, annenin tanımlayıcı (*kurucu*) yaşantısı geçmiştir. Gerçeklik, gerçeğin ikamesidir, ama aynısı değildir. Bundan böyle kullanılacak kalıp, kurucu gerçekliğin, Öteki'nin kalıbıdır. İçkin-*olan* ve *oluşturulan* arasındaki aradalık, biyopsikososyal varlık olarak insan için anaaradalık hâlidir. Kendisinden, yani biyolojik bir şekillenmemişlikten, artık o *ilk-kendisi-olmayacak* organize kendilik, –ki ona 'özne' diyeceğiz– şekillenecek olan insan yavrusu, aradalığın geriliminde serpilir. Ön-özneye kaynak oluşturan ham biyolojisi, kültür biyolojisine dönüşecektir. Nasıl dönüşeceği, kişilik yapısının aslî konusudur.

Bu varlıksallık boyutunda kalırsak ne kadar özne olabiliriz? Farkındaysanız, henüz 'zaman'dan bahsetmedik: Çocuk olduğuyla iyi/yeterli/değerli ve –kendisine bahşedilen öznelik yanılsamasında- *tümgüçlü*: Dünyasını kendisi şekillendirebiliyor. Şekillendirmeye bile ihtiyacı yok; zira dünya olduğunca *var/gerçek/iyi ve değerli*: Karşılıklılık takılmadan işliyor. Herhangi

[32] Var'lanmak, parça yaşantılarda gerçekleşir; ama olabildiğince parçaların senkretik-entegratif bütünlüğü gözetilerek uygulandığında optimal sonuç verir.

[33] Elbette ki Öteki de kendi dünyasının, nesne ve kurgularının nesnesidir.

bir eylemsel açılıma ihtiyacı yok: Olduğuyla kalabilir; zira zaten *var/gerçek/iyi ve değerli*...

Ancak biliyoruz, yaşam kesintilerle mâlûl. Hâl içinde gerçeklik ve iyiliğin, dolayısıyla eylem gereksizliğinin, dünyadalığın şiddetinde darbe yemesi mukadder. Eksilenin/bozulanın tamamlanmasına doğru arayışa yönlendiren açılım zamanın farkındalığını geliştirir. Kesintiler varlıksallığın kararlılığında bir sorun olduğunu hissettirir. Dünyanın (annenin/babanın) kimi yetersizlikleri/duyarsızlıkları, kendi öznelliklerinin, çocuğun Ön-Özne hâlinde en belirleyici *şiddet* olan bedenselliğini, varlıksallığındagerçekliğinde ve âciliyetinde yanlış yorumlamaları -olağan ya da şiddetli- örselenmelere (travma) sebebiyet verir. Çocuk hisseder ve giderek bilir hâle gelir ki artık, nahoş varlıksallıklar ve gerçeklikler de mevcut: Kendi gerçekliğinde olumsuzlanması, 'yalan dünya' ile sınanması, kendisiyle ilgili gerçeklik duygusunu sarsar. Eğer uçucu-kaçıcı bir şeyse 'cennet varlıksallığı', gerçekliğiyle ilgili kuşkuların doğması mukadderdir.

Yine de bir tam(am)lanma mümkün mü? *Burada* olmasa da *orada* bir ümit var mı? Varsa orada, *nerede*? Bu sorular hedefselliği çağrıştırıyor ve zamansallığı, devinimi gerektiriyor. Beri'den→Öte'ye hareketin ilk-örneğini (ön-örneğini) atfedebileceğimiz bir model mevcut: Psikanalitik teoriden âşina olduğumuz pre-oidipal ve oidipal üçgenler. Psikanalizin bu üçgenlere yüklediği tüm betimlemelerin ötesinde -bu makalenin terminolojisini kullanarak- nukleojenik *var-eden-anne* ile teleonomik *vaad-eden-baba* aradalığında ve önce ile sonranın aradalığında devinen eksik/huzursuz *ve* meraklı/ümitli çocuğu modele yerleştirirsek sorunsalı tarif edebiliriz.[34] Nukleojenik Öteki *güven* ve *bütünlük*, teleonomik Öteki *merak* ve *yönelim* sunar. Önemli bir ayrıntı: Her iki işlev, her iki ebeveyn tarafından münavebeli ya da eşzamanlı üstlenilebilir. Buradaki ayrım şematik kolaylığı amaçlamaktadır.

Eksik-lik ve Tam(am)-lanma

Varoluş çekirdeğimiz eksikliğimizin, var'lanmayla nasıl ve ne kadar sağaltıldığı, eksiklerimizin nasıl ve ne kadar tamamlandığı, nasıl ve neye doğru büyüyeceğimize göre şekilleniyor. Kurgusal dünyamız (*~bireysel mitimiz*) zamanla genişlese ve çeşitlense de, hep o ilk ve orijinal 'tamamlayıcı'nın ikamesi olarak kur-

[34] Vaatler her zaman koşullu vaatlerdir; yasa ve ümit iç içedir.

gulanır. Çıkarsamamız şu olacaktır: Eksikliği ancak –ilkin annelik işlevlerinde yaşantıladığımız– 'İnsan-Öteki'*ler* tamamlayabilir; gerçekliğimizi ancak onlar onaylayabilir.[35] Nereye doğru ve nasıl büyüyeceğimizi onlar telkin eder. Ve söylenebilir ki, insanlar(la) ol(un)madan insan olunamaz. İlk 3-5 senenin bu bağlamda önemi mutlaktır. Özellikle anne-çocuk bağlanması üzerinden kişilerarası deneyimin biyolojik yapılara dönüşümü (transdüksiyon) 'insan-beyni'ni şekillendirir.

Tüm ayrışmalar *eksiltir*. *Zaman* eksiltir; zira zaman devinimi başlatır. Her devinim -iyi ya da kötü her türlü değerden münezzeh-, zamansızlığın mutlak varlıksallığından uzaklaştırır. Ve her eksilme tamamla(n)maya doğru bir devinimi başlatır ki, bu yine zamansallık içinde mümkün olacaktır. Ancak tamamla(n)ma hamlesi, ilksel *nesne-hâli-varlıksallığında* değil, *özne hâlinde* dünyasını bizzat kendi tamamlaması hedefini güder. Bu devinim özneselliğin sonsuza açılımının nedenidir; zira *hiçbir onay, hiçbir vaat eksiklikten arınmış değildir*. Özne, hedefine dokunamayacaktır, belki anlık *uç* yaşantıların dışında...

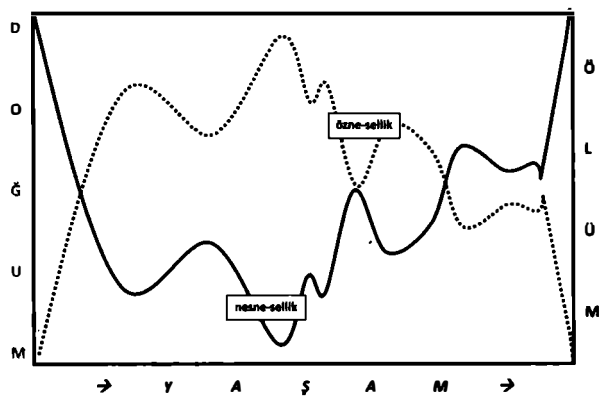
'Özne'lik *hâli* kendini ayrıştırdıkça katlanarak sonsuza kadar gidebilecek bir süreçtir, dolayısıyla, bir *'hâl' olmaktan çıkma* dizgesidir: *Beri'de/nesnesellikte yitirdiği tam(am) gerçe(kli)ği ararken*, Öte'ye doğru her eylemi onu 'şey'leştirir. Yeni bir 'özne-leşme' hareketi, yani dışarıya doğru devinimi, onu eski özne hâliyle *nesnel* gerçek-liğe bağlayan 'şey'likten uzaklaştıracak, yeniden uçucu-kaçıcı 'ânlık' bir özne-lik 'hâl'inde tanımlayacaktır. Uzun sözün kısası, öznenin tek bir eylem modu vardır: Ayrışmak ve Öte'ye ayrışırken *geriye*, Beri'de bıraktığına (*kendine/dünyaya*) bakmak.

Öznenin tanımlanmasında ağırlık noktası ne olursa olsun, -diğer tüm şeylerin tanımlanmasında olduğu gibi-, hep bir 'ayrışma'ya gönderme içkindir. Ayrışma, öznenin dışında kaldığı 'bütün'den/'dünya'dan ayrışmadır ve dahi onun karşısında, yalıtılmış ve kendi-başına imiş gibi durmasıdır. Bu elbette ki bir yanılsama, zira içinden doğduğu 'bütün', özne'nin hareketine yapışacak, onu takip edecektir. Tüm ayrışmalar gibi bu ayrışma da, bir *göreceli* 'mış-gibi' ayrışmadır. Mutlak ayrışma mümkün değildir; yanılsamadır. Öznenin, Beri'de bıraktığı nesne-hâlini *ken-*

[35] Özgün gerçekliğimizden farklı bir gerçekliği uzlaşmasız dayatması psikopatolojik gelişimlerin müsebbibi olacaktır.

disi olarak tanımlamasında da gönderme, hep ayrıştığı bütün ve ayrışma süreci üzerinden dolaylanacaktır.

Özne'nin alâmet-i fârikâsı olan ayrışmışlık, zamana tâbidir. *Negantropik* eylem olarak sürekli enerji gereksinir ve sonsuza kadar sürdürülemez: Ayrışan, -zamanın bir yerinde- ayrıştığı bütüne çökecek, onda çözünecektir. Bizi *var'layan* dünyamız, bedenimizi de içerecek şekilde- nesnelerimiz, ölüm ânında nihâi olarak bizi terk edecek, var'lamayı reddedecektir; özneselliğimiz tükenecektir.



ŞEKİL 1: 'Özneleşme' sürecinde herhangi bir takvimden söz edilmesi doğru değildir. Nedeni tüm git-gel'lerin, yani öznesellik-nesnesellik geçişmelerinin yaşam boyu dalgalanması, önce özne-sellik lehine yükselen bir genel seyir izlerken, yaşamın sonuna doğru *Dünya'nın nesnesi* olarak ölümde dip yapması şeklinde seyretmesidir.

'Mâkul' Bir Psikoterapi Modeli İçin Felsefî Uyarlamalar

Felsefenin ürünü hikâyelerdir: Uzay ve zaman içinde tutarlı hikâyeler, dünyayı (ö/Öteki'ni) ve insanı (kendi'ni) açıklayan hikâyeler. Paradigma, kuram, doktrin, fikir dediğimiz insan zihninin her türlü ürünü, nihayetinde bize bir hikâye anlatır. Özne'nin, yani felsefe eylemcisinin kim, ne ve nasıl olduğu, nereden geldiği, neyle karşılaştığı / karşılaşacağı, nereye gideceği bu hikâyelerin esasını oluşturur. Evet, şahıslar, eşyalar olmayabilir bu hikâyelerde. Soyut kavramlar olarak karşılaştığımız düşünce içerikleri, esasında bu kavramları taşıyan kutlu / kutsuz

birtakım varlıkların taşıdığı özelliklerin yansımasıdır. Psikodinamik yorumlama yöntemlerinin uygulanmasıyla çok rahatlıkla görülebilir ki, en basitinden en karmaşığına, ne kadar soyut kavramlarla çalışıyorlarsa çalışsınlar, istisnasız tüm felsefî insan ve dünya tasarımlarında, –ki felsefenin nihâi uğraşısı budur–, o sistematizasyonu kurgulayan, uyarlayan ve kullananların ikili (diadik) ve –preoidipal / oidipal– trianguler ilişki şemalarının yansıması belirleyicidir. Hiçbir filozof, anne (doğa-dünya) ile ikili ve anne (doğa-dünya), baba (yasa-dünya) ve kendi (çocuk) arasındaki üçlü ilişkiden münezzeh değildir, –zira insandır–; yaşamı ötesiyle- berisiyle şekillendiren bu ilk(s)el ilişkilerdir. Her felsefî kurgu, ilksel referans öykünün, yani ilksel ilişkilerden damıtılmış bir öykünün (mitin) *somut* olaylarının, *soyut* izdüşümüdür. O halde diyebiliriz ki: Her ne şekilde kendini gösterirse göstersin, ilksel olan mit'tir; çerçevesi de biyolojik ve sosyolojik temelleri üzerinde inşa olmuş psikolojidir. Büyü, din, felsefe, kültür, bilim, teknik, –her ne varsa insana ait–, çıkışında mitlere dayanır.

Felsefenin *evvel ve âhir* sorunsalı 'yaşamın anlamı' ise, bu anlamı öykünün beriyi bütünlük içinde tasvirinde keşfedebiliriz: Öykü bütünleştirir; bütünleş(tir)me ise uyarı bombardımanında mümkün olmaz. Duysal, duygusal ve bilişsel her türlü aşırı uyarının zihinsel faaliyeti olumsuz etkilediği deneysel psikolojinin klasik bulgularındandır (Baumeister ve diğ. 2011). Felsefe sükûnete ihtiyaç duyar; yani gerçekliğin zorlayıcılığından uzak bir yalıtılmışlığı, ama bir köprü üzerinden yaşantılarla sürekli beslenen bir yalıtılmışlığı gereksinir. Yalıtılmışlık kalkarsa, dışarısı balonu istila eder. William Shakespeare'in dediği gibi, "diş ağrısına sükûnetle katlanan filozof olmadı hiç" Savaşta, doğal afetlerde, âcil müdahalelerde, yakın ve önemli teh-dit altında / uzaylının ışın gözleri beynimizi kaynattığında, sokakta karşımıza Bengal kaplanı çıktığında, balkondan düşen saksıyı kafamıza yaklaşırken gördüğümüzde, ekmek bıçağı elimizi derince kestiğinde –genellersek eyleme zorlayan durumlarda– felsefe yapıl(a)maz, *davranılır*. Ama her ne davranış gerçekleştiyse, bu yaşananlar, gürültü kesilip sükûnet hâline geçildiğinde felsefenin en canlı konularını oluşturacaklardır. Eylemsizlik mümkünse felsefe yapılabilir / uyarıya yanıt vermeden yorum yapılabilir, ki *eylemden imtina etme*

konforu psikodinamik psikoterapileri de mümkün kılan taşıyıcı-kapsayıcı çerçevedir. Dinamik psikoterapilerin çalışma alanı, dış gürültüden sakınma imkânı veren korunaklı bir çerçeveyi gereksinir.

***

Psikoterapi/psikanaliz, profesyonel faaliyettir. Terapist/analist ve terapizan/analizan'ın *varlıksal* birlikteliğini ve amaca dönük *zamansal* işbirliğini gerektirir. Bu bir talep ve arz meselesidir. Terapizan, alışageldiği destek kaynaklarından beslenerek kendi başına çözümleyemediği sorunsallar konusunda bir üçüncü şahsa başvurmaktadır ki, bu kişinin, kendini içinde bulduğu çıkmazdan çıkabilmesi için kullanabileceği ve terapizanın kullanımına sunabileceği bilgi/donanım ve deneyime sahip olduğu varsayımı ilk önkabuldür. Psikoterapi *iyimser* ve *iyicil* bir uygulamadır: İnsanın 'olumlu' yönde değişebileceğini, bu değişimin bir profesyonelin katkısıyla başlatılabileceğini ve tamamlanabileceğini [*sic*] öngörür.[36] Terapist, terapizanın talebini karşılamayı kabul eder ve kuramına/yöntemine güvenir. Terapizanın hak ve sınırlarına saygılıdır; onun özgünlüğüne, arzu ve yasaklarına saygı gösterir. Kendi eksikliğinin, sınır ve kısıtlarının farkındadır. Güvenli ve mütevazıdır. *Eşitlikçi-çoğulcu-demokratik eşlikçilik*, terapistin duruş ve eylemlerini en güzel özetleyen tanımdır.

Terapizanın –gönüllü- başvurusu, terapistin terapötik eylemini başlatıyor ve bir zımnî sözleşme iki kişinin birlikte çalışmasını vâ'zediyor. 'Terapi'yi *yapılan* bir şey olarak düşünürsek, terapinin öznesi 'terapist', nesnesi 'terapizan' gibi gözüküyor. Ama terapi talebinin ve süreçte devamlılığın terapizanın kararı ve aktif eylemiyle mümkün olduğunu düşünürsek, kendisini görece

[36] Temel varsayım: İnsanın değişebileceği. Elbette biyogenetik faktörler kişinin mizaç ve karakterini, zekâsını, esneklik ve değişim kabiliyetini belirliyor; çevresel gelişimsel etmenler hâkeza. Bazı araştırmacı ve kuramların dediği gibi, belki de her türlü diğer belirleyicinin gücünün ötesinde. Ama psikoterapide tüm bu değişkenleri sâbit kabul edip, tek değişken olarak insanın öznelliğini ve bir özne olarak terapizanın bu sâbitleri nasıl değişkene devşirip kullanabileceğini, esas kabul etmek durumundayız.
Zira psikoterapi, öznel ve öznelerarası bir süreç ve sadece iki değişken var: Terapist ve terapizan. Yani demeliyiz ki: Tüm olumsuz koşullar, terapizanın hep-aynı kalması için mevcut. Bu koşulları dikkate almak da önemli, yokmuş gibi davranarak imkânsıza bakabilmek de. İki uç arasında yumuşak salınımların, imkânsızın peşinen törpülendiği orta-karar bir sakınılmış süreçten çok daha yaratıcı açılımlar üreteceği kanaatindeyim.

bir teslimiyetle terapiste, onun kuram ve yöntemlerine açan terapizanın, terapinin aktif öznesi olduğunu bir diğer önkabul olarak varsaymamız, terapinin tanımı gereği... Yani iki özne mevcut terapide; 'psikoterapi' *öznesellikler-arası* bir alan.

Üst paragraflarda terapi, dolayısıyla terapist için yazılanlar, kendisini gönül rızasıyla çocuğunun hizmetine sunan optimal *ikili* ebeveyn tasvirine çok yakın. İki temel işlev modunun serbest geçişimi önemli: Terapizanın kendisi için terapisti kullanması, onu *özne*, terapisti *nesne* konumuna yerleştiriyor izlenimi verebilir; ama tam tersi bir pozisyon paylaşımı aynı anda yürüyor. Terapizan yetkinliğini ve güvenirliğini umduğu terapistin, onun yaşamını yeniden yapılandırmasını talep ediyor, dolayısıyla *terapistin nesnesi* olmayı teklif ediyor. Eşzamanlı ya da dönüşerek *iki öznesi* ve *iki nesnesi* var terapinin.

Psikodinamik psikoterapi seanslarının şâhikası yorumun sahibi olarak terapist dünyayı tanımlayan [*sic*] fâil özne makamındadır:[37] Nesne-terapizanın *Öteki'sidir*. Terapizanın gerçekliği te-

[37] Yorumun, aradalıktan, hele ki insanlığın en rahatsız edici aradalığı olan 'bilinmezlikler dünyası'ndan çıkmak için en insanca hamle olduğunu, dolayısıyla karşı konulamaz ayartıcılığını da düşünürsek, 'bilen' insanın ideal insan sûretiyle zihnimizin en derininde asılı olduğunu hatırdan çıkaramayız. Freud'un bu iyimser eşitlikçi önerisi, salt analiz çerçevesinden dolayı da mümkün değildir. Belki bunu analist kendi kurduğu aradalık şablonunda tasavvur edebilir. Ama, analiste açık olan tasvir, analizana kapalıdır. Ve galiba tüm eşitsizliklerin çıkış noktası, tam da bu ve buna benzer açıklık-kapalılık farklılıklarıdır. Analistin eşitlikçi olması –teoride– mümkündür gerçi, ama analizin eşitlikçi olması, –teoride olsa bile– eşyanın tabiatına aykırıdır.
Mâsum yorum yoktur. Her yorum şiddet içerir; elbette ki az ya da çok, analistin / terapistin şefkat çerçevesi içinde. Ancak yorumun şiddeti çoktur. Ne kadar 'geniş-gönüllü' davranırsa davransın, yorum uygun gördüğünü derler-toparlar, uygun görmediğini dışlar-dağıtır. Bu elbette ki bir değerli-değersiz ayrımı da oluşturur. Sonrasını şekillendirecek olan bu ayrımdır. Işık huzmesi mâsum değildir; aydınlattığının dışarısını karartır. Önerilen bir yorumun, onlarca-yüzlerce olası yorumu karartması, dar bir aydınlığın, geniş bir alacakaranlığa tercih edilmesindendir. Ama bazen bir şeyi çok net görmek, daha az görmektir. Ve belki de doğru olan, yorumla(n)ma şehvetinden imtina etmek, onun yerine yorumla(n)ma ihtirasını / gayretkeşliğini / açlığını yorumlamaktır.
Çıkarsamamız şu: 'Yorum', etimolojik tarihi ve felsefi açılımı bağlamında münbit ve dahi tehlikeli [*sic*] bir kavramdır; özünde hümanist ve özgürleştirici olan psikanalizin, ve eksikliğimizde ve arzularımızda eşitlenmiş olmanın farkındalığıyla oluşan psikanalitik tevazuun zehridir. Kavram ve yöntem olarak kullanılmaması, kullanılmasına yeğdir. Yorumla yapılmakta olanı başka türlü ifade etmek mümkündür: Her ne ise yorum konusu olan, onu mecazlar(l)a bağlamaktır yapılacak; ama bilen bir konumdan değil, gören bile değil belki, gözüne bir şeyler takılan,

kendisinde de bir şeyler çağrıştırdığı için fark ettiğini, olumlu açılımlara imkân vereceğini düşündüğünden, eşlik ettiği yoldaşının farkındalığına sunan bir, 'yaralanabilirliğinde eşit' şifacının profesyonel(leştirilmiş) eylemidir. Terapist bir mecazlama ustasıdır, bir 'mecazbüken'dir. Yorumlamasa iyi olur; mecazlasın yeğdir.

Yorum tüm öyküleri bir ana-fikir'de birleştirmektedir. Onunla öykülerin 'gerçek' anlamı ortaya çıkar; yalan-düzmece öykülerin gizindeki –bâtın– gerçek kendini gösterir ve zorlayıcı şiddetiyle geçmişi olduğu gibi geleceği de belirler. Yorum gnostik-mütekebbirdir; mecazın agnostik-tevazuunu reddeder. Bu hâliyle, ne kadar inkâr etse de nihâilik ima eder; kaçınılmaz olarak kapayıcılığı içkindir.

Ana fikir niyetine özetleyecek olursak, diyebiliriz ki, psikomitolojik duruş, terapide berraklaştırıcı şekillendirmeyi geri planda tutarak, zenginleştirici ve çoğullaştırıcı, dolayısıyla eklemleyici ve görecelendirici bir tavır içindedir. Bu tarz yaklaşım, mecazların üstüsteliği, yanyanalığı, içiçeliği ve ilişkilerin belirsizliği nedeniyle berrak bir tablo oluşturmaz; tersine bulanıklaştırıcıdır. Bu bulanık 'kargaşa'dan, 'karmaşa' çıkartacak yaratıcı hamleler kısa süreli aydınlanmalar getirse de ve terapinin seyrinde 'hedef' olarak tanımlanabilecek çıkış sâiklerine yaklaştırsa da, hedef yeni yaratıcı hamleler de değildir. Zaten yaratıcılık hedeflenemez; ancak yaratıcılığı mümkün kılacak koşulların hazırlanması hedeflenebilir; bu da yukarıda özetlenen bulanık kar-g/m-aşanın oluşturulması ve devinim ile sükûnet arasındaki dengenin gözetilmesi ile olur. Terapiyi sonlandıracak olan da, yaratıcı hamlelerin kazanımları değildir. Kazanımlara sıkıca bağlanmadan yeniden o görecelendirici mecaz kar- g/m-aşası'na cesaret edilebilmelidir. Analiz / terapi olasılık olarak sonsuzdur. Pratikte nihayete erdirilmesi, analistin / terapistin ve analizanın / terapizanın birlikte (veya tek taraflı) alacakları karara bağlıdır.

Yukarıda 'cesaret' kavramının kullanılmış olmasının anlamı vardır; belirsizlikte hareket ve özellikle bu belirsizliği bir olanak olarak arzulamak, elbette ki ürkütücü olabilir. Zaten terapi talebinin esas nedeni de kişinin kendini güvende hissedeceği bir berraklığa gereksinimidir. Burada bir söylem değişikliği, yani insan olarak belirsizliğe tahammül ve alacakaranlığı kabulün, aradalık ve 'insan-lık hâli' olarak olumlanması söz konusudur. Bu, olumsuzun olumla(n)ması, cesaretten fazlasını gerektirir; cesareti taşımak için benlik gücünün yeterli olması, yani geçici dağılmaları yapılandırıcı top(ar)lanmaların takip edebilmesi ön koşuldur. Bu meyanda, 'Benlik Psikolojisi Okulu' (Heinz Hartmann vd.) başta olmak üzere, 'Nesne İlişkileri Okulu' (Melanie Klein, Otto Kernberg vd.), 'Kendilik Psikolojisi Okulu' (Heinz Kohut vd.) gibi psikanalitik kuramların –görece– tutarlı, bütünlüklü, güçlü bir merkezî ruhsal kurum'un yapısal ve dinamik özellikleri hakkında söylediklerine başvurulabilir. Yine de en sağlıklı ruhsal yapılanmanın bile, yalnız başına belirsizliğe tahammül etmesi, hatta mecazların çeşitliliğinde ve çelişkili dinamiklerinde kaybolmaması kolay değildir. İşte burada terapistin (ve süpervizyonun) bilgi-deneyim-çerçeve çıpasıyla eşlikçiliği, bocaladığında terapizana destek verebilmesi, –yukarıda tanımladığımız şekliyle– terapinin niye 'tek-başına' bir eylem olamayacağını açıklar.

Facit: Modernistik robüst birleştirici-kapsayıcı –tek– 'gerçek(lik)' arayışı yerine, postmodern 'gerçek(lik)ler'in çoğulcu-eşdeğerli, esnek ve akışkan, çok/yok-merkezli biraradalıkları daha zengin ve renkli, ama çok daha önemlisi, yaratıcılığı mayalayan bir mecazlar mozaiğine zemin sağlar. Yorum ne kadar 'tanrısal'sa, mecaz o kadar 'insansı'dır; mutlaklıktan vazgeçmiş bir arada-varlığın, sınırlarının kabulü ve olasılıkların farkındalığıyla, –evi kabul ettiği– aradalığını kendince yaratmasının yoludur.

rapistin tanım ve onayından menkuldür [*sic*]. Terapist önce eski patolojik dizgeyi dağıtır, ama terapizanı varlıksallığıyla tutar, boşlukta bırakmaz; yani terapizanı nesnesi olarak kapsar. Bu bağlamda –kuralları, kısıtları ve örtük vaatleriyle- terapötik çerçeveyi göz önünde tutmak gerekir. Yorumun devamı, terapizanın -elbette ki terapistin eşlikçiliğinde- özgün çözümünü araması, 'yeni' dünyasını kuracak yapıtaşlarını desenlemesidir. Burada terapizan özne makamında, terapisti nesnesi olarak 'yeni' dünyasına yerleştirecektir. Ancak terapistin (dünyanın) onayına gereksinimi vardır. Bu kez yine özne olarak terapistin (*gerçek* dünyanın), terapizanı nesnesi olarak kabul etmesi ve onaylaması gerekiyor.

Aktarımda, terapist terapizanın nesnesi konumundadır; terapizanın ilişki ve dünya tasvirine zorlanır: Aktarımın gerçekliği, *terapizan* tarafından *terapist* üzerinde kanıtlanmaya ve/veya değiştirilmeye çalışılır. Terapi(st) dünyanın muadilidir ve terapizan bu dünyayı kendi bildiği ve gereksindiği gibi varolmaya ikna çabasındadır. Aktarımın terapizan açısından başarıyla terapist-terapizan ilişkisine uyarlanması, bilâhare terapistin özne sıfatıyla aktarımı, dolayısıyla terapizanı gerçekliğinde onaylamasını gereksinir. İlâveten aktarımın örtük hedefi olduğu addedilen, patolojik kısırdöngünün terapist tarafından kırılması beklentisi, terapistin özne konumundan müdahalesine ve terapizana yeni bir dünya/ilişki modeli teklif etmesine kapıyı açık tutmaktadır. Bu teklifin kabulü terapizandan gelecek ve terapist kuram ve uygulamasıyla çalışma kurgusunda onaylanacaktır. Hiçbir terapistin terapizanları tarafından onaylanma [*sic*] gereksiniminden vazgeçme lüksü yoktur. Değil mi ki hepimiz insanız ve özneselliknesnesellik yayında varoluşumuzu sürüyoruz.

Gerek yorumun öznesi olarak terapist, gerek aktarımın öznesi terapizan, özne konumundayken dahi, dış referans ilişkilerinin nesnesi olarak şekillenirler. Terapist için bu, –kendisini *gerçek* kılan- yaşam öyküsünün –bilinçli/bilinçdışı- mihenk taşları ile meslek ustaları ve kuramları iken, terapizan için patojenik gerçek nesne ilişkilerinin ve bilinçdışı ögelerin baskınlığı belirleyicidir.

***

Terapizanın aradığı, kendisinde 'eksik' olandır. Bu durum, 'eksiklik patolojisi'nin vurgulandığı ağır –sınır (borderline) ve psikotik- tablolar için geçerli olduğu gibi, 'çatışma dinamikleri'nin belirlediği varsayılan semptomatik ve normal nevrotik ya-

pılanmalar için de kurgulanabilir: 'Tam-am' ve mükemmel olsaydı her şey, çatışmalar da ortaya çıkmazdı, ya da oluştuğunda kolaylıkla çözümlenebilirdi/onarılabilirdi.

Bu eksik hâlin terapist tarafından tamama erdirileceği ümidi, terapinin önden çekişli motorudur. Arkadan itişli motoru ise terapi başvurusu ve devamlılığının, terapizanın ve/veya çevresinin ızdırabıdır, çözümsüzlüğüdür.

Psikoterapinin hedefinin 'iyileşme' olması gerekli değildir. Bu hedefin, hatta herhangi bir hedefselliğin reddi [*sic*] daha doğru bir yaklaşımdır. *İyileşme*, terapistin iyicil 'gerçek' yanıtlarıyla, eksik olanın tamamlanmasına ve klarifikasyon-konfrontasyon-interpretasyon-rekonstrüksiyon üzerinden yeniden *yaratılan* 'ortak' kurgusal bütünlükte terapizanın kendini tanıma, tanımlama ve anlamlandırmasına ikincildir. Dinamik psikoterapiler nezdinde, *iyileşme* semptom kaybıyla birebir örtüşmez. *İyileşme*, terapizanın katılaşmış mitinin dayattığı tıkanma ve kısır tekrarların aşılmasıdır. Aşma, -eski'yi- *yıkıcı* ve/veya –yeni'yi- *yaratıcı* olabilir. Yaratıcı aşkınlık sağaltıma denk gelir. Yıkıcı aşkınlık, eğer yaratıcı bir ikincil hamleyi içermiyorsa, çoğunlukla tek yönlü ve eksik bir tutulmayla (posesyon) birliktedir. Bireyselliği lâğvetme tehlikesini barındırır. Terapist ve terapizanı bir ortak kapalı-mit içine hapseder.

Travmatik (örseleyici) eksikliği sürdüregiden 'eski' terkedilebilir. Bu bir hicret/göç hamlesidir; eksikliği kabul eden ama tamamlanabilirlik söylemini benimseyen 'yeni', *yeni* öykülerde inşa edilebilir. Bu 'ortak' üretme fiilinin içselleştirilmesi, terapinin ümididir.[38]

Terapist, terapizanın dağınıklığını, kaygısını, hüznünü, aşırı değerli düşüncelerini ve sanrılarını bir 'huzursuzluk-hoşnutsuzluk durumu' olarak görür, gerçekliğini ve haklılığını [*sic*] teslim eder; içerdiği değişim arzusunun, ileriye-dışarıya doğru hamlesinin kaynağı olarak kutsar. Patojenik-patolojik sistemi, varlığında, -

[38] Her terapi yaklaşımı, ancak bilinç üzerinden mümkündür. Zira terapist ve terapizanın, değişim-dönüşüm hedefi üzerinde açık ya da örtük uzlaşımı terapötik süreci başlatacaktır. Yaşantı ne ve nasıl olursa olsun, nihayetinde bilinçli bir kurguya gereksinim duyar. Bu kurgu terapi içinde yaşanılanın, aktarımı ve karşıaktarımı da kapsayacak şekilde anlaşılmasına karşılık gelir. Terapizanın 'patolojik ve patojenik' kurgusu / miti, terapiste sunulan bir veridir. Terapistin, terapi süreci içinde yaşadıklarını terapizanın terapi dışına ait verileriyle harmanlaması, ancak terapinin kurgusu / miti içinde anlam kazanır.

kısıtlayıcı ve anakronistik olsa da- mantıklı [*sic*] işlevselliğinde kabul eder: Bu terapötik şefkattir. Kapalılığında/çıkışsızlığında sorgular ve reddeder. Varlıksal kabulle iç içe bu sorgulama ve ret tutumu, her ne kadar terapistin kendini *göstermesi*, yani şiddeti ise de, olasılıkları –terapötik 'insan' tasviri üzerinden- gözeten ve merak eden 'meta' konumdan zuhur ettiği için, geniş anlamda 'şefkat'in açılımıdır. Terapist terapizanı 'nesne' olarak kabul etmekte ve var'lamakta, ancak 'özne' hâliyle ona patolojik sisteminin nesnesi olmaktan fazlasını işaret etmektedir ve geleceğe doğru zamansallığı açmaktadır.

Terapötik gerilim yayı, bu, varlığında kabul ile eyleminde vaat, destek ve onay duruşu arasında çatılır. Terapistin bu işlevleri üstlenmesi, Beri-dünyada *nesnel-varlıksal* ve Öte-kurguda *öykü̈sel-kavramsal* eşlikçiliği, terapinin bir *ortak-yaratı* olarak üretimini sağlar. Artık terapizanın arkaik tamamlayıcı -var'layan ve vâ'deden- Öteki ile ilişkisi yaşamsal önemi haiz değildir. Terapistle oluşturdukları *yeni* ilişkideki karşılıklı esnek özne-nesne geçişkenliğinden öte, bu birlikteliğin ortak ürünü, hem terapist hem de terapizan için kişisellikten arındırılmış *Öteki* niteliğindedir. Terapist ve terapizan bu 'ortak-Öteki'ye hem öznedir, hem nesnedir. Terapinin bitişini, terapistin nukleojenik ve teleonomik işlevlerini ortak Öteki'ye devretmesi muştular. Terapist artık terapizanla özneselliğinde ve nesneselliğinde dinamik bir karşılıklılık içinde eşittir. Terapizanın arkaik gereksinimleri içindeki tedirgin edilginliği (*patolojik* nesnesellik) ve kısır döngülere zorlayan etkinliği (*patolojik* öznesellik) yerini işlevsel karşılıklılığa bırakır. Terapistte ve kendisinde birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış yaşadığı öznesellik ve nesnesellik artık iç içe geçmiştir. Hem kendisini hem ötekini artık öznesellik&nesnesellik karmaşası içinde daha bütünlüklü algılayabilmektedir. Kendisini ve dünyayı kısıtlarında/zorunluluklarında bağışlayabilir,[39] kendisinde ve dünyada iyiyi-güzeli ve güçlüyü tanıyabilir. Büyük ve güçlü -somut- *Öteki* karşısındaki 'mecbûr' hâlini, kendisine 'eşit' terapistteki *ö/Öteki* ile yaşantılamaz. İlişki zorunluluklardan sıyrılır, *birlikte üretkenlik* içinde *tamamlanıyor* 've' *tamamlıyor* olmanın farkındalığının getirdiği hoşnutluk her iki taraf için de belirleyici hâle gelir. Zorunluluklardan ve tekrarlardan arınmış bir ilişki, artık bağlayıcı değildir; -terapiden- ayrışmaya doğru özgürleştiri-

[39] Psikanalitik terminolojiyle, hadımlığını (kastrasyon) kabullenir.

cidir. Terapizan ve terapist ayrılmanın acısını kabullenerek vedalaşabilirler.

Ortak yaratı olarak 'terapi', hem ilksel onayı sağlayacaktır, yani ürün terapizanı varlıksallığında kutsayacaktır (*nukleojenik* işlev), hem de onu kendisini aşmaya teşvik ederek, dünyasını Öte'de yeniden kurgulamasına zemin teşkil edecektir (*teleojenik* işlev). Bu, varlıksallıkta *güven*, zamansallıkta *ümit* duygularının kaynağıdır. Ancak ne onaylama, ne de vaat ve yönlendirme, bireyi 'özne' yapar; her iki hâl de, henüz nesne'lik hâlidir. Özne – eylem için mutlak gereksinim duyduğu- bu iki varlıksal yaşantıdan taştığınca oluşur; Öte'ye doğru hamlesinde şekillenir. Terapi, terapizanın artık nesneleşmiş sürece giderek uzaklaşmasını sağladığınca başarılıdır. Değil mi ki, bir nesne ya da kurumun işlevselliğinin ölçütü, kendisini ne kadar *–artık- gereksiz* kıldığıdır.

Psikoterapi bir 'gelecek' kurgulaması ve uygulamasıdır. 'Gelecek' bir potansiyelin açılımıdır. Potansiyel vardır; gerçekleşebilir de, gerçekleşmeyebilir de... 'Geçmiş'le, zaman yolculuğu içinde ilgilidir ve nokta cesametinden/cesametsizliğinden [*sic*], tüm zamanları ve dolayısıyla varlıksallığı kapsayıcı bir sürekliliğe genişlettiği 'şimdi'de çalışır; 'gelecek'e doğru çalışır.[40] Yeni bir paradoks: 'Gelecek'te(n) çalışır. Zira 'özne'nin oluşumu, henüz hiçbir zorlayıcı varlıksallığın kendisini tanımlamadığı ve kısıtlamadığı boşluğa doğru mümkündür, ki o boşluk, hep boş kalacak ve içinde ilerlendikçe 'geçmiş'e katılacak 'gelecek'ten başka bir yer olamaz. Hedef, her daim geçmişe aittir; *gelecek* olasılıklara açar. Terapistin, terapötik hedef olarak kendisini/kuramını ve öngörülerini terapizanın geleceğine yerleştirmesinin sakıncası bu minvalde çok açıktır. Terapizanın nesnesellik gereksiniminin elzem olduğu bazı psikotik/borderline hâller dışında, devamlılığı özneselliğin önünü tıkar. Terapi, *açmakla mükelleftir.*

[40] Geleceğe doğru ilerlerken geçmişe doğru hareket etmeye yakın bir mecaz, hareket hâlindeki tren içinde arka kompartımanlara doğru yürümek olabilir. Zira geçmiş de –gerçekleştiği hâliyle- geleceğe doğru devinimin içindedir. Biz mümkün olan tek zaman yönelimi olarak geleceğe doğru ilerlerken, geçmiş peşimiz sıra gelmektedir. Biz ona yöneldiğimizde 'geçmiş' hâliyle aynı kalsa da, geleceğe doğru değişebilecektir.

Bilimsel Psikoloji, Klinik Uygulama ve Felsefi Eleştiriler

Chryssi Sidiropoulou

Klinik Bilimin Ortaya Çıkışı

Felsefenin psikolojideki ya da psikiyatrideki klinik uygulamalar ile olan ilişkisini araştırmak, bu makalenin hedeflediği şeyi yeterince açıklayan bir ifade değildir. Psikoloji ve psikoterapi pek çok soruya, soruna ve yönteme zemin oluşturan disiplinlerdir. Dolayısıyla burada hedefim, bu araştırma alanlarının kendileriyle ilgili detaylı bir inceleme yapmayı ya da birbirleri ile rekabet halinde olan teorik modelleri değerlendirmek değildir. Zihinsel yaşam söylemlerinin tümünün ötesine geçen klinik unsur üzerine yoğunlaşarak bir felsefi başlangıç noktası ifade etmeye çalışacağım. Felsefe-klinik diyalektiği tartışması için bunun en belirgin odak noktası olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber, bu makale, kuşkusuz birtakım açıklamalar yapmayı da gerekli kılıyor.

Konuyla ilgili yöneltilecek ilk soru şudur: Psikolojik, psikiyatrik, psikoterapötik çalışmada "klinikten" tam olarak ne anlıyoruz? "Klinik" kavramı nesnelleşen/somutlaşan çağdaş zihin söylemlerimizde nasıl ortaya çıkıyor?

Bakış artık indirgeyici değil, indirgenemez niteliği içindeki bireyin yaratıcısıdır. Ve bu şekilde, onun etrafında rasyonel bir dil oluşturmak mümkün hale gelir. Söylemin nesnesi aslında, nesnelliğin şekilleri yine de bozulmadan, bir özne de olabilir. Klinik deneyi mümkün kılan, kuramların ve eski sistemlerin bırakılmasından çok, bu biçimsel ve köklü yeniden düzenlemedir; eski Aristotelesçi yasak kaldırılmıştır: Sonunda, bireyle ilgili olarak, bilimsel yapıda bir söylem oluşturulabilecektir.

Bu bireye geçişte, çağdaşlarımız, "tekil bir kolokyum" düzenlemesi ve insanların merhameti kadar eski bir tıbbî hümanizmin en kesin formülleşmesini bulurlar. Anlayışın kafasız fenomenolojileri, iyi bağlanmamış bu düşünceye kavramsal çöllerinin ku-

munu karıştırdılar; hafifçe erotikleştirilmiş "görüşme" ve "hekim-hasta ilişkisi" sözleri, birçok düşüncesize, evlilikle ilgili bir rüyanın soluk haklarını çağrıştırmaktan bitkin düşer. Klinik deney – somut bireyin, rasyonelliğin diline Batı tarihindeki bu ilk açılışı, insanın kendisiyle ve dilin şeylerle olan ilişkisindeki bu büyük olay – hemen, bir bakışla bir yüzün, bir göz atışla dilsiz bir bedenin basit, kavramsız karşılaşması, yaşayan iki bireyin ortak, ama karşılıklı olmayan bir duruma "hapsedildiği", söylemden önceki ve dilin sıkıntılarından uzak bir temas türü olarak algılanmıştır.

Son çırpınışlarında, liberal denen tıp, sırası gelince, bir açık pazar lehine, özel kontrat ve insandan insana geçen örtük bir sözleşme olarak anlaşılmış olan bir kliniğin eski kurallarına başvurur. Bu sabırlı bakışa bir de usavurmanın ölçülü – ne çok ne az – katkısıyla, tüm bilimsel tespitlerin genel formu yüklenir: "Hastalarımızın her birine, hastalığına ve kendisine tamamen uyan bir tedavi önerebilmek için, durumuyla ilgili nesnel ve tam bir fikir edinmeye çalışıyoruz, ona özel olanları (onun 'gözlemini'), onunla ilgili olarak sahip olduğumuz bilgilerin bütününü bir dosyada topluyoruz. Onu, yıldızları ya da bir laboratuvar deneyini gözlemlediğimiz şekilde 'gözlemliyoruz'"

Michel Foucault'nun 1963 yılında yazmış olduğu *Kliniğin Doğuşu*'ndan yapılan bu uzun alıntı, farklı amaçlarla yazılmış olsa da benim burada ele almak istediğim şeyi özetliyor: İçinde tüm bilimsel gözlemin genel biçimini varsaydığımız klinik bilim meselesi, referans alanı her ne kadar belirli ya da özel olursa olsun, psikolojik konulara ilişkin olası verilerin tümünü bir araya getirmeyi hedefler ve nesnel nedensel dildeki gizli nihai anlatımı bulmayı arzu eder. Sonuç olarak terapötik bir protokol reçetesi ortaya çıkar. O halde ben, terapötik praksisin nesnel gövdesi olan kliniğin anlamını ele alacağım ve zihinsel yaşam hakkında düşünme tarzımızı ve bunun eksikliklerini analitik olarak araştıracağım.

Günümüz psikolojisi, Foucault'nun açık pazar ekonomisine atıfta bulunduğu siyasi sınır (*political edge*) fikrini uyguluyormuş gibi görünen akademik ve profesyonel bir disiplindir. Buna karşın, beşerî bilimlerin baş etmek zorunda olduğu ekonomik zorluklardan tümüyle sıyrılmış durumda değil. İsmi Yunancada ruh anlamına gelen, ἔρως'un sevgili yoldaşı ψυχή'den türetilmiş bu bilimden, sosyal bilimden ziyade fen bilimi olarak bahsediyoruz.

Türkçede, modern bir disiplin olan çağdaş bilimsel psikoloji için, alaylı birinin iyi bir psikolog olduğunu söylediğimiz zaman -ki bu onun, başkasının düşüncelerinin, duygularının, güdülerinin, tutkularının vs. dinamiklerini kavramada özgün bir hassasiyet ve keskinlik ortaya koyduğu anlamına gelir- kullanılan bir çeşit bilgelik yeteneği ya da sezgisi gibi ifadeler yerine daha çok özel bir bileşim olan ruh bilimi ifadesi kullanılıyordu. Ya da uzman bir isim, örneğin bir Tolstoy ya da bir Proust, "insan ruhunun anatomisini sunar" dediğinde, emin olmak için, günümüz bilimsel psikoloji müfredatları ya da araştırma teşrifatlarında ne Tolstoy'un ne Proust'un, ne Sophokles'in ne de Shakespeare'in hiçbir ifadesine rastlamayız.

Ruh Üzerine Etik ve Bilimsel Tartışmalar

Türkçenin, iki kavram arasında çok ilginç ve anlamlı bir ayrım ortaya koyduğuna sık sık değinilir. "Ruh" ve "can" kavramlarının her ikisi de İngilizcede "soul (ruh) ya da archetype (ilk örnek, kök)" Yunancada ψυχή (psykhē) ile karşılanır. Fakat bu kavram çiftinin varlığı, doğa bilimlerinin konusu olan ψυχή (psykhē) ile tarifi olmayan iç (interior)/içsel (inner) Kartezyen benlik ya da etik ve duyusal bağlılıklar ve bağlantılar bağlamında ele alınan ψυχή (psykhē) arasındaki farka dikkat çekiyor gibi görünüyor. Konu ruh olunca, bu anlamsal farklılık Yunan felsefesinde açıkça görülebilir: Platon'un *Phaidon*'u περί ψυχής-ηθικός (peri psykhēs-ēthikos) alt başlıklıdır, Aristoteles'in Περί Ψυχης'si (peri psykhē) ise doğa bilimi araştırması -περί φυσικής ακροάσεως- (peri physikēs akroaseōs) altında değerlendirilir. İlk ve üstünkörü bir okumada Aristoteles, okurda bilim insanı, Platon ise spekülatif bir metafizikçi görüntüsü bırakır. Aristoteles'in psikolojisi, dört katmanlı nedensellik öğretisinin yanı sıra kuvve-fiil öğretisine de dayanan teleolojik bir yapıdır. Platon'da ise ruhun felsefi olarak araştırılması bir ölüm alıştırması- άσκησις θανάτου, (*Phaedon*, 76e) ruhun bedenin sınırlandırmasından kurtulup özgürlüğüne kavuşması olarak ele alınır.

Bu, ruhumuzu formların saf alemine göndermek için sahip olmamız gereken etik çabanın oyunu, ancak kişinin fiziksel ölümü ile tamamlanabilecek bir mücadeledir. Ruhun bedenden ayrılması üzerine, enkarne yaşamın sona ermesi, ruhun hataya düşmesi ve yoldan çıkması olasılığının ve tehlikesinin tümüyle

sona ermesi anlamına gelir. O halde, Platon'a göre ruhun analizi bu tarz ihtimallerin ve tehlikelerin tasvirini yapmaktan başka bir şey değildir.

Aristoteles'te ise durum daha farklı görünüyor. Onun ruhla ilgili araştırması, kapsamlı bir doğa bilimi sistemi üretme projesinin bir parçasıdır. Bu, zihinsel yaşam incelemesinin tümünü içeriyor, hatta öyle ki post Kartezyen evrende psikolojinin dışına ittiğimiz, beslenme, yürüme, sindirim, nefes alma, algılama gibi kişinin işlevleri ve durumları da bu incelemeye dahildir. Aristotelesçi ruh anlayışında beni ilgilendiren şey ψυχή'nin (psykhē) ve işlevlerinin temel nedensellik çerçevesinde ele alınıyor oluşudur. Beslenme ister bir güdü ister bir algı (perception) olsun, Aristoteles'in gayesi, ruhu doğrudan ya da dolaylı olarak doğal dünyanın bir parçası olarak konumlandırmaktır. Tam da bu nedenle ruhun gücü ve maruz kaldığı şeyler, doğal nedensellik yani Aristotelesçi dört neden çerçevesinde incelenmelidir. Peki ruhun daha üst düzey kısımları için ne söyleyeceğiz? Fizikçiler (physikos) onları fizik çalışmalarından tümüyle ayırmışlar mıdır? Ruhun parçaları arasındaki Aristotelesçi ψυχη (psykhē) hiyerarşisinin zirve noktası düşünmedir – bu, maddi karşılığı olmayan bir şey midir? Onun fiziksel olandan ayrı olduğuna dair yaygın görüşün aksine, Aristoteles'e göre bedensel bir organa bağlı bulunmayan düşüncenin bile tamamen maddi karşılığı olmayan bir işlem olmadığını, onun daha düşük düzeydeki yetilerle, daha açık bir şekilde söylemek gerekirse; beslenme, büyüme, hareket ve hayal gücü gibi gizli fiziksel yetilerle olan organik ilişkisinde kendini açığa vurduğunu iddia ediyorum.

Aristoteles'in De Anima'sında Doğa Biliminin Gözünde Ruh

Şu an ele aldığım konunun amacı doğrultusunda, Aristoteles'in *De Anima*'da, zihinsel ya da psikolojik yaşamı daima iki bağlamda, yani *psycho-physical*, ele aldığının altını çizmek oldukça önemlidir. Fakat öncesinde küçük bir açıklama yapmam gerekiyor: Biz bugün "zihinsel" ve "psikolojik" kavramlarını neredeyse birbirlerinin yerine kullanmakta sorun görmezken, Aristoteles'in varsayımlarının pre-Kartezyen çerçevesi böyle bir denkliği kabul etmemektedir. Çünkü, Aristoteles çalışmasında ψυχή'yi (psykhē), fiziksel anlamıyla değil de mental olarak göz önünde

bulundurduğumuz kapasiteler ve işlemler (processes) ile birlikte, büyüme ve hareket gibi bedensel kapasiteler çerçevesinde de ele alır. Cathleen Wilkes'a ait olan "psyche-logical" [psikelojik] terimi, Aristoteles'in psikenin (ruhun) bir parçası olarak gördüğü ve onun araştırılmasında müsaade ettiği çok daha geniş bir spektrumu yakalamaya çalışır. Kabaca, modern felsefe bütün zihinsel yaşamı fiziksel olandan kategorik olarak ayrı görür ve bireysel varlıklardaki, zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki bağlantıyı açıklamak için boş bir çaba gösterir. Fakat bunun aksine, Aristoteles'e göre, fiziksel olanla zihinsel addettiğimiz şey arasında böyle bir ayrılık yoktur. Diğerlerinden farklı olarak, Aristoteles, ruhun maruz kaldığı şeyleri "(πάθη της ψυχης, pathē tēs psykhēs) maddede gömülü olan formüller (λόγοι ένυλοι logoi enuloi, *De Anima* 403α 24-27)" olarak ele alır. Ruhun maruz kaldığı bu tür şeyler, örneğin öfke, ya da korku, canlı varlıkların doğal maddesinden ayrılabilir değillerdir. Bunların arasında içsel bir bağlantı vardır. Aristoteles'in, ruhun maruz kaldığı şeylerden, daha iyi bir çevirisi olmadığından dolayı sırasıyla "doğa bilimci" ve "spekülatif bilgin" olarak ifade edilen φυσικός (physikos) ve διαλεκτικός'un (dialektikos) (D.A. 403a27-403b2) bir aradalığının altına düşen indirgenemez psikofiziksel fenomenler olarak bahsetmesi de eşit derecede önemli. *De Anima*, 403 a-29-31'de yer alan öfke örneği, φυσικός ve διαλεκτικός'un, bu zihinsel durum için önerdiği tanımları ortaya koyar. Φυσικός (physikos) öfkeyi kalbin etrafındaki kanın ve sıcağın kaynaması olarak tanımlarken, διαλεκτικός (dialektikos) onu, maddeye atıfta bulunmaksızın, herkesin insan ilişkilerinden aşina olduğu terimleri kullanarak tanımlar ve bu nedenle onun için όρεξις αντιλυπήσεως (oreksis antilupēseōs) yani "intikam arzusu" der. İkinci tanım, bugün zihin felsefecilerinin yönelimsel dedikleri şeye karşılık gelir. Bu, insan yaşamı ve eylemi bağlamında kullanılan terminolojiyle ifade edilen psikolojik/zihinsel fenomen anlamına gelmektedir. Aristoteles'in örneğinde, bir insanın sinirlenmesi, onun kalbinin etrafındaki kanın "kaynaması" anlamına gelir ve bunun açıkça fiziksel bir değişim olduğu söylenebilir. Fakat bu eksik bir tanım. Kanın kaynaması ancak bir kişinin eş zamanlı olarak saldırının kaynağına karşı saldırıda bulunmayı arzulamasıyla öfkeyi meydana getirir. Eğer kanın kaynaması "yönelimsel" kavramını ifade eden hiçbir durumla, örneğin saldırıya ya da hakarete uğramak gibi, bağdaştırılmıyorsa, bu du-

rum, örneğin, bazı özel hematolojik rahatsızlıklardan kaynaklanıyorsa, o zaman öfkeyle bir ilişkisi olduğunu söyleyemeyiz. Sadece fiziksel olanla diyalektik (yönelimsel) olanın bir aradalığı öfkeyi meydana getirir. Öfkenin ve psikolojik (psyche-logical) hayatın her iki yönünün de hesaba katılması gerekir. Aristoteles'e göre bu, onların nedensel olarak açıklanması gerektiği anlamına gelir. Bu noktada, çok önemli bir farka dikkat çekmek gerekiyor. Ele almamız gereken ilk yön, fiziksel olanın tamamen nedensel ifadeyle betimlenebilir, analiz edilebilir ve anlaşılabilir olduğudur. Aristoteles, bu fenomenin, öfkeli olunduğunda ve bu herhangi bir zamanda birinin başına geldiğinde, herkes için geçerli bir açıklamasının olabileceğini düşünür. Başka bir deyişle, öfkenin kanın kaynaması olarak açıklanması, Aristotelesçi bilimin temel özelliği olan zorunluluğa işaret eder. Bu anlamda, φυσικός'un (physikos) görevi hiç de karmaşık değildir.

Şimdi de yönelimsel tarafa ve öfke tanımına bakalım. Başlangıç olarak, bir saldırıyı ya da saldırgan bir tutumu ya da intikam arzusunu meydana getiren pek çok farklı "algı" (perception) ve durumun olabileceğini söyleyebiliriz. Gözlemciler, öfkeye neden olan eylemin sahiden de böyle olup olmadığı konusunda hemfikir olmayabilirler; öfkeyi tetikleyen farklı nedenler farklı insanları farklı şekilde etkilerler ve bunlar böylece bir durumun kendine özgülüğünü, yoğunluğunu vb. belirler. Aynı biçimde, birisinin öfkesini nasıl sergilediği ve ne kadar fevri ya da kontrollü olabildiği, yine kişinin özellikleri, karakteri, geçmişi vs. bakımından farklılık gösterir. Fiziksel düzeyin aksine burada, açık uçlu bir (kavramsal) ihtimaller çokluğu mevcuttur. Hem durumun tarif edilmesi hem de durum için bir reçete yazılması zorunluluğu ortadan kalkar. διαλεκτικός'un (dialektikos) tutumu her ne kadar φυσικός' un (physikos) tutumuyla ayrışamaz olsa da onun *De Anima*'nın çerçevesini oluşturan doğal zorunluluğu aştığını ileri sürüyorum.

Aristoteles'e göre, insan'ın praksis alanı, kesin olmayan bilimlerin, etiğin ve politikanın konusudur. Bu disiplinler kesin olmama özelliklerini, belirli koşullar altında belirli insanlarla ve onların belirli eylemleriyle ilişkili olmaları dolayısıyla alırlar. Bu ilişki, durumu teorik olarak analiz etmekle kalmaz aynı zamanda mümkün olduğunca uygun bir yol gösterici olur. Bununla ilgili olarak, Aristoteles'in "pratik zekâ veya yaşam bilgeliği" olarak ifade edilen φρόνησις (phronēsis) terimi, onun, etikte teorik bir

evrensellik olamayacağına dair olan derin inancını özetlemektedir. Φρόνησις (phronēsis), eylemin özelliklerine bağlı bir erdemdir. Pratik zekâya sahip birisi mevcut (actual) belirli bir durumu oluşturan çok sayıdaki değişkeni özel bir tümelin altına düşen bir durum olarak ayırt edebilir.

Bunu *De Anima*'daki öfke örneğine bağlayacak olursak, birisi saldırıya uğradıktan sonra öfkelendiğinde, pratik zekâya sahip birisi bu saldırı durumunu farklı bir biçimde algılayabilir, saldırıymış gibi görünen ama aslında öyle olmayan bir durumu analiz edebilir ve bunu -olanlar hakkında kendi gerekçeleri dolayısıyla tamamen farklı bir anlayış geliştiren öfkeli kişiye açıklayabilir. Böyle birisi durumu alternatif bir biçimde "okuyabilecek" pozisyondadır. Pratik zekâya sahip birisi saldırı, öfke yahut intikam arzusu sergileyen insanları oldukça farklı bir açıdan inceler. Ayrıca, kalbin etrafındaki kanın kaynaması fizyolojik olarak meydana gelmekle ve bütün insanlarda ortak olmakla birlikte, ὄρεξις ἀντιλυπήσεως'un (oreksis antilupēseōs) sergilenme biçimi belirli kişisel ve kültürel olanaklar dahilinde önemli ölçüde değişiklik gösterebilir. Yani, φυσικός'un (physikos) fizyolojik formülü tüm psikolojik durumlar için geçerli olsa da bu aynısı διαλεκτικός'un (dialektikos) yönelimsel açıklaması için söylenemez. O halde, meselenin özü, tek bir fizyolojik-biyolojik tanımın her zaman belirli bir durumun farklı bir yönelimsel açıklamasıyla eşleştirilmesi gerekliliğidir. Ve bunun, Aristoteles'e göre, yönelimsel tanımlar ve "yansıtıcı" (reflective) açıklamalar olmaksızın bir zihinsel yaşam anlatımının ve bir klinik pratiğin olamayacağına neden olduğunu ileri sürüyorum. διαλεκτικός (dialektikos) Aristotelesçi ruh "bilim"den ayrı düşünülemez.

Kanın kaynamasını ölçen fiziksel/bilimsel bir test olsa da kişinin saldırıya uğramış hissetmesinin ve öç almaya yönelmesinin yönelimsel tanımı ve açıklaması tastamam ve kusursuz olamaz; yani bu, nedensel, bilimsel ve bütüncül modellere entegre edilemez. Bu anlamda klinisyen, gözlemlerden, tahminlerden, deneye tabi tutulmuş bağlantılardan ve her bir durumun içerdiği dinamiklerin özel ölçümlerinden oluşan yönelimsel bir anlatı oluşturmak zorundadır.

Bu noktada, böyle bir görevin, Aristoteles'in zorunluluk ve tümeller alanı olan doğa bilimi anlayışıyla örtüşüp örtüşmediğini sormak uygunmuş gibi görünüyor. Fakat böyle bir soru bu makalenin kapsamı dışında kalmaktadır. Şimdi, Aristoteles'in

φυσικός-διαλεκτικός (physikos-dialektikos) ayrımının günümüzdeki entelektüel devamını incelemeye çalışacağım.

Psikolojinin Deneysel Bir Bilim Olarak Başlangıcı

19. yüzyılın sonundan itibaren, alanının önde gelen isimlerinden olan Wilhelm Wundt ve Hermann Helmholtz ile psikoloji kendisine, "saf" içgözlemden uzak ve spiritüel "ruha" (spiritual soul) referans vermeyen deneysel ampirik bir bilim olarak yeniden biçim vermeye çalıştı. Wundt, 1879'da ilk psikoloji laboratuvarını kurdu ve psikolojiyi sui-generis, iki yönlü, felsefeden kategorik olarak ayrı, ölçüme ve zihnin temel unsurlarının indirgeyici analizine yönelmiş bir disiplin haline getirdi.

Psikolojinin doğa bilimleri ve beşerî bilimler arasındaki konumu dikkate alındığında, onun metodolojik araçlar konusunda oldukça zengin bir disiplin olduğu fark edilecektir. Bir yandan deneysel yöntemler, öte yandan kültürel gelişim alanındaki nesnel çalışmalar ve sonuçlar (Objektivationen des menschlichen Geistes) karşılaştırmalı psikolojik analizler için pek çok materyal sunmaktadır.

Buradaki mesele, Wundt'un metodoloji/yöntem konusunda çeşitliliğe izin vermesi ve ayrıca çalışmasının yanlış anlaşılmasıdır. Bununla birlikte, onun yönteminin ve psikoloji anlayışının merkezinde ölçüm ve kontrol olduğu söylenebilir. Nihayetinde, bilimsel açıklamanın temel özelliği olan ölçüm, bu genç bilimin nesnel yönünü güçlendirdi. Psikoloji, amacı psikolojik/zihinsel fenomenleri analiz etmek, açıklamak ve tedavi etmek olan deneysel bir bilim haline geldi. Psikoloji, psikolojik fenomenlerden nesnel düşünce elde etmek için hedefini vaka incelemesine yöneltti. Böylece, Foucault'nun yukarıda bahsi geçen sözleri hatırlanacak olursa, vakanın, yıldızların ya da bir laboratuvar deneyinin gözlemlendiği gibi "gözlemlenmesi" gerekiyordu.

Wundt ve Helmholtz'un yaşadığı dönemden bu yana bir yüzyıldan fazla bir zaman geçti. Fakat bilimsel psikoloji hâlâ bütüncül bir indirgemeci bakış açısı ile çalışmaktadır. Kişinin, bulutlu, yağmurlu ve güneş ışığının asgari düzeyde olduğu kış günlerinde, depresyona kadar varabilen rahatsızlık hissinden muzdarip olması buna örnek olabilir. Klinik pratikte bunu açıklamak için pek çok yöntem olabilir fakat indirgemeci bir okumanın, vücutta sıcaklık düşüşünden ve gün ışığının azalmasından

dolayı meydana gelen biyokimyasal süreçlere odaklandığını varsayalım. Yahut bu durum, çok uzak geçmişten bugüne süregelen insanın evrimsel tarihi göz önünde bulundurularak açıklanabilir. O zamanlar, aşırı olumsuz hava olaylarının eşlik ettiği, güneşin yüzünü göstermediği kış günleri, kişinin karanlık mağaranın içinde, açlık sınırına yakın bir biçimde, avlama ve kendini koruma şansı olmadan mahsur kalmasına neden oluyordu. Bu, kapsamı dar ve basit bir örnek olabilir. Yine de bu örnek, deneysel bilimsel psikolojideki genel tablonun önemli yönlerini yakalamaya yeterlidir. Bu makalenin kapsamı, bu konunun içine elle tutulur bir şekilde girmeme izin vermemektedir. Burada altını çizmek istediğim şey, bu tarz açıklamaların, doğası gereği, tüm benzer vakalar için eşit şekilde geçerli ve kati surette nedensel terimlerle ifade edilebilir olmak istemeleridir. Gerçekten de psikolojinin deneysel bir bilim disiplini olduğu iddiası, yaptığı açıklamaların nedensel terimlerle ifade ediliyor oluşuna dayanmaktadır. Şimdi ise nedensel psikolojik açıklamalar aramanın ne içerdiğini ve özellikle de bu tarz bir deneysel bakış açısının kendi hakkımızdaki anlayışımızın bir eksikliği olup olmadığını incelemek istiyorum.

Wittgenstein'ın Kartezyen Benlik Eleştirisi

Ludwig Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da, Kartezyen düalizmine yönelttiği eleştiri ve matematik felsefesindeki meseleler paralelinde, psikolojinin kullandığı yöntemin güç taraflarını inceler. Bahsi geçen eserinin kitabın ikinci bölümünden alıntı yapıyorum:

> Duygu ifadelerinin gerçekliğine ilişkin 'usta yargı' diye bir şey var mıdır? – Burada bile yargısı 'daha iyi' ve 'daha kötü' olanlar bulunur.
>
> Daha doğru tanılar genellikle insanlık hakkında daha iyi bilgiye sahip olanların yargılarından çıkacaktır.
>
> İnsan bu bilgiyi öğrenebilir mi? Evet; bazıları öğrenebilir. Onun hakkında bir kurs görmekle olmasa da 'deneyim' aracılığıyla. -Bu konuda bir başkası bir kimsenin öğretmeni olabilir mi? Elbette. Zaman zaman ona doğru tavsiyede bulunur.- 'Öğrenme' ve 'öğretme' burada işte böyledirler.
>
> İnsanın burada elde ettiği şey bir teknik değildir; insan doğru yargıları öğrenir. Kurallar da bulunur ama sistem oluşturmazlar

ve ancak deneyimli kimseler onları doğru uygulayabilir. Hesaplama-kurallarından ayrı olarak.

Burada en zor olan şey bu belirsizliği doğru olarak ve bozmadan sözcüklere dökmektir.

Ben sevgi dolu gerçek bir bakışı tanıyabilir, onu öyle görünenden ayırabilirim (ve burada elbette benim yargımın 'ölçülebilir' bir doğrulaması olabilir). Ancak bu farkı betimlemekten tamamen aciz olabilirim. Ve bunun nedeni, bildiğim dillerin ona uygun hiçbir sözcüğe sahip olmaması değildir. Zira neden yeni sözcükler sunmayayım? – Eğer çok yetenekli bir ressam olsaydım resimlerde gerçek ve taklit bakışı muhtemelen resmedebilirdim.

Kendinize sorun: Bir insan bir şey için bir 'burun'a sahip olduğunu nasıl öğrenir? Ve bu burun nasıl kullanılabilir?

Wittgenstein'ın burada öne sürdüğü soru, çağdaş psikolojiye yöneltilen eleştirel bakış açısı için oldukça önemlidir. Başka birinin psikolojik/zihinsel yaşamına ilişkin -örneğin onun hislerinin hakikiliğine dair- bir uzman görüşünden bahsedilebilir mi? Bu elbette klinik praksiste, bir analistin/terapistin göstermesi gereken bir tür çaba ile ilgilidir. Deneysel psikolojiyi nicelleştirme ve nesnelleştirme arzularından farklı olarak Wittgenstein mümkün olduğunca daha iyi bir insan bilimine dikkat çeker. Wittgenstein'a göre, birinin psikolojik hayatının ve yaşadığı zorlukların daha iyi bir biçimde anlaşılması deneysel veriyle oluşturulmuş bilimin sistematik yapısından türetilmez. Burada daha çok, analistin ince anlayışı ve yüksek hassasiyetine ilaveten, belirli durumlarla sık sık karşılaşma yoluyla elde edilmiş, insana dair toplu bir deneyim söz konusudur. En önemlisi bu, psikolojik özneyi yalnızca birtakım semptomların taşıyıcısı olarak değil, bütünlüğü içinde de bilmeyi gerektiriyor. Bir yargıyı neyin başarılı kıldığı konusunda net ve eksiksiz bir açıklama yapmak oldukça zordur. Bu, bir noktadan sonra kimsenin neden bir başkasının örneğin samimiyetsiz, kendini kandıran, takıntılı olduğunu ya da tamamen kendinden habersiz olduğunu düşündüğüne ilişkin nesnelleştirilebilir nedenler sunamayacağı anlamına gelir. Böyle bir anlayış, büyük ölçüde durum için geçerli bir "his" içerir veya içermek zorunda kalır. Bazen birisi bu durum için geçerli olan "hissi" ne kadar öznel ve anlaşılmaz olduğuna ve o kişinin ifade etme yeteneğine bağlı olarak başkalarıyla paylaşabilir. Eğer böyle bir şey olursa, o kişinin bize pek çok şey öğrettiğini, ya da

onun çok iyi bir öğretmen olduğunu söyleyebiliriz. Fakat burada yine, Wittgenstein'ın belirttiği gibi, daha önce somut, ayrı, çeşitli klinik örneklere uygulanmış, başkasının psikolojik yaşamının teşhis formülü ya da tanısı olmaması bakımından öğrenebileceğimiz bir teknik yok. Kurallar var fakat bir nedensel formüller sistemi oluşturamaz.

Nedensel Anlayış ve İndirgemeci Teoriler

Psikoloji genellikle "gizli" özel süreçlere ya da zihinsel durumlara atıfta bulunarak "öznelerin" davranışlarını anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu, şu şemayı meydana getirir: Bir kişinin sergilediği tavırda görünür ve somut olan, zihnin olumsal (contingent) ifadesi olarak açıklanır. Öte yandan, bir kişinin zihninin ve zihinsel durumlarının gizli ve özel olduğu göz önünde bulundurulur; bunlar onunla olan etkileşimimizde gözlemleyebildiklerimize içsel bir biçimde bağlı değildir. Psikolojik yaşamın bu türden bir düalist resmi filozoflar, psikologlar ve sıradan insanlar tarafından kabul görmüştür. Ben, "iç" - "dış" çifti ile bir ve aynı olan "psikolojik" - "fiziksel" ikili anlayışının benci (solipsistic) Kartezyen gelenekten kaynaklandığını ama bunun Kartezyen olmayan teoriler ve hatta indirgemeci materyalizm ve işlevselcilik tarafından kabul edildiğini iddia ediyorum. Bu anlayış, çağdaş deneysel psikolojide kendini doğal olarak yoğun bir şekilde gösterir. Diğer şeylerin yanı sıra, psikolojideki deneysel araştırmalar insan zihninin ve davranışlarının biyolojik temellerini de konu edinir. Örneğin, hormonel değişimlerin zihinsel yaşamımızı ve psikolojik durumumuzu nasıl etkilediğini araştırabilir. Bu anlamda, Aristoteles'in φυσικός'unun (physikos) "kalbin etrafındaki kanın kaynamasını" araştırırken yaptığı şey bununla oldukça benzer. Bu ikisi arasında benzerlik iddia etmek meşrudur; ancak, fizikalist dilinde ifade edilen biyolojik fenomenlerin zihnimizin indirgendiği tek nihai gerçeklik olarak kabul görmemesi şartıyla. Başka bir ifadeyle, biyolojik araştırmalar psikolojideki ve psikiyatrideki klinik praksis ile kesinlikle ilişkilidir ve onun için oldukça önemlidir. Bununla birlikte, bu araştırmalar psikoloji kavramlarını tanımlamanın ya da psikolojik sorunları mümkün olan en derin seviyede anlamanın bir yolu olarak görülmemelidir. Biyolojik/biyokimyasal araştırmalara odaklanmak, en uç noktada, insanı organik bir bütün olarak görmekten vazgeçer.

Yönelimsel kavramların yerine nörokimyasal tanımlamanın kesinliğini yerleştirir. Bir kişinin yüzündeki "acı", "melankoli hissi" veya "gülümseme" genellikle yönelimsel değil, nöröfizyolojik süreçlere bağlı epifenomenlerin açıklaması olarak analiz edilirler. Bu anlamda, bunlar Aristoteles'in διαλεκτικός'undan ve psikolojik süreçlerin indirgenemez yönelimsel açıklamalarından (αλλοιώσεις της ψυχης) farklıdır. Bu analize verilebilecek en ünlü örnek Jaegwon Kim'in bağlılık teorisidir. Bu teori zihne bir özerklik ya da nedensel etkinlik imkânı sunmaz fakat en azından işi psikolojik yaşamın materyalist indirgenmesine vardırmaz. Böyle radikal bir hamle eliminativistler tarafından yapılır. Patricia Churchland'in eliminativist indirgemesinin en meşhur eseri olan *Nörofelsefe* başlıklı kitabı, yönelimsel açıklamaları, yalnızca nörobilim onları nörokimyasal olanlara indirgeyecek kadar gelişene değin varlığını sürdürecek metafiziksel geçmişin kalıntıları olarak görür. Churchland'in eliminativizmine göre, "acı", "sevinç", "öfke" gibi kavramlar bilimsel olmayan antropomorfik "halk psikolojisi" dahilinde vardırlar. Bu görüş "flojiston teorisi" kadar saçmadır ve umuyorum ki Lavoisier'den sonra filojiston teorisinin başına geldiği gibi gereksiz olduğu ispatlanacaktır. Bu radikal indirgeme Aristoteles'in διαλεκτικός'unu (dialektikos) tamamen ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda Aristotelesçi φυσικός'un (physikos) tanımlarını, örneğin "kalbin etrafındaki kanın kaynaması", insan bedeninden tamamen ayrıştırır. Böylece öfke, parçacıklar yığınından ibaret olmayan, insan formu olan bedene hiçbir atıfta bulunmaksızın, insan bedeninde meydana gelen nörokimyasal bir süreç olarak tanımlanır. Sonuç itibarıyla, psikolojik yaşamın indirgendiği nörokimyasal süreçlerin aynı zamanda bedenin dışında da gerçekleşebileceğini iddia eden yeni bir teoriye yol açılmıştır.

İşlevselcilik Modelinin Yükselişi

Hem çağdaş deneysel psikolojide hem de zihin felsefesinin çeşitli yönlerinde baskın olarak ortaya konan, gördüğüm kadarıyla, iki farklı gayeye erişmeye çalışan zihinsel yaşamın nedensel bir modelidir. Birincisi Kartezyen metafizik kalıntılarından kurtulmak, ikincisi ise zihni açıklayıcı bir hipotez olarak görmeyi sürdürmektir. Başka bir deyişle, zihinsel yaşamın insan eyleminin arkasında olduğu fikrini korumaya çalışır, onu bilgilendirir

ve açıklar. Kartezyen anlayış bu ikincisini bir kişinin öznel "iç" yaşamının iç gözlemine dayandırıyor. Fakat böyle olunca, başkalarının zihinsel yaşamı hakkında her zaman yanılmanın mümkün olduğu fikrini içeren "diğer zihinler" problemini yaratmanın ağır bedelini öder. O halde, ihtiyaç duyulan şey tekbenciliğin yarattığı sorunuyla yüzleşmeksizin "içsel" korumaya çalışan bir modeldir. İşlevselciliğin genel kuramı altındaki çeşitli teorik modellerin işin içine katılmasıyla bunun başarılacağı varsayılıyordu. 1960'lı yıllarda H. Putnam tarafından başlatılan işlevselcilik akımı bir taşla iki kuş vurmaya çalışır: Zihinsel kavramları (olayları ya da süreçleri) nedensel bir biçimde tanımlar- örneğin acı bir dış X uyarıcısı tarafından nedensel olarak meydana getirilen şeye ve karşılığında yine nedensel olarak meydana gelen belirli bir Z çıktısına dayanır. İşlevselcilik, örneğin acıdan kıvranma ve ağlama gibi somut nedensel çıktılarla – davranışlarla tanımlanamaz ya da bunlara indirgenemez. Dolayısıyla davranışçılıktan farklıdır. Bununla beraber, işlevselcilik, örneğin "acı" gibi bir zihinsel ögeyi özel öznel bir deneyime atıfta bulunarak tanımlamaz; "acının acılığının" anlatılmazlığına/yönelik agnostik tutumunu sürdürür. Acının anlatılamaz "saf hissi" içinde, bana nasıl hissettirdiğini umursamak şöyle dursun, acı iki nedensel doğrultunun kesişmesi olarak tanımlanır: Uyarıcı girdi ve davranışsal çıktı. Bu noktayı dolduran ve bu nedensel işlevi gerçekleştiren herhangi bir şey acıdır, acı olarak tanımlanır.

Zihinsel kavramların nedensel bir biçimde anlaşılması ile bu durumun işleve olan güçlü vurgusu işlevselcilik adı altında çeşitli teorik modellerin elde edilmesini sağlamıştır. Başlangıçta Hilary Putnam tarafından öne sürülen işlevselcilik zihinsel/psikolojik yaşamın nedensel ağlarının örülü olduğu ortam için agnostik görünüyordu. 1960'larda Putnam'ın meşhur ifadesiyle belirttiği gibi, zihinsel hayatımız sarı peynirde, hatta Kartezyen bir ruhta yer alabiliyormuş.

Zihinsel yaşamı fiziksel olandan ayıran, Kartezyen olandan farklı fakat ironik bir biçimde Kartezyen paradigmanın önemli varsayımlarını koruyan başka türlü bir ayrıma yol açıldı. Φυσικός (physikos) ve διαλεκτικός (dialektikos) tipi açıklamaların birbirlerinden ayrı olmaları ve aralarında içsel bir bağlantının düşünülmemesi dolayısıyla zihinsel yaşamın Aristotelesçi psikosomatik anlayışı da önemsenmedi. Zihinsel yaşamımız artık yalnızca işlev açısından, canlı insan bedenine gömülmüşlükten kur-

tulup birbirlerinden çok farklı ortamlarda, farklı şekillerde gerçekleştiriliyormuş.

Kartezyen anlayışında maddi olmayan ruhundan, her türlü biyolojik ve biyolojik olmayan medyada gerçekleştirilebilen zihinsel yaşamın işlevselci vizyonuna kadar, insan vücudu, kavramsal olarak insan psikolojisi ile ilgisiz olarak görüldü: Vücudumuz ya psişik yaşamın gerçekleştiği bir araç olarak ya da fizikalist indirgemenin diliyle ifade edilmeye devam etti. İşlevsel - nedensel yaklaşımın bu kadar etkili ve yaygın olmasını onun zihnin sayısal modellerine olan uygunluğuna ve bilişselciliğe verdiği desteğe bağlıyorum.

Psikoloji Bilimsel Olmalı mı?

Psikolojinin tamamen ampirik, deneysel bir bilim olup olamayacağı sorusuna kısaca değinmek istiyorum. Meredith Williams, üzerinde otuz yıldan fazla bir süre çalıştığı "Wittgenstein'ın Bilimsel Psikoloji Reddi" isimli makalesinde, Ludwig Wittgenstein'ın eleştirel tutumunu incelemiştir. Onun dikkat çektiği nokta şuydu:

> Bilişselcilik şu anda psikoloji felsefesine etki eden en önemli akımdır. Çok genel bir açıklama yapacak olursak, bilişselcilik davranış mekanizmasını içsel bir zihinsel yapıyla açıklar. Psikolojide tamamen nedensel açıklamalar sunmayı ve aynı zamanda insan hakkındaki tanımlarımızın ve açıklamalarımızın geniş içerikli ve/ya da mantıksal olma gibi ayırt edici özelliklerini korumayı hedefler.

Bilişselciliği bu makalenin sınırları dahilinde elle tutulur bir biçimde anlatabilmem mümkün değil. Williams'ın bilişselcilik hakkında söyledikleri giriş niteliğinde olsa da içsel zihinsel alan ile insan davranışı alanı arasındaki ilişkinin nedensel karakterini ve bununla beraber insana dair yönelimsel açıklamalarımızı koruma amacını vurguladığı için önemlidir.

Bilişselciliğin nedensel görüşünde esas olan tıpkı bir temsil dili gibi içsel bir temsil kavramıdır. Bu bilmenin, tanımanın, hatırlamanın, dil kullanımının, öfkelenmenin [bkz. Meredith s. 203-204] zihinsel durumlar olarak yorumlandığı anlamına geliyor. Bunlar, "akılda depolanan ve farklı işlevsel rollere bürünebilen temsiller üzerinden açıklanabilirler"

Williams temsiliyetçiliğin pek çok savunucusuna ters düşse de bunun temsillerin doğalarıyla ilgili olduğunun altını çiziyor. Bununla birlikte, Wittgenstein'ın deneysel bir bilim olarak çağdaş psikolojiye olan itirazının kaynağının bu temsilcilik teorisi olduğunu ekliyor.

Wittgenstein sonraki dönemlerde, duyguların, inançların, yönelimlerin vb. zihinsel birer olay ya da durum olduğunu ve ayrıca temsilin özel içsel bir dili olduğunu da reddetmiştir. Bu, onun birinci şahsın perspektifinin gerçekliğini reddettiği izlenimini verebilir. Fakat böyle bir yorum yanlış olacaktır. Wittgenstein birinci ve üçüncü şahsın arasındaki büyük farkı reddediyor değil. Onun reddettiği, özel olarak tasarlanan içsel temsillerin, eğer yalnızca nedensel olurlarsa yani insan davranışına ve bir dış ifadeye semptomatik olarak bağlı olurlarsa anlamlı ve içerikli olamayacaklarıdır.

Geniş anlamda işlevselci bir teorik çerçevede çalışan bir bilimsel psikoloji, psikolojik yaşamı nedensel kavramlarla ifade etmek zorunda olurdu. Klinik uygulamada, bu yaklaşım psikolojik yaşam fenomenlerinin dil öncesi bir temsil katmanından veya yorumlanmamış zihinsel örneklerden kaynaklanan bir çıktı olarak analiz etme çabasına yol açar. Burada Meredith Williams'ın daha önce bahsedilen makalesinde tartıştığı örneklerden birini kullanmama izin verin. Williams, Jerry Fodor'un ve Wittgenstein'ın psikoloji kavramlarının nedensel olarak değerlendirilmesi konusundaki karşıt tutumlarını göz önünde bulundurarak Fodor'un sorusunu yeniden sorar: "Wheaties'i şampiyonların kahvaltısı yapan nedir?" Fodor'a göre, Wheaties'i şampiyonların kahvaltısı yapan şeyin ne olduğu sorusu iki farklı şekilde anlaşılabilir. Onun iddiası soruyu anlamanın iki farklı yolu olduğudur. Ben onları şu şekilde anlardım: Soru, Wheaties'i meşhur eden ve şampiyonların birçoğu tarafından tüketilir yapan şeyi kapsayan daha geniş bir fenomenle ilgilidir. Bu, sağlıklı yaşam biçiminin önemi, beslenme, reklamcılığın gücü vb. hakkında düşünmemize yol açıyor. Bu sorunun cevabı karmaşık ve asla tek bir somut nedene indirgenemez görünüyor. Soruyu sormanın ikinci yolu ise, somut bir kimyasal/biyolojik neden araması bakımından ilkinden oldukça farklıdır: "Wheaties'in içinde onu yiyenleri şampiyon yapmaya yardım eden ne var?"

Fodor, "x'i F yapan nedir?" biçimindeki sorularla karşılaşıldığında, psikolojide paralel bir hamlenin meydana getirilebileceği-

ne inanır. "Bir şeyi anlamak nedir?" ya da daha açık bir şekilde, "x'in F olarak anlaşılmasını sağlayan şey nedir?" soruları bu tarzdaki sorulardandır. Meredith Williams Fodor'un örneğine atıfta bulunur: "Doğal sayılar dizisini anlamak nedir?" Bu, *Felsefi Soruşturmalar*'da Wittgenstein'ın da üzerinde durduğu bir sorudur. Doğal sayılar serisini nasıl devam ettireceğiz?

Fodor'un belirttiği gibi soru, -serinin doğru bir şekilde devam etmesinin neye dayandığı araştırılırsa- kavramsal bir soru olarak yorumlanabilir. Bunun şu anlama geldiğini düşünüyorum: Bunun ilerleme yolu olduğu anlayışımız neye dayanıyor? Wittgenstein'ın sorduğu da tam olarak bu. Fakat Fodor, soruyu yorumlamanın ilginç ve önemli ikinci bir yolu daha olduğunu iddia eder: "Bireyde yer alan ne gibi bir değişiklik onun davranışının nedenini açıklayabilir?"

Bu ikinci soru "Wheaties'in içinde onu yiyenleri şampiyon yapan ne var?" sorusunu sormaya benziyor. Mısır gevreği örneğinde kahvaltıda onu yiyenlerin sporda başarılı olmasını sağlayan olağanüstü fiziksel performansı açıklayacak içeriğe işaret edilir. Bu türden bir içeriği aramak ve mısır gevreğinin besleyici gücünü sorgulamak kimyagerlerin, hekimlerin, ya da beslenme konusunda uzman olanların sorumluluğunda gerçekleştirilebilecek bilimsel araştırmalardır. Buna karşın, insan davranışındaki değişimi açıklamanın ne tür bir araştırmayı gerektirdiği tamamen açık değil. Bütün fizikalist (physicalist) indirgemenin eliminativist pozisyonunu zaten görmüştük. Eliminativist beyine odaklanarak bir açıklama öne sürecektir. Eğer birisi anksiyete belirtisi sergilerse, eliminativist onu bazı nörofizyolojik süreçlere indirgeyerek açıklayacaktır. Bilişselcilik fizikalist (physicalist) nedensel açıklamaya dayalı bir açıklama bulmaya çalışmaz. Fakat anksiyeteye, kaygılı bir insan olmaya yatkınlık tehlikesinin zihinsel temsillerinin neden olduğunu iddia eder.

Williams'ın işaret ettiği gibi, Wittgenstein açısından böyle bir paralellik yok.

Tehlikenin zihinsel temsili nedeniyle asabi ve kaygılı bir insan oldum demek ne kadar makul gelirse gelsin, varsayılan nedensel ilişki kurgudan ibarettir. Bunun iki nedeni var: Nedensel ilişki birbirlerinden ayrı düşünülebilir olan iki fenomeni bir araya getiren dışsal ilişkidir. Fakat bilişsel temsilci modellerin nedensel bir biçimde bağlamaya çalıştığı iki gerçeklik, tartışmaya açık olsa da kavramsal olarak ayrı değillerdir. Bu konuda başka

bir karşılaştırma yapmak da uygun olacak: Diyelim ki gözüme bir kum tanesi girdi ve bana rahatsızlık veriyor. Bu durumda, kum tanesi ile gözüm ayrı ve bağımsız, zorunlu olmayan bir şekilde birbirine bağlı gerçekliklerdir. Açık bir şekilde nesnenin rahatsızlığımın nedeni olduğu gösterilebilir. Ancak şimdi daha önce giriştiğimiz mesele hakkında kafa yoralım: Varsayalım ki zihnimdeki anksiyete temsili tetiklendiği için sinirleniyorum. Fakat bu fikirdeki sorun bendeki zihinsel temsil ile benim davranışsal anksiyetemin birbirlerinden ayrı ya da birbirlerine dışsal olmalarıdır. Eğer benim kendi temsilim içeriğe sahipse bu, bedensel ve sosyal bir varlık olarak, ortak ve kamusal yaşam biçimimizde hoşa gitmeyen ve stres tetikleyici olarak algılanan bir durumu deneyimlememle iç içe olduğu içindir. Bunun, yönelimsel bir temsil olduğu için, benim ve diğer insanların "dışsal" yaşamından ve ortak eyleme ve etkileşim yöntemlerimizden önce anlamı olamaz. Diğer insanlara, nesnelere ve dünyada olan bitene zorunlu olarak atıfta bulunur. Fakat bu tam da bilimsel deneysel psikoloji için problem teşkil eden şeydir. Şimdi Meredith Williams'ın makalesinden bir alıntı yapacağım:

> "Fodor canlı/çevre ilişkilerinin bilimi olmayacağını öne sürer. Bunun nedeni, böyle bir bilimin, bir düşünce ile bu düşüncenin nesnesi arasındaki nedensel ilişkiyi, Fodor için fiziksel açıklama anlamına gelen yasa somutlaştırıcı açıklamalar altında belirtmesi gerekliliğidir. Bu yasa somutlaştırıcı açıklamaları elde etmek için bilimin tamamlanmasını beklemeliyiz, çünkü '...düşünce nesnelerini karakterize eden teori her şeyin teorisidir; bu bilimin bütünüdür'. Bu nedenle Fodor, psikoloji biliminin, doğal ve kültürel çevreden izole edilmiş bireyle ilgilenmesi gerektiği sonucuna varmıştır. Bilişsel psikoloji güçlü bir özerklik ilkesine bağlıdır: Psikoloji, bireyin iç dünyasından hareketle bireyin kapasitelerini ve davranışlarını inceler. Fodor ve Stich bu konuda uzlaşmışlardır.
>
> Bireyin bu şekilde radikal izolasyonla incelenmesi bilişselci davranış açıklamalarının özü olan içeriğe başvurma ile uyuşmamaktadır: Doğruluk, referans ve anlam bireyin kafasında yer almazlar, fakat onlar bireyin hem doğal hem de kültürel çevresi ile olan ilişkilerini içerirler. Bu Wittgenstein'ın bilimsel psikolojiye ikinci itirazıdır. Bununla beraber hem Fodor'un hem de Stich'in niyeti bilimsel psikolojiden vazgeçmek değildir."

Bu ne anlama geliyor? Benim içsel zihinsel temsillerim "dışa

yönelik" bir davranışa neden oluyor demek, ki bu aralarında yasa benzeri nedensel bir bağlantı olduğu anlamına geliyor, her şeyin bilimini gerektirirdi – hem yönelimsel temsilleri hem de onların bilimsel incelemeye açık insan eylemi dünyasıyla olan yasa benzeri bağlantılarını ortaya koymak için bundan daha azı söz konusu olamaz.

Her şeyin bilimi adlı bir bilimin yakın zamanda oluşturulamayacağı göz önünde bulundurulursa bilimsel bilişsel psikoloji fikri başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Ya temsilin yönelimselliğinden ya da aradaki ilişkinin nedenselliğinden vazgeçmek gerekmektedir. Wittgenstein'a göre aradaki ilişkiye nedensellik atfetmek davranışın ardındaki zihinsel temsillere anlamsal içerik yüklemeyi imkânsız hale getirmektedir. Nedensel bağlantıların gözlemlenmesine dayanan bilimsel psikoloji fikri psikolojik yaşamımızı açıklamamıza, anlamamıza ve iyileştirmemize yardım etmeyecektir, çünkü en fazla, insan olarak bizim için önemli olmayan şeyler ortaya koyabilir: Zihnimde meydana gelen bir durum ya da olay yüzünden kaygılı hissediyorum demek beni insan yaşamının kalabalık ve karmaşık çevrelerine, özelliklerine ve olasılıklarına bakmaktan alıkoyar. Aksine, benim psikolojik yaşamım onlarla olan içsel kavramsal bağlar vasıtasıyla biçimlenir. O halde gergin ilişkilerin, ekonomik zorlukların, aşırı iş yükünün, vb. anksiyetemin ardındaki nedenler olduğunu söyleyebilirim. Bu nedenler duruma gömülüdürler ve ondan önce meydana gelmezler. Yaşantımızda ve onun gerçeklerinde, oluşturduğumuz ve kullandığımız kavramlarda, meşgul olduğumuz işlerde, eylemlerimizle ilişkili nedenler hakkında konuşmayı ve kendi aralarındaki ilişkilerinde kendilerini açığa vurma yollarına ışık tutmaya çalışmayı anlamlı kılan budur. Bunun deneysel bir çabadan ziyade yansıtıcı (reflective) olması gerekiyor. Klinik praksisin dikkatini yeniden buna yöneltmesi gerektiğini düşünüyorum.

Kavramsal Bir Karışıklık mı?

Tartışmayı sonlandırmadan önce Wittgenstein'ın *Felsefi Soruşturmalar*'ın son sayfasında yer alan meşhur sözlerine tekrar göz atacağım:

> Psikolojinin karışıklığı ve kısırlığı onun bir "genç bir bilim" olduğunu söylemekle açıklanmış olmaz; onun durumu, sözgelimi

fiziğin başlangıçlarındaki durumuyla karşılaştırılamaz. (Daha çok, matematiğin belli dallarının durumuyla karşılaştırılabilir. Küme kuramı gibi.) Zira psikolojide deneysel yöntemler ve kavramsal karışıklık vardır. (Diğer durumdaki kavramsal karışıklık ve ispat yöntemleri gibi).
Deneysel yöntemin varlığı bize; sorun ve yöntem birbirlerini görmezden gelseler de bizi rahatsız eden sorunları çözmenin araçlarına sahip olduğumuzu düşündürür.

Matematik ile paralellik bir tarafa, burada başka bir yaygın sanıya karşı güçlü bir uyarı var. Bu, bir gün bilimsel ilerlemenin sonucunun, insan hayatındaki ve dünyadaki her şeyin nedensel ifadelerle açıklanabilir olması sayesinde "her şeyin bilimine" varabileceği sanısından başka bir şey değildir. Jerry Fodor, bugün böyle bir bilimin var olabileceğine ilişkin karamsarlık duysa da bu konuda hayalini yitirmeyenler arasındadır. Bu düşünürler bireysel insan yaşamının her bir anına nedensel bir açıklama getirme isteğinin anlamsız olduğunu görmezler. Buradaki sorun, (göreceli olarak) genç bir bilim olan deneysel psikolojinin psişemizin eksiksiz bir nedensel haritasını çıkarmak için gerekli olan birikime henüz sahip olmaması değildir. Sorun, bilimsel deneysel psikolojinin kurucu ilkesinin kavramsal bir yanlış anlamaya dayanmasıdır. Deneysel yöntemin yüceltilmesi psikolojide yer alan ve bizi klinik pratikte daha zengin ve yardımcı bakış açıları bulmaktan alıkoyan şeyin ne olduğunu açıkça anlama yolumuzu engelliyor. Bu anlamda, sorun ve yöntem birbirlerine göz yumuyorlar, birbirlerine bitişik görünüyorlar fakat birleşme ihtimali olmaksızın paralel bir biçimde ilerliyorlar.

Edebiyat Üzerine Kısa Bir Not

Bu durumda sıra, klinik praksislerin yenilenmesinde felsefenin ne gibi bir ilgisi ve katkısı olabilir sorusu üzerine düşünmeye geldi. Bu cevaplaması kolay olan tek boyutlu bir soru değil. Görevimizin önemli psikolojik dinamikleri yakalayan anlatıların kavramsal analizini yapmak ve de sunmak, bununla birlikte psikolojik yaşamımızın önemli yönlerine ışık tutmak olduğunu düşünüyorum. İnsan psişesinin yansıtıcı analizinin en güzel örneği İlham Dilman'ın geç dönem felsefe çalışmalarının pek çoğunda görülebilir. Felsefe ve edebiyatın birleştirilip disiplinlerarası hale getirilmesinde öncü isimlerden olan İlham Dilman, başka isimler

de olmak üzere, Freud, Tolstoy, Dostoyevski ve Proust üzerine kapsamlı yazılar yazmıştır. Bu yazarların kitaplarındaki kahramanların psikolojik yaşamları üzerine yaptığı kavramsal analiz, insanı ve onun duygularını, dürtülerini, hatalarını ve ikilemlerini yansıtıcı düşünmenin harika bir örneğidir. Örnek olarak Dilman'ın, Tolstoy'un romanına adını veren Sergi Baba'sının ruhsal yolculuğunun ve dönüşümünün analizi, Anna Karanina'da, Kitty Scherbatsky'nin yüzeysel bir sosyetik simadan Levin'in duygusal ve ahlaki açıdan olgun karısına dönüşümünün analizi, bunların yanı sıra aşk üzerine olan kitabında, Proust'un *À la Recherche du Temps Perdu*'sündeki ve başka yazarların eserlerindeki aşk ve ayrılık anatomisini çıkarması verilebilir. Dilman'ın metodolojik yaklaşımı kesinlikle Wittgenstein'ın inceliklere dikkat etme hususundaki uyarısının bir yankısıdır; görünür olsun ya da olmasın günlük hayatımızın önemli gerçekleri dikkatimizden ve anlayışımızdan tamamen kaçabilirler. Bunun yeni, yansıtmaya (reflection) yönelmiş bir klinik pratiği araştırması için umut verici bir yol olacağına inanıyorum.

(Çeviren: Özlem Bayoğlu)

Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?

Halûk Sunat

"Öncelikle bu bilinçdışı kavramını filozofların ciddiye almadıklarını söylemeliyim, çünkü bu kavram giriştikleri işi mahvediyor."
(André Green, 2018 [2004], s.99.)

'Klinik Felsefe/ Felsefi Psikoterapi' başlıklı dosya için çağrıda; 'günümüzde, psikoterapi ile felsefe arasındaki derin ve sağlam bağın neredeyse görünmez, hatta her iki tarafça reddedilir olduğu'ndan yakınılarak 'iki disiplin arasında temelde var olan birliktelik'ten yararlanmak suretiyle "felsefenin klinik bağlamda terapötik bir yöntem hâline gelmesi"ni (anıldığı üzere; — Immanuel Kant'ın tabiriyle— bir ilaç gibi müessir kılınmasını) yeniden denemenin lüzumuna değiniliyordu: "Aslında felsefe tarihi, insana nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini ve insan ruhunun içine düştüğü çatışmaları nasıl çözeceğini öğretmiştir. Bu sebeple de psikoterapinin felsefenin kadim konularından biri olduğu görülmektedir"

Ve herhalde, pazara da düşmüş (zira; ruhun ıslahı coğrafyası, "sayısı dört yüzlere varmış psikoterapi ekolü yanında sayısız kişisel gelişim yönteminin ve hiçbir bilimsel alt yapısı olmayan spiritüel tekniklerin işgali altındadır") psikoterapinin felsefe ile dayanışması belli bir terbiyeye bağlanması için de lüzumlu görünmekteydi. İhtiyaca dair farkındalık ise şöyle anılmaktaydı: "Özgürlüğünü ilan edebilmek için başlangıçta içinden çıktığı felsefeyi reddeden psikoterapi, 90'lı yıllardan itibaren felsefe olmadan ne sağlam bir temele sahip olabileceğini ne de insanı gerçekten anlayabileceğini fark etmiştir"

Ve öyleyse; "bir yaşam biçimi", "kapsayıcı bir yaşam pratiği ve evrensel bir duruş olarak" felsefe, kişiye "hayatını öylesine yaşayan biri olmaktan çıkma ve kendi hayatı hakkında düşünce üreten biri olma" imkânı tanımalı; felsefenin yolgöstericiliği ile kişi, "iyi ve örnek teşkil edecek yaşam biçimini bulmuş biri olma-

lı"; "kendi yaşamını felsefi ve evrensel etik kriterlere göre sı-na[yıp] ... içselleştirmeli"ydi.

Dosyaya katkı vermek üzere çağrıda bulunulanlardan biri olarak bense, psikoterapi değil, psikanalizin penceresinden bakmaktayım meseleye: 'Psikanaliz felsefe(ler)den ne bekler?' Öyleyse, bir girizgâh olsun ve devam edelim; psikanaliz nedir?

Psikanaliz, bir 'hakikat' arayışıdır. Verili kendi ile başı hoş olmayanın hoşnutsuzluğunu sorunsallaştırıp kendini kuran hakikate doğru yol alma çabasıdır. Mevcuda iz düşüren namevcudun (birtakım emarelerle kendini gösteren bir 'hayalet', 'musallat bir tekinsizlik'tir o) kurucu hükmünden hareketle —kuruluşun *maddi tarihselliği* içinden yol alarak— şimdiki kendinin yeniden inşa edilmesi anlamında, psikanaliz, 'yaratıcı' bir edimdir de: Yaratma cesaretini, itkisini ve yakıtını (dolayısıyla, hakikatliliğini) 'bilinçdışı' ile münasebetinden tedarik eden; o münasebetledir ki, kendisini hem 'psikoterapi'lerden, hem de 'felsefe'lerden farklı kılan bir eylemlilik. Psikoterapiler, ruhun iyileştirimi, sağaltımı, tımarı ise; psikanaliz, ruhun başkaldırısı, ayaklanmasıdır.

Peki; felsefe(ler) psikanalize ne söyler? Kendi penceresinden baktığında ne görür onda felsefe; kendi türünde bir şey mi; yoksa, 'bilim' ya da bir 'ideoloji' mi?

Felsefe, Bilim, İdeoloji ve Biliminsanlarının Kendiliğinden Felsefesi

Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*'nde (1984 [1976]), felsefenin, her biri birer 'tez' olan 'önerme'lerle kurulduğunu söyler; ileride açıklığa kavuşturulmak ve doğrulanmak üzere dile getirilmiş ('didaktik') önermeler. Tam anlamıyla bilimsel 'ispatlama'ya (matematik ve mantıkta olduğu üzere) ya da deneysel bilimlerdeki türden 'kanıtlama'ya elverişli olmayan ('dogmatik') önermelerdir onlar. Ayrıca; felsefi tezlerin ('doğru'luğun 'teori' ile, 'uygun'luğun 'pratik' ile ilintili olduğu akılda tutulmak suretiyle) matematik ya da fizikteki gibi, 'doğru'luk değil, 'uygunluk/ yerindelik' (1) kipi ile anılması da isabetli olacaktır. Althusser, felsefenin, 'bilim'lerde olduğu gibi gerçek bir 'nesne'ye sahip olmadığını (2); nesnesi olmasa da, 'felsefi nesne'lerden ('felsefe içi nesne'ler) söz etmenin mümkün olduğunu; tez denen dogmatik önermeleri kuran 'sözcükler'den oluştuğunu ve felsefi tezlerin bir 'sistem' içinde birbirlerine bağlı kaldıklarını (ve bir 'bütünsellik' oluşturduklarını) da anacaktır.

Biraz daha yakından bakalım; felsefe, 'disiplinlerarası bir disiplin' midir? Althusser, 'disiplinlerarası'lığın, çoğunlukla ideolojik bir önermeyi temsil ettiğini söyler. O bahisle, felsefe, ne disiplinlerarası bir disiplin, ne de disiplinlerarasının teorisidir. Dahası, felsefe, bilimsel kavramlarla değil, felsefi kategoriler üreterek çalışır ve ürettiği kategorilerin tümü bir 'felsefi yöntem' olarak birleşip işlev görür. Din ya da ahlak ('pratik ideoloji'lerdir onlar) kapsamında sorulan 'başlangıç' ve 'son erekler'e ilişkin sorulara da yanıt vermez felsefe. "*Pratik ideolojiler*, davranış-tutum-hareketlerle birleşen kavram-tasarım-imgelerden meydana gelen karmaşık oluşumlardır. Tümü, insanların gerçek nesneler ve kendi toplumsal ve bireysel varlıklarına ve tarihlerine ilişkin sorunlar karşısındaki davranışlarını ve somut tavır almalarını yöneten pratik kurallar (normes) gibi iş görmektedir. *Felsefelerin en önemli işlevi ideolojilerin ideolojikliği ile bilimlerin bilimselliği arasında bir çizgi çekmektir* [italikleştirme bana ait]" (Althusser, 1984, s. 18). Demek ki, felsefe, ne bir ideoloji, ne de ideolojik bir önermeye tekabül eden bir disiplinlerarasılık örneğidir.

Disiplinlerarasılık kadar 'insanbilimleri' de müphem bir yerde durmaktadır, Althusser için. İnsanbilimlerinin çoğunun nesnelerinden uzak oluşlarından, hatta, *nesneleri olmayan bilimler* olduklarından söz edilebilir. İnsanbilimlerinin matematikle düşüp kalkmalarının manidar oluşuna atıfla şöyle der: "[İ]nsanbilimlerinin çoğunda, esas olarak, matematik enflasyonu bir gençlik hastalığı değil, fakat temel bir boşluğu doldurmak için bir kaçamaktır: belirli birkaç istisna dışında insanbilimleri nesnesi olmayan bilimlerdir; teorik temelleri yanlış ya da *belirsizdir*" (Althusser, 1984, s. 28). O nedenle, sözgelimi, fen bilimlerinin felsefeyi kullanmalarına ya da felsefenin 'görünür' bir müdahalesine ihtiyaçları yokken; insanbilimlerinde, bilimlerle insanbilimleri arasındaki karmaşık ve çetrefilli ilişki "felsefe denilen bu üçüncü şahsın artan müdahalesini gerekli kılar" Belki de, pratik ideolojilere kök salmış idealist felsefi eğilimlerle nesnesizliklerini (eksik teorik temellerini) telafi etmektedirler: "En sonunda, soruların sorusunu sormak gerekiyor: sınırlı birkaç istisna dışında [istisnalardan biri psikanaliz, diğeri de, bir ölçüde dilbilimdir, Althusser'e göre], insanbilimleri gerçekten bilim midirler? Yoksa, çoğunlukla, tamamen başka bir şey, *toplumsal uyumun ve yeniden uyumun ideolojik teknikleri* olmasınlar?" İşte; felsefe de (ayrım çizgilerini çekmek üzere) onu sormaktadır; "bazı disiplinlerin ideolojik teknikler

olarak iş görmelerini sağlayan nedir?" (Althusser, 1984, s. 29, 39-40). Felsefe, der Althusser, ideolojik olanın toplum ve pratikle, bilimsel olanınsa bilim ve bilgi ile ilişkili oluşundan hareketle, bilimsel pratiği ideolojik tasalluttan kurtarmak üzere müdahil olur. Demek ki, felsefe, bilimsel olanla ideolojik olanın ayrım çizgilerini çekmek üzere felsefi sorular üretecek; ürettiği sorulara, bilimin kanıtlanmış verileri ya da ispatlamalı çözümleriyle değil; yeni felsefi soruların ortaya çıkmasına yol açan yeni ayrım çizgileri çekmek suretiyle (keyfi olmayan tezler üreterek) yanıt verecektir.

Peki; felsefenin 'bilim'lerle ilişkisine bakarsak ne söyleyebiliriz? Althusser, felsefenin bilimlerle olan ilişkisinin felsefenin 'özgül' belirlenimi olduğunu ileri sürer: "Bu ilişki" der, "felsefenin özgüllüğünün *kurucusudur. Bilimlerle olan ilişkisi* dışında felsefe varolmayacaktır". Öte yandan, aynı ilişki ekseninde, Althusser, biliminsanları tarafına geçtiğinde, 'bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi' (b.k.f.) üzerinde duracaktır. Biliminsanının kendiliğinden felsefesi, biliminsanının kendi bilimsel pratiğini —çoğu kez bilinçdışı bir tavırla— bir tür felsefi alımlayışla (ya da, 'ideolojik' kabulle) ilintilendirmesidir. Her biliminsanında 'uyuklamakta olan' bir filozof vardır; ve özellikle de bilim kendi güçsüzlüklerini/ başarısızlıklarını yaşarken uykudaki filozof uyanacak ve bilimi kendi nesnesinden koparmaya teşne "spiritüalist felsefenin eski şarkısının namelerini yeniden mırıldanma"ya başlayacaktır. (Althusser, 1984, s. 56, 60) (3, 4) İşte; felsefenin özgüllüğünü kuran; bilimlerinki gibi bir nesnesi olmamaklığından kaynaklanan tavrıyla, bilimlerin 'kurtuluşu'nu bilimlere bırakma, kurtuluş reçeteleri öneren felsefelerden kuşkulanılması gerektiğini hatırlatma ve bilimsel sorunların çözümünde, biliminsanının bilimsel kimliğine güvenip onu bilimsel nesnesi ile başbaşa bırakabilme ehliyetidir. Açıktır ki; felsefe, bilimin nesnesi ile ilişkisine saygılı, yani 'maddeci' ise, biliminsanına yardımcı; söz konusu münasebeti 'idealist' katta mütalaa etmeye meyyal ise, ketleyici, hatta, sömürücüdür. Althusser'e göre, çoğu kez olan da odur: "[F]elsefe tarihinde, bilinen filozofların büyük *çoğunluğu* bilimleri (ve yalnızca yenilgilerini değil) *pratik ideolojiler*in (dinsel, ahlakî, hukukî, estetik, siyasal, vb.) 'değerleri' (...) uğrunda *sömürmüştür*. İdealizmin *temel* niteliklerinden biridir bu" (1984, s. 74). (5)

Psikanaliz Nasıl Bir Şeydir?

Althusser'in yordamı ile yerini yurdunu tartmadan ('felse-

fe/ler psikanalize ne söyler?' sorusunu yanıtlamadan) önce, —birkaç çizgi ile— psikanalizi, 'anlam/ yorum', 'bedensellik' ve 'toplumsallık/ kültür' katlarında görünür kılmaya çalışalım. Bu kez —ihtiyaç duyduğumuzda— elimizden tutan, yine bir felsefeci, *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe* (2007 [1965]) isimli eseri ile Paul Ricoeur olsun.

Psikanalizin kurucusu Sigmund Freud, insanın diğer hayvanlara üstünlüğünün, akılcılığından değil, nevroza yakalanma yatkınlığından kaynaklandığını söyler. O vakte dek aklı ile maruf olan insana dair bir tevazu gibi görünse de, bu tespit, insanın 'insani gerçekliğinin' akıl/ bilinç katının ötesinde kurulduğunu ihsas eder. Nevrozlar bir yana; düşler, düşlemler, delilikler, delimsireklikler, sakarlıklar, sürçmeler, mizah, sanatsal yaratma süreçleri, söylenceler, söylenler de, bize, aynı kattan seslenir; insan olma hakikatinin, nesnenin doğrudan —şaşmaz— bilgisi değil, 'ruhsal gerçeklik' denen ('imge/sellik'lerle örülü) şeyden menkul olduğuna işaret ederler. (6) Peki, bu sesleniş ve hakikat, insanın —bir 'beden' olarak— maddi gerçekliğinden bağımsız mıdır? Hayır; hikâye, 'itki/sellik'le kurulur. İtki ('instinct' [7]), doyumu için 'nesne'ye ('object') yönelir. Nesneye doğru yolculuğunda nesnenin imgesellikle donatılı anlam katlarını tanırken kendi anlamını (anlam dünyasını) da kurar. Bir bakıma, insan, nesne ile ilişkisini —onu arzulayışı ve ona yönelimi bağlamında yaşadığı serüveni— 'öznel/ imgesel' bir tarihçe olarak kendinde kurandır.

Freud için, söz konusu tarihçenin yankılandığı en temel ve en yolgösterici yaşantı düşlerdir. Analiz sürecinde, doğrudan aktarılan bir düş değil, düş görenin dile döktüğü bir düş vardır. Yani, arzunun nesnesi ile ilişkisinin düşsel metninin —sözel— metni. Analist, dinlediği rüya metninden hareketle, analizanı (8), önce görülen rüyaya, oradan da onun temsil ettiği anlam katına yolculuğa çıkaracaktır. Demek ki, analiz süreci, arzu dediğimiz şeye doğru 'dil' içre bir yolculuktur. İşte, Ricoeur de, arzunun nesnesine doğru çıktığı yolu ve yolculuğu anlama çabasını, 'arzunun anlambilimi' olarak adlandırır: "[D]üşler ve benzerleri, karmaşık anlamların yeri olarak beliren bir dil bölgesinde yer alır. Bu bölgede, dolaysız anlamın içinde bir *başka* anlam daha kendini hem açığa vurmakta hem de gizlemektedir" (2007, s. 20). Hatırlanacağı üzere, Freud da, 'bizi bilinçdışına taşıyan *Kral Yolu*' tabir ettiği düşler dünyamızı ele aldığı çalışmasına *Düşlerin Yorumu* adını vermiş; demek, daha en başından, psikanaliz, temel ilgi nesnesi

olan bilinçdışına düşlerin yorumbilgisi ile yol alınacağına işaret etmiştir. Kral Yolu'nda —anlatılan düş üzerinden— iz süren yorum, "[a]rzunun zorlama olmaksızın dile geldiğinde söyleyeceğini düşündüğü, arzunun düşüncesi saydığı metni" kurar (2007, s. 27). (9, 10)

Az önce, 'nesneye doğru yolculuğunda nesnenin imgesellikle donatılı anlam katlarını tanırken kendi anlamını (anlam dünyasını) kuranın öznelliği'nden söz etmiştim. Ricoeur de, daha nesne ile ilk temasımızda, yani ona ilk seslenişimizde, nesnenin kendinde gerçekliğine yabancılaştırıcı yorumsal bir müdahalenin nesne ile aramıza yerleştiğini belirtecektir: "Gerçek olanı imleyerek söylüyoruz; bu anlamda, yorumluyoruz onu. Anlamlama ile nesne arasındaki kopukluk adla birlikte tamamlanmıştır ve aralarındaki uzaklık yorumun yerini işaretlemektedir" (2007, s. 32). İşte, yorumun dışarıdan gelip yerleştiği yer de orasıdır; farklı anlamlandırmaları/ yorumlanabilirlikleri ile farklı bireylerin (kendi arzularının tarihçesinin kurduğu anlamlar dünyasından seslenen *özne*lerin) tanındığı aralıktır orası. Psikanaliz o aralığa bakar (ya da, o aralıktan). Görüp görünür kıldığı, tekinsizliğinden, gizeminden sıyrılmış kişisel hakikattir.

Yorumlama duyarlılığı ve çabası, açımlayıcı kuşkuyu da beraberinde getirecektir. Psikanalizi 'Kral Yolu'na düşüren de kuşkuculuğudur. Ve, anlamın dolayımı içinden her yol alış bir başka kuşkunun yolunu açacaktır: Karşı ucu 'inanç' olan kuşku! Büyük, şaşmaz, mutlak (giderek 'inanç' katına taşınmış) 'doğru'culuğun karşı kutbu olarak kuşku. Bir kuşku işçiliği olan psikanaliz yorumbilgisi ile yol alır. (Psikanalizi, 'modernlik' içinde/ karşısında 'modernizm'de konumlandıran da, anılan kuşkuculuğu ve yorumbilgisi ile yol alışı olmalıdır, kanımca.)

Ricoeur de, —kuşkunun yoluna yorumbilgisi ile çıkan psikanalizin mucidi— Freud'u 'kuşku okulu'nun erbabı üç büyük ustadan biri olarak anar (felsefenin psikanalize katkısı!). Marx, Nietzsche ve Freud; "[ü]ç düşünürün ortak kastına dönersek, orada bilinci bütünüyle 'yanlış' bilinç sayma kararını görürüz". Evet; Kartezyen okuldan yetişenler de kuşkuyu esas alır. Şeyler kuşku götürür; bize göründükleri gibi değildirler. Lakin, bilince öyle bakmazlar; onlara göre bilinç, kendine nasıl görünüyorsa öyledir ("bilinçte, anlam bilinci ile anlam örtüşme halindedir"). Halbuki, "Marx, Nietzsche ve Freud'dan bu yana ise biz bundan kuşkuluyuz. Şey üzerine duyulan kuşkudan sonra, bilinç üzerine de kuş-

kuya kapılmış durumdayız" (Ricoeur, 2007, s. 42). Bilincin kendine dönük vehmini, hilebazlığını çözündürmektir mesele. Bilincin dolaysızlığa indirgenemeyeceğini kabul ve dolayımlılığın itibarını teslim etmek. 'Sınıfsallık', 'güç istenci', 'bilinçdışı' anahtarları ile yol almak. Sözgelimi, nevrozun ya da rüyanın bilinçteki yansımasına bakan Freud, orada, bilinçdışının izlerini görür; 'dürtü'yü ('drive') ve onun 'bastırılma' dahil, tasarruflarını; iktisadını. Marx ise, tarihin/ toplumun bilincine baktığında, orada, sınıfsallığın, sınıf çatışmalarının izlerini görür; yabancılaşmanın iktisadını. Bilincin anlatımlarını çözmek; çözülenle bilinci genişletmektir mesele.

Psikanalizin, —'kendi kendini bilme' ('düşünen ben'deki 'ben'i, nesne ilişkilerinin tarihçesinde ve edimlerinin aynasında yeniden yakalama) çabası olarak— bir tür, 'dönüşlü ('reflexive') düşünme' olduğunu da söylemeliyiz, Ricoeur'ün vurgusundan hareketle: "Dönüşlü düşünce, bir ahlak eleştirisi olmadan önce, etiktir. Amacı ise, ben'i, var olma çabası içinde, olmak için taşıdığı arzu içinde yakalamaktır". Kendini 'uslamlama' söylemi içinde ortaya koyan 'tekanlamlılık' yönelimine karşılık, "[d]önüşlü düşünce uslamlamada bulunmaz, sonuç çıkarmaz, tümdengelmez, tümevarmaz; deneysel bilincin tezsel bilinçle eşitlenme koşullarını" yoklar (2007, s. 52, 58-59).

Şimdi de, birkaç çizgi ile 'bedensellik' katında anlamaya çalışalım psikanalizi. Gerek 'bireysel-ruhsal-tinsel', gerekse 'toplumsal-kültürel' kimliği içinde insana bakarken, psikanaliz, kuramını, karma bir yaklaşımla ('biraz öyle-biraz böyle') değil, dizgesel bir bütünlük içinde kurar; merkezinde 'beden/sellik' vardır. Bir başka deyişle, psikanalizin içinde yol aldığı yorumlanırlığa açık çokkatlı anlamsallık evreni bedenden ayrı değildir; *enerji akışı* içinde değerlendirilebilecek 'güç' çatışmalarının görüngülerinden mürekkeptir o evren. Bir hekim olduğunu hatırda tutmamız gereken Freud, işe, *Proje* (1986a [1895/1950]) ile koyulmuştur. Freud'un, 'Nörologlar İçin Ruhbilim' diye de andığı, 'ruhsal aygıt'ın işleyişini elektriksel enerjinin nicel akışı ile açıklayan fizik temelli bir projedir bu. Ruhsal aygıtın 'eylemsizlik' ve 'değişmezlik' ilkesine bağlı olduğu kabulüne yaslanır: Biriken niceliklerin boşaltımı, gerginliklerin sönümlendirilmesi; Barbara Low'un deyişiyle 'Nirvana İlkesi'. Kuramın sonuna dek değişmeyen anlayışı ise, 'haz-hoşnutsuzluk' hattında işler: Gerilimin artması/ birikmesi, hoşnutsuzluk; giderilmesi, haz kaynağıdır. Bebeklikten

erişkinliğe doğru alınan yolda, hoşnutsuzluğumuzu giderme (haz) gereksinimi, bizi, muhtaç olduğumuz ölçüde, 'öteki'ne yönlendirir (psikanalizde 'öteki'nin [de] 'nesne' diye anıldığını anımsatalım). Dolayısıyla, arzunun hikâyesi, başından sonuna öteki üzerinden kurulur.

Proje, böylesi bir elektriklenme ile başlamışsa da, — görüngüsel alanda olan bitenin 'sinirbilimsel fiziksel/ kimyasal' süreçler içinde temellendirimi bilimin gelecekteki gelişmelerinin konusu olacağı umudu saklı tutulmak koşulu ile— Freud, ruhsal olanın ruhsallık içinde ele alınacağı bir yola çıkmış; örneğin, 'histerik felç'ler, 'nöro-anatomik' kabullere uymayan tezahürleri ile 'libido' kavramının ruhbilimsel düzeyde inşa edilmesi gerektiğini düşündürtmüş; *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de (Freud, 1986b [1905]), ilk kez, cinselliğin gelişimi, cinsel dürtünün ruhsal enerji devinimi içinde değerlendirilmiş; 'düş çalışması' ('imge işçiliği'/ 'dream work'/ bastırılan ruhsal malzemenin bilinçöncesine 'görülen düş içeriği' olarak işlenip yansıtılışı), yas çalışması (yitirilen nesneye yatırımın yitim sonrası süreçte yeniden düzenlenişi), bastırmalar, savunmalar ve dirençler aynı anlayış içinde ele alınır olmuş; daha sonra da, kurama, 'gerçeklik ilkesi' ve 'ölüm dürtüsü' katılmıştır. Biraz daha yakından bakalım.

Baktığımız yere ışık tutan, 'anlam'ı işaret eden görüngü ile 'yerbetimsel' olan ('topographic') arasındaki dil birliğini kuran *Metapsikoloji Yazıları* olmuştur. (11) Bu metinlerde iki şey öne çıkar; ruhsal aygıtın birinci bölümlemesinin (12) işleyiş iktisadı ve dürtünün bilinçdışına sunumunu temin eden 'temsil' meselesi ('dürtünün temsilci fikri/ ideası'). Dürtü, bastırılırsa (bastırma, dürtünün temsilci fikri üzerinden gerçekleşir) bilinçdışı kılınır (demek ki, bilinçdışı, bastırma edimi ile oluşur). Bastırılmamış dürtü ise, doyum amacı ile bir nesneye yönelir (nesne, kendisinde doyum sağlanan şeydir; *Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*'de belirtildiği üzere, nesne dışarıda olabileceği gibi, kişinin kendisi/ kendi bedeni de olabilir). Doyum arayışıyla nesnesine yönelen dürtünün —ilgili nesne yatırımı dışında— akıbetleri; uyarımın kaynağına dönüş ('narsisistik yatırım'), yüceltme ('sublimation'), saldırganlığın ('Thanatos/ ölüm dürtüsü') kişinin kendisine dönüşü ('sadizm'in 'mazoşizm' niteliği kazanması); teşhircilikle gözetlemeciliğin, sevgi ile nefretin yer değiştirmesi halleridir. (13) Bütün bunlar, dürtünün amacı üzerinden çıktığı yolculuğun kurduğu 'nesne ilişkileri tarihçesi'dir de ('arzunun tarihi').

Kaynağında (bedende) bir gerilimle yaşanan dürtüyü ruhsallığa/ tinselliğe bağlayan nedir peki? Az önce andık; 'temsilci fikir/ idea'. Demek ki, bağlantı noktası, 'güç' ile 'anlam'ın kesiştiği nokta olmalı. Freud, *Dürtüler ve Sonlanmaları*'nda o noktaya geldiğinde şöyle söyler: "Şimdi, ruhsal yaşama biyolojik bakış açısından yaklaşacak olursak; dürtü, ruhsal olanla bedensel olanın sınırında bir yerde yer almaktadır" (1986e [1915], s. 121-122). İşte; 'temsil', kaynağında bir güç olarak kendisini hissettiren dürtünün bilinçteki karşılığıdır; onun yerine geçen şeydir. Freud buna, 'Repräsentanz' diyor. Yine felsefecimiz Ricoeur'e dönüyoruz; o, anılanın temsilden farklı olduğunu söylüyor. 'Temsil'den ziyade 'enerji ile yüklü dürtüyü ruhsallığa sunan şey' olmalı; bir, 'belirtke'. Fikir, o sununlanın üzerine kuruluyor olmalı. (Ricoeur'ün, herhangi başka bir şeyle temsil ilişkisi içinde olmadan, dürtüyü, bilince bir farkındalık olarak sunan şeye 'belirtke' dediğini anlıyorum. [14]) O minvalde, 'bastırma' ('repression') da, dürtünün kendisinin baskılanması ya da yok edilişi değil; temsil üzerinden bilinçli olmaktan alıkonuşudur. Anlamla gücün örtüşüm noktasının bilinçdışına itilişi. Demek ki, 'bilinç-bilinçdışı' arası yolculuk 'temsil' üzerinden gerçekleşir. Temsil, ruhsal olanla bedensel olanın sınırında, bedensel olanı ruha sunan, bedeni ruhta dillendiren, bedensel olanı anlam dünyasına taşıyan bir köprüdür. Köprüden, bilinçli alandan bilinçdışına yolculananlar geçtiği gibi; belli koşullarda, bilinçdışından bilince doğru yola çıkanlar da geçer. Deyim yerindeyse, psikanaliz de o yolun yolcusudur. (15)

Psikanalizin 'toplumsal/ kültürel' olanı çözümleyişi de arzunun nesnesine yönelimi serencamının (bastırma dahil her türden kırılma ve kırılımları ile 'Eros' ve 'Thanatos' arasındaki mücadelenin) temsilleri üzerindendir. Esas olan, —Jung misali dipsiz bir karanlığın değil; bilinçdışı da olsa, erişilebilirliği olan, gerçek/ nesnel ilişkilerin bir ürünü olarak— insandır. (16) Erken dönem nesne ilişkilerinin izleri ile 'ödipal' sürece giren, karmaşayı yaşayan ve o kavşaktan geçip öznel(l)eşerek 'kültür'e katılan insan.

Ödipal evreye 'fallus'un öncülüğünde yol alındığını söyler psikanaliz. Fallus, erkeğin cinselliğini imlemekle birlikte, anılan kültüre katılım kavşağındaki belirleyiciliği, 'nesnel/ toplumsal gerçeklik'in 'ideolojik' hegemonyasının 'erillik' üzerinden kurulu olduğunu da imler. Ödipal (ya da, 'fallik') evre, cinsel dürtünün, cinsel bir nesne olarak karşı cinsiyette olan ebeveyni 'aşk nesnesi' kabul ettiği ve ona cinsel aşkla yöneldiği evredir. Anne-baba-

çocuk arasında kurulan aşk üçgeninde, oğlan çocuğu babayı, kız çocuğu anneyi rakibi olarak yaşar. Nihayetinde, aşk üçgeninden çıkış ya da ödipal karmaşanın çözülümünün bize kattığı 'vicdan'sa (ensest yasağının taşıyıcı kurumu olarak 'üstben' ['superego']), vicdanı sırtlanıp katıldığımız yer de, 'ensest' (kandaşı cinsel ilişki) yasağının çekip çevirdiği kültürdür. Böylelikle, kendini 'ideal' bellemeye (narsisistik anlamda dünyanın merkezi olmaya) soyunmuşken gerçeklik ilkesinin baskınlığı ile 'ben'lik ideal'ini kurup onun uyarınca makbul olmayı kabullenen ve kültüre doğru ilk adımını atan insan yavrusu ('oral', 'anal' ruhsal-cinsel gelişim evreleri sonrası) ödipal karmaşa ve çözülümü ile daha karmaşık bir kurum üzerinden gerçekliğe tâbi olacaktır.

Freud, tüm tek tanrılı dinlerin kökeninde ödipal evrede baba karşısında yaşanan husumetin belirleyici olduğunu söyler. *Totem ve Tabu*'da (1986d [1912-1913]), aynı toteme bağlı olanların dış evlilik yapma zorunluluğunu, totem kabul edilen hayvanın öldürülme yasağını baba ('ilkel baba') erkinin göstergesi olarak alırken, babaya yönelik nefretin eril düzende kurucu bir değer olduğuna da işaret etmiş olur. Nefretin üstesinden (ödipal karmaşanın çözülümünde olduğu üzere) baba gibi olmak (onun ensest yasağına dayalı 'erkek-egemen' ahlakını vicdan olarak üstlenmek) suretiyle gelinecektir. Tek tanrılı dinlerin kökenindeki babanın öldürülüşü hikâyesi, öldürülen babaya ve müminler cemaatine aidiyet ile girişilen kefaret eylemleri ('inanç pratikleri'), herkesin kendi somut yaşam deneyimleri içinde babası ile yaşadıklarını tanrı babaya yansıtışı ve tanrı babanın, gerçek babanın sureti oluşu arasındaki bağ açıktır. Freud, dinin 'kişiye özel trajikomik bir karikatürü'nü (yine, ödipal çatışmanın uygunca halledilememesi, babaya yönelik düşmanca duyguların üstesinden gelinememesi ile oluşan) 'saplantılı ('obsessive') nevroz'da görecek; dini de —o vesile ile— 'evrensel bir saplantılı nevroz' olarak değerlendirecektir.

Yaratma edimi de, düşler ('imgeler') dünyasından kalkıp Kral Yolu'nda ters istikamette yol alır hayata doğru. Ancak, 'yaratma'nın düşlerden farkı, imgelemde, arzunun nesneler dünyasına uzanışı kadar, uzanabildiği yerde nesneler dünyasının kendisini de değiştirmeye soyunan bir edimsellik oluşudur. Sanat yapıtının sadece toplumsal bir değer taşımadığını vurgulayan Ricoeur, şöyle der: "[B]u yapıtlar, sanatçının çatışmalarının basit yansımalarından ibaret olmayıp o çatışmaların çözümüne ilişkin birer

taslak oluşları ölçüsünde yaratıdırlar; düşler geriye, çocukluğa, geçmişe bakar; sanat yapıtı sanatçıdan önde gider; insanın çözülmemiş çatışmalarının geriye giden bir semptomu olmaktan çok, kişisel bireşimin ve insanın geleceği kestirme çabalarının bir simgesidir sanat yapıtı" (2007, s. 159). ('Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'la 'estetik-poetik' yaklaşım örnekleri için, bkz., Sunat [2001 (2010), 2004, 2006, 2011b, 2017d, 2018a, 2018b, 2018c, 2018d, 2018f, 2019c, 2019e, 2020d].)

Psikanaliz Nasıl İşler?

Felsefenin —nihai anlamda— kendisine söyleyebileceklerine kulak vermeden önce, —psikanalizin edimli gerçekliğini görmek, kuramsal olanın uygulamaya nasıl yansıdığını gözden geçirmek üzere— analiz odasına gidelim. (17)

Analiz, kendisi de 'eğitim analizi'nden geçmiş (damdan düşme deneyimi olan) bir analist tarafından üstlenilir. Her analizan için belirlenmiş günler ve saatler vardır (haftada üç; Freud'un imkânlarına sahipsek beş). Günler ve saatler değişmez. Gelinsin gelinmesin, belirlenen seans ücreti ödenir (seansa gelinmemesi ya da geç gelinmesi de analize tâbidir; seans süresi 50 dakikadır —ne az, ne çok). (18) Tedavi odası yalın ve yüksüz olmalıdır (analistin özel yaşamına, hayat anlayışı ve ideolojik tercihlerine, vs. göndermesi olmamak anlamında —ha, Freud'un odası biraz kalabalıkmış o ayrı!).

Kendi eğitim analizimden edindiğim terbiye şudur: İlk üç seans, yüz yüze görüşmede, kişiyi bize getiren nedenler (ihtiyacı ne?) ya da yakınmaları, dinamik/ savunmasal mahiyetleri, hangi koşullarda zuhur ettikleri, kişinin yaşam öyküsü içindeki yerleri, ruhsal-cinsel gelişim sürecinin nasıl bir seyir izlediği, hangi gelişim evresinin yapısallıkta belirleyici olduğu (nesne ilişkileri özellikleri) ve güncel yaşam dokusuna yansıyışları —bir ilk izlenim olarak— anlaşılmaya çalışılır. (Bu öngörüşmeler, hem müstakbel analizanın analisti ile ilk ilişki deneyimini yaşaması [onun da 'uzun' yol arkadaşını tanıyıp tartmaya ihtiyacı vardır], hem de, analistin —donanımları ve koşulları itibarıyla— başvuranı kendisinin analize kabule uygun olup olmadığına karar vermesi için elzemdir. Freud da [1986c (1913)], ihtiyaç hâlinde, başvuranı bir-iki hafta koşullu/ geçici olarak analize aldığını söyler.)

Seanslar sırasında analizan bir sedirde (arzu eden 'divan' ya

da 'couch' da diyebilir), başını çevirmediği sürece (çevirme ihtiyacı da analize tâbidir) analisti görmediği ama analistin onu gördüğü (analistin yan-arka açıda olduğu) koşullarda uzanır konumdadır. Seansın başında, analizanın, seans öncesi gördüğü (ya da, daha önce görüp de o sırada hatırladığı) bir rüyayı anlatması esastandır. Lakin, temel kural, —aktarılan bir rüyadan sonra veya o olmaksızın— analizanın aklına geleni hiçbir denetime (ahlaki ya da tutarlılık yönünden tartıma, teraziye) tâbi tutmaksızın söylemesidir: *Serbest çağrışım*. Serbest çağrışımın (genel anlamda analizin selametinin) güvencesi; analistin, her ne söyleniyor olursa olsun, eleştirmeyen, yargılamayan, değer biçmeyen, tembih ve telkine başvurmayan, bir yetke değil eşlikçi olabilen, kendi adına doyum beklentisi olmayan, yansız ('neutral'); kendi öznel gerçekliğini ilişkinin dışında tutabilen ('karşı-aktarım'larının ayırdında ve kendi iç çatışmalarının üstesinden gelmiş) 'yüksüz', akıl veren değil hâlden anlayan ('empathic') dinleyiciliğidir. Bütün bu koşulların muradı, analizanın, serbest çağrışımları ile 'bilinçdışı-bilinçöncesi' malzemeyi bilinç alanına taşıyabilmesini kolaylaştırmaktır. Böylelikle, bilinçdışına bastırılmış olan ruhsal malzemenin bilince çıkmasına kapı aralanacağı gibi, kapının nerelerde ve nasıl örtülü olduğu (söylemin nerelerde ketlendiği, dirençlerin nasıl yaşandığı) da tanınabilecektir.

Süreç boyu yaşanan, —kendine mahsus ölçüleri ile— nihayetinde bir 'ilişki'dir. Rüyaların, sürçmelerin, savunma ve dirençlerin, analizanın —kurucu— nesne ilişkilerinden kaynaklanan 'kendini yaşama tarzı'nın analiste aktarımının ve aktarım nevrozunun ele alındığı; analizanın, analistin dinleyiciliğinde tuttuğu aynada kendisini (kendi ilişki kurma tarzını) ve tarihçesindeki nesne ilişkileri uğraklarını görebildiği; uygun vurgular, yüzleştirmeler, ayrıştırmalar ve (hastanın savunmasal tutumunun, aktarım, geçmiş nesne ilişkileri ve gerçek yaşantı zemininde anlamlandırılması; söylemin söküğünün onarılması, ilmeklerin buluşturulması olmak anlamında) 'yorum'un yaşandığı bir süreç; bir ilişkidir. Bir başka deyişle, anılan, ilişki içinde ilişki; bir ilişkiler bütünüdür. Varoluşsal hikâye hattında verili kendini sorunsallaştıran analizan; kendindeki (kendine dillendirdiği) 'öteki' ile olduğu kadar, analistin aynasından yansıyan bir 'öteki' olarak kendisi ve bir başka 'öteki' olmak üzere analistin kendisi ile yaşar o ilişkiyi.

Öte yandan, ilişkinin taraflarından analistin dinleyiciliğinin,

kös değil, az önce anılan ilkelere itibarla ve Freud'un tâbiriyle asılı dikkatle yaşanan bir dinleyicilik olduğunu hatırlatmalıyım. Freud, psikanalizde analistin 'steril bir giysinin ardına gizlendiği ve hastasına nesne gibi davrandığı' sanısına sahip bağnaz öğrencilere (22 Ekim 1927 tarihli, Pfister'e mektubunda) seslenirken söylediklerini de: "İnsanın, yönergeleri harfi harfine ya da abartarak uygulama eğilimini bilirsin. Çok iyi biliyorum ki, analitik edilginlik söz konusu olduğunda bazı öğrencilerimin yaptığı da budur. Özellikle de H.'nin, donuk haldeki kayıtsızlığıyla analizin etkililiğini bozduğuna ve böylece, hastada uyandırdığı dirençleri ele almayı ihmal ettiğine inanma eğilimindeyim. Bu örnekten kalkarak, analizi bir sentezin izlemesinin değil; daha ziyade, aktarım hâlinin bütünüyle analizinin özel bir önemi olduğu sonucu çıkarılmalıdır. Öyleyse, aktarımdan geriye kalabilecek olan — gerçekte kalmalıdır da— samimi/ yürekten bir ilişkidir" (Heinz Kohut, 1988, s. 255-256).

Bense, bir yazımda, analistin tavrını ve kim olduğunu (analizin belirleyici ölçülerini —cazda olduğu üzere— ana hattı gözeten bir 'cümle' olarak niteledikten sonra) şöyle betimlemişim: "[T]ıpkı cazda olduğu gibi, o cümleye itibar etmek koşuluyla, o cümle üzerine doğaçlama yapabilen, yaratıcılığa duyarlı ve açık bir insandır psikanalist. Belki de, müellifin (sedirde, kendi hayat hikâyesi üzerine doğaçlamalar yaparın) çoğaltacağı cümleler âleminde ritm eksenini tutandır. [Muhtemelen] soranlara, analiz koltuğunda somur somur somurtan ya da tatlı tatlı içi geçen (şekerleme yapan, demiyorum) biri olduğumuz; yıllarca süren eğitimimizle, dinlediklerine karşılık kendine göre 'Hı, hı...'lar serpiştirmeyi meslek edinmiş biri olduğumuz söyleniyordur... Kim bilir analiz odasında bas çaldığımızı?" (Sunat, 2008, s. 171). (19)

Öyleyse, Psikanaliz Nedir?

Gerek kuramsal açılımı, gerekse analizin edimsel gerçekliği içinde, psikanalizin nesnesi ***bilinçdışı***dır. Bir başka deyişle, psikanaliz, —Althusser'in söylediklerine kulak verirsek, özünde— nesnesi bilinçdışı olan bir bilimdir. Bilinçdışının analiz sürecindeki görünümlerini (tezahürlerini) değil yalnızca; bilinçdışının yürüdüğü kılcallarla örülmüş tüm ilişkileri (ilişkilerin tarihsel ve şimdiki maddi gerçekliğini) ele alırken de psikanalizin nesnesi bilinçdışıdır. Nesnesi bilinçdışı olan psikanaliz, matematik gibi ispatlara, fen bilimleri gibi kanıtlamalara dayalı bir bilim değildir

elbet; ancak, esas aldığı bilinçdışı süreçlerin 'maddi' temelini reddetmeden ('organo-dinamik' kuramın kendi bütünlüğünü kurmasına açık), ruhsal/ tinsel olanın içinde kendini gerçekleyen; edimsel görüngüleri içinde doğrulanmalara yaslanan, nesnesi 'gerçek' olup kuramı belli bir iç tutarlılık ve bütünlük taşıyan bir bilim (ve, az önce andığım 'cümle' etrafında kendini icra eden bir 'sanat'). Dolayısıyla, psikanaliz, ne bir felsefe, ne de bir ideolojidir. (20)

Bir bilim olarak psikanaliz; bedensel kaynaklı, gerçek/ nesne dünyası ile ilişki içinde bir 'fikre/ ideaya' bağlanan ve yine gerçek dünya gönderimleri, dil içre tanımlanan yasaklar/ yasağın bilgisi ve temsilci fikirler üzerinden bastırılan dürtüler; doğumla gelen 'id' içinde yapılanan bilinçdışı ve görünümleri üzerinden yol alırken, kendisini yalnızca özgül nesnesi ve işleyişi ile sınırlı tutar. O nedenledir ki, her türden ruhsal olgu (rüyalar, sürçmeler, belirti/ uzlaşı biçimlenişleri ['symptom/ compromise formation']), 'idealist' ereklilik ya da gerekircilik içinde değil; bağlı olunan nesnenin kendi 'gerçek' iç işleyişi katında mütalaa edilir. Dolayısıyla, psikanaliz, ruhsallığı, —dünya içre/ maddi gerekircilik içinde muhatap alışıyla— dinci ve gizemci yaklaşımların idealist sömürüsünden kurtaran bir bilimdir de. Her türden doğaüstü (gizemci, dinsel) bağlanış ve yatırımı, 'ruhsal gerçeklik' içinde anlamlandırır; bilimdışına kapalıdır. (21)

Gerek ruhsal olguların kendisini, gerekse ruhsallığı içinde bireyin kendisini değiştirmesini, tümüyle bireyin kendi dünyevi iradesine (ya da, tasarruflarına) bağlar. ('Maddi/ sınıfsal' gerçekliği reddetmez psikanaliz; verili olan her ne ise, o nesnellikle 'kişisel tarihsel maddi ilişkisi' ve toplumsallıkla münasebeti içinde muhatap alır bireyi.) Dinsel erekliliği dışladığı, bireyin —maddi dünyanın belirleyiciliğinde yaşanan bastırmalarını yıkıp— kendisini yeniden kurmasının 'öncelikle' kendi elinde olduğunu savladığı, toplumsal olanın nesnel/ sınıfsal çehresini doğrudan dönüştürmeye elvermeyecekse de, hâkim şartlardan mustarip ve malul bireylerin muhalif kimliklerini ayaklandırmaya müsait ('yaratıcı' eylemliliğe dayalı) meşrebiyle, 'devrimci'dir de.

Psikanaliz Felsefe(ler)den Ne Bekler?

Psikanaliz için felsefe(ler), kanımca, on(lar)dan bekledikleri ile değil, buldukları ile kıymetlidir. Ben, psikanalizin düşüldüğü soykütüğünde en çok da Benedictus de Spinoza'nın felsefesinin

kıymetli olduğunu düşünürüm. Bütün bir kitap boyunca (Sunat, 2014b) ele aldığım için burada sadece birkaç değini ile anacağım Spinoza felsefesinin ışığı —Freud pek anmasa da (22) — psikanalizin yolunu aydınlatmış, yolculuğunu kolaylaştırmış olmalıdır. Döneminin ve cemaatinin hiç hazır olmadığı şeylerden söz eden (ve aforoz edilen) Spinoza'nın yaşamöyküsü ile Freud'un yaşadıkları arasındaki örtüşüm bir yana; Spinoza'nın, daha, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* (Spinoza, 2015a) (23) ve *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme* (Spinoza, 2015b) adlı ilk eserleriyle, genelgeçer mutluluk vesilelerini ya da arayışlarını (dünyevi hazlar, uhrevi yönelimler gibi) bir yana koyup, insanı 'en yüksek eksiksizliğe', 'kalıcı iyilik hâline, yararlı olana' taşıyacak yolu aramaya çıkışı; giderek o yolun, 'sonsuzluğu içindeki Doğa'nın ussallığı ile bağdaşımlı bir yol olduğunu ayrıştırması; ve söz konusu yolu, anlama yetimizin anılan bengiliğe bizi taşıyacak tarzda ıslahı ve ıslah yönelimindekilerinin edimli birliği olarak tanımlamış olması; insanın, en yüksek iyiliği, yararı ya da mutluluğu, —Tanrı'nın inayeti ya da öte dünya vaatlerine bel bağlamadan, yoldan çıkarıcı 'tutkusallık'lara boyun eğmeden— bu dünyada ve öteki ile işbirliğinde araması gerektiğinin altını çizişi, psikanalizi iki yüz elli yıl öncesinden ivmelendiren birer adım olmalıdır.

Temel eseri *Etika*'yı (*Spinoza/ Törebilim*) (24),"Tanrı ile saltık olarak sonsuz varlığı, eş deyişle, her biri sonsuz ve bengi özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum" (Bölüm I, 6. Tanım) ile başlatışı; dolayısıyla, Tanrı'yı, 'sonsuzluğu içindeki Doğa' ile özdeş kılarken, *yaratan-yaratılan* münasebetinin dışında tutuşu ('aşkıncı'lığa karşı 'içkinci' oluşu); insanı, özü varoluş içeren, var olmadıkça doğası kavranamayacak olan, nedeni kendinde (kendi kendisinin nedeni: 'causa sui') ve sonsuzca var olan Tanrı'dan (tanrısal tözden) 'beden/ uzam' ve 'düşünce' yüklemleri ile ayrışan bir kipsellik (değişki/ 'affectiones') olarak tanımlayışı, psikanaliz için kıymetli bir miras olmalıdır (*Etika*'nın, 'Anlığın Doğası ve Kökeni' başlıklı II. Bölüm'ünün 2. Belit'inde, "İnsan düşünür" denirken, 1. Belit'inde de şu söylenmiştir: "İnsanın özü zorunlu varoluş içermez; başka bir deyişle, doğa düzeninden şu ya da bu insanın varoluşu gibi varolmayışı da doğabilir ya da doğmayabilir": 'Tanrı'nın özgür yaratma iradesi'nin mahsulü olmayan; tözden gelip onun sonsuzluğuna ulanan; özü, 'düşünme' ve 'uzam' nitelikleri ile belirlenen kendi içinde sonlu bir va-

roluş olarak insan). İnsanı, yaratan/ yaratılan ilişkisi dışına çıkaran Spinoza, onu, 'kendi içinde sonluluğu' (varoluşsal özü) bağlamında 'itki/sellik'le (iştah, 'appetitus', giderek 'cupitidas' [istek, arzu]) yapılandırır. Bir farkındalık olarak anlıkla (zihinle), bedensel bir değişki olarak bedenle ilişkili olan itki; insanın özünden/ doğasından kaynaklanan, varoluşsallığın sakınımına hizmet eden kurucu bir öğedir ('yaşama iştahı'dır). Ve oradan da, 'conatus' kavrayışı doğacaktır; varkalımımızı temine yarayacak şeye ('iyi'ye/ 'yararlı' olana) yönelik edimselliğimiz/ çabamız (yüklenilmiş amaçlar uyarınca ['ereklilik'/ 'teleoloji'] değil, her sonlu varlık için geçerli 'varkalımsal' yönelimle eyleyişimiz).

"İnsan anlığı [zihni] bedeni etkileyen değişkilerin ideası yoluyla olmaksızın bedeninin kendisini bilmez, ne de onun varolduğunu bilir", "[a]nlığın ideası, anlık ile, anlığın kendisinin bedenle birleştiği yolda birleşir", "anlığın ideası ve anlığın kendisi bir ve aynı yüklem, düşünce yüklemi altında kavranan bir ve aynı şeydir", vb. önerme ve tanıtlamalarıyla, insanın varoluşunu, 'anlık-beden-dış dünya'nın maddi bütünlüğü içinde konumlandıran; ve, "Ne beden anlığı düşünmeye, ne de anlık bedeni devim ya da dinginliğe belirleyebilir" vurgusuyla (akt. Sunat, 2014b, s. 101-105) (25) anlık ve bedenin, kimi zaman uzam, kimi zaman düşünce yüklemi altında kavranan bir ve aynı şey olduğunu söyleyen Spinoza, anlıkla bedensel olanın ilişkisini —az önce andığım üzere— 'itki'sellik ve 'istek/ arzu: itkinin bilinci ile itki, bilinçli itki' üzerinden (de) kuracaktır. (26)

İşte; Spinoza'nın *demokrasi* tahayyüllü de (ya da çağrısı) böylesi bir insan kavrayışı üzerine kuruludur. Bedensel güdülenimi ile ihtiyacı olana yönelen; ihtiyacına yanıt vererek yararlı olan şeyle varkalımsal ('varoluşta direnme') çabasını, arzularını tanıyan; aynı yönelim ve arzular içindeki başkası ile 'ortak en yüksek yarar'ı oluşturmak üzere buluşmanın (etkileşim ve iletişimin) yolunu arayacak olan insan. (27) Önermelerini 'geometrik tanıtlamalı yordam' ile sunduğu *Etika*'dan ('epistemolojik' boyut), *Teolojik-Politik İnceleme*'ye, oradan, 'demokrasi' ile nihayetlenen (tek tek insanların doğal yeterliliklerinden kaynaklanan güçlerini devrettikleri öznenin —üstün gücü kullananın— *halk* olduğu siyasal düzen; bir başka deyişle, "[g]ücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip evrensel insan birliği"nin [Spinoza, 2008, s. 235] siyasal düzeni; ya da, 'aklı', kendi kendisinin efendiliğini mümkün kılacak üstün güce dönüştürenlerin birliği

olarak demokrasi) *Politik İnceleme*'ye (Spinoza, 2007) ('ontolojik' boyut) uzanan bir hikâye.

Evet; Spinoza, iki yüz elli yıl öncesinden psikanalizin müjdecisi olarak anılabilir. Dahası; Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Karl Marx, vs. Bütün bunlar, kaçınılmaz, Freud'un ve psikanalizin gökten zembille inmediğini, bir soyağacının mahsulü olduğunu söyler bize; kendine mahsus, müstakil (dizgesel bütünlüğü olan, kuramsal ve asıl önemlisi, 'pratik') bir meyveye durduğunu da. Peki, o kendine mahsusluğu içinde (örnekleri dört yüzü mütecaviz psikoterapi pazarında bir yenisi olmak üzere felsefelere de yer açılma telaşında), psikanaliz, felsefelerden ne bekler?

Söylediklerimden açıktır ki, —beklenen, psikoterapilerin beklediği türden (ruhsal sağaltıma yönelik) bir şeyse— psikanaliz, — 'diyalektik/ tarihsel maddeci felsefe' dışında— felsefelerden hiç ama hiçbir şey beklemez. Deyim yerindeyse, psikanalizin felsefesi, analistin, analizana, —eskinin tasfiyesi, yeninin kuruluşu hattında— hayat felsefesini özgürleştirmek üzere çıktığı yolculukta —anılan ölçüler/ esaslar dahilinde— eşlik etme anlayışından ibarettir. Her ne kadar, analistin halden anlayıcı ('empatik'; bilgili değil, bilge) dinleyicilik ehliyetini kazanmasında (karşı-aktarımlarının farkındalığını temin eden eğitim analizi dışında) felsefi donanım ve duyarlılığın kıymeti yadsınamayacak olsa da; asal belirleyen ('işin felsefesi' yani), analistin, dinleyiciliğine, yansızlık ve yüksüzlüğünü bozacak hiçbir felsefe ya da ideolojiyi bulaştırmaması; kendiliğinden felsefesi ve ideolojisini kendisine saklamasıdır.

Peki; altı çizilen hassasiyet ve muafiyeti çerçevesinde 'diyalektik/ tarihsel maddeci felsefe'nin hikmeti ne? Öncelikle; psikanalizin, nesnesi ile, 'bedensel-ruhsal/ tinsel' bütünlüklü ('varoluşsal bütünlük') işleyiş dahilinde iş görmesini (kuramsal olarak) güvencelendiren, 'diyalektik maddeci' felsefedir. Öte yandan; dinci, gizemci ve (sınıf çatışması temelli) kültürel hegemonyadan kaynaklanan her türden (ahlaki, dinsel, hukuki, estetik, siyasal, vb.) ideolojik bulaşmadan psikanalizi esirgeyecek (ya da, psikanaliste, bulaşıklıkla ilgili farkındalığı kazandıracak) olan da, 'tarihsel/ diyalektik maddeci felsefe'dir. Biliminsanlarının içinde uyuklayan filozofun uyanışı ('biliminsanının kendiliğinden felsefesi') ya da diğer filozofların imalatı olan (bilimsel pratikle ilişkili, ancak, onun dışında; "bilim-dışı"), gizemci, dinsel ya da "idea-

list-eleştirel bilim felsefeleri"nin tersine, (diğer biliminsanlarına olduğu üzere) psikanaliste, 'bilimsel bilgi *nesnesi*nin gerçek dışsal ve maddi varlığına, nesnenin bilgisini veren *bilimsel bilgi*lerin varlığı ve nesnelliğine ve *bilimsel yöntem*in doğruluk ve geçerliliğine' ("bilim-içi" esaslara) (Althusser, 1984, s. 91-92) yaslanma ufkunu açık tutacak olan da yine maddeci felsefedir. Dahası; — psikanalizin edimli gerçekliği ve değiştirici hüviyeti ile de bağdaşık— Aydınlanma'nın ve diğer felsefelerin değişim ve dönüşüm umudunu yükledikleri akla/ fikre karşılık, 'ilişkisel edim'i esas alan tavrı ile maddeci felsefe bir kez daha psikanalizle aynı cenahtadır. (28)

Zamanın Ruhu, Psikanaliz ve Felsefe

Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları* (2007 [1993]) isimli kitabında, divanına kabul ettiklerine —hayatın içinden doğru— baktığında, ruhunu yitirmekte olan, narsisistik maluliyeti ile yitimin farkında bile olmayan 'modern insan'ı görür: Acı çekse de vicdanı ses vermeyen, ses vermeyen vicdanı bedeninde inleyen bir modern insan. Tam anlamıya ruhsal çökkünlük ('depression') içinde değilse bedensel yakınmaları ('psikosomatik hastalık'ları) ile ketlenen arzularını yansıtan, uyuşturucularla acısını dindiremediyse televizyon ve gösteri dünyasının görsel marifetleriyle imgeleştirip askıya alan (kendini oyalamaya çalışan) bir 'sınır kişilik' ('borderline personality') ya da bir 'sahte/sanki ('as if') kişilik'. Dürtüsel çatışmalarını yadsıyıp üstünden atlayan, çözümü taklitle ikame eden, sahici ve içsel derinlikten (mahreminden; kendine ait bir 'içeri'den) yoksun 'modern sonrası' insanıdır da, aslında, Kristeva'nın andığı. (Sunat, 2007a)

Psikanalist değilse de bir felsefeci olarak Byung-Chul Han da dile getirecektir, insandaki yansımalarıyla zamanın modern sonrası ruhunu. Yüz yüzeliğin, yüzleşmelerin itibarsızlaştırılıp tedavülden kaldırıldığı, hakikat arayışının reddedilip hakikatsizliğin muteber kılındığı; umarsızlığın, yıkıcı/ yok edici bir umursamazlık olarak yaşanıp içselleştirildiği; varlık ya da yaşama yoksunluğunun hayatta kalma histerisine dönüştüğü, yok olanın yerine hızlanmış ve hiperaktif bir hayatın yerleştiği; başarı ve perfonmans kaygısı ile herkesin kendini —özgürce (!)— sömürüye açtığı; ben ve öteki ayrışmasının kalkıp benin silindiği (kendiliklerin içinin boşaldığı); her şeyin üst üste yığılıp birbirinin içinde çö-

zündüğü; desenformatif, kümülatif, iletisi olmayan iletişimlerle, sanallık ve hipergerçeklikle kimliksizleşilen bir dünyadır zamanın ruhunu ören, Han'a göre de (2016). *Şeffaflık Toplumu*'nda da (Han, 2017) benzer şeylerin altını çizer. Kendisi ile dolup taşan, kendisine dışarıdan bakabileceği mesafe tanımayan, teşhir edilecek olandan öte kendinde bir şey kalmayan, kendileri ile karşılaşamayacak denli kendilerinden geçerken öteki ile karşılaşacakları bir kamusal alanları da olmayanların oluşturduğu 'aynılıklar cehennemi'nden ibarettir zamanın ruhu. Kendini gönüllü teşhirle denetime (şeffaflığın şiddetine) açan (Bentham'ın panoptikonu ile digital panoptikon arasındaki fark!), pornografik; mahremiyeti, farklılığı, varoluşsal özerkliği ilga edilmiş; meraksız, hayal ve çokanlamlılığa kapalı insanlar kalabalığıdır zamanın ruhunu soluyan. Hakikati itibarsız ve hükümsüz kılarken ('post-truth'), insanı ve değerlerini hiçe saymaya ('post-human') meyyal bir kalabalıktır o.

Demem o ki; Freud'un psikanalizi modernliğe karşı modernizmin ('müphemciliğin') safında yer almış (modern sonrası zamanın ruhunu karşılamaya görece müsait) olsa da (Bauman, 2003 [1991]), zaman, Freud'un zamanı değildir. (29) Doğrudan psikanalizin kendisi (analiz odasında yaşanacaklar) için değilse de, zamanın ruhunu anlama ve —tümden şansımız tükenmemişse— insanlığın zamanı uçurumun kenarından alma çabasında, psikanalizin, felsefelerle konuşmaya, zamanı kucaklamaya hevesli herkesle yoldaşlığa ihtiyacı tartışılmazdır. (30)

Felsefelerden (hangi felsefe?) özgün, kendi içinde bütünlüğü/ tutarlılığı olan bir psikoterapi yöntemi nasıl kurulur bilemem; ancak, psikanalizin, —kişisel/ örgütsel— kurumsal kimliğini ve işleyişini anılan zamanın ruhuna nasıl yerleştireceğini (ruhun başkaldırısının nasıl kamusallaştırılabileceğini) felsefelerle müzakereye (ya da, mütalaaya) ihtiyacı açıktır. Ve, kopup giden zamanın ('Ey ruh, nereye?') peşine düşmeye, kamusal duyarlıkla 'yas çalışması'nın kaçınılmaz olduğunu hatırlatmaya. (31)

Sonnotlar

1. Althusser, daha sonra, felsefenin tarihi boyunca, 'Gerçek'ten (vérité) ve hatadan (erreur), 'Doğru' (vrai) ve yanlıştan (faux) söz ettiğini; filozofların hep gerçeği aramaya çıktıklarını, gerçek adına savaştıklarını; felsefi önermeleri 'uygun' (juste) diye

nitelendireninse kendisi olduğunu ifade edecektir. Onun andığı uygun, 'adalet'in (justice) uygunu olmayıp (savaşları, 'adalet adına uygun olan olmayan' diye ayıran Aziz Thomas'ı hatırlatır Althusser) uygunluğun yargısı da önden belirlenmiş değildir.

2. 'Uygunluk' meselesine değindiği bir noktada, Althusser, felsefenin, maddeye (oto tamircisinin motora el atışı), canlı bir cisme (cerrahın bedene dalışı) ya da sınıf mücadelesinin doğrudan kendisine (politik öznenin politik pratiği gibi) bir müdahale ile değil; *teori*ye müdahale ederek iş gördüğünü de vurgulayacaktır: "aletlerle ya da bir bistüri ile ya da yığınları örgütleme ve yönetme tedbirleri ile değil, fakat, akılcı olarak ayarlanmış ve uygun *teorik* önermeler (Tezler) ileri sürerek" (1984, s. 53).

3. Şu da hemen not edilmelidir ki, 'b.k.f.', biliminsanının dünya ahvaline dair topyekûn görüşü ('dünya görüşü') değil; sadece, kendi bilimsel pratikleri ve bilim üzerine düşüncelerinin karşılığıdır —her ne kadar, bu iki şey birbirlerine derinden bağlı iseler de.

4. Biliminsanı, bilim nesnesinin gerçek dışsal maddi varlığına bağlı kalıyorsa; kendisini, nesnenin bilgisini veren bilimsel bilgi ile sınırlayıp bilginin nesnelliğine sadakat gösteriyorsa; bilimsel bilgi üretmeye elverişli deneysel/ bilimsel yöntemlerle iş görüyorsa, felsefesi, bir, 'bilim-içi' kendiliğinden felsefedir. Öte yandan; ihtiyaç hâlinde biliminsanı tarafından icat edilen (ya da, sığınılan) felsefe, 'dinsel-spiritüalist-idealist' felsefe ise, 'b.k.f.', 'bilim-dışı' bir felsefedir. Althusser, 'bilim-içi' kendiliğinden felsefenin, 'bilim-dışı' felsefelerin egemenliği altında olduğunu vurgular.

5. Althusser, —dinsel, spiritüalist, idealist olmasa da— her felsefenin bir şekilde pratik ideolojinin değerleriyle temasta; 'maddeci felsefe'nin de, 'sınıf mücadelesi/ ideolojik mücadele' bağlamında 'siyasal ideoloji' ile ilişkide olduğunu vurgulayacaktır. Lakin (kendi sezgilerimle konuşuyorum); 'diyalektik/ tarihsel maddeci felsefe', siyasi pratiği dışarıdan hukuki-ahlaki, vs. ideolojik bir ereksellik dayatmadan mütalaa edişiyle bilimselliğin yanında bir felsefedir. Ve yine, denebilir ki, 'b.k.f.' bağlamında, 'bilim-içi' ile 'bilim-dışı' arasındaki güç dengesini ilkinin lehine çevirebilecek olan —bilimsel pratiği sömürmek değil, ona hizmet doğasındaki— maddeci felsefi bakış ve biliminsanları ile maddeci felsefecilerin ittifakıdır. (Ve dolayısıyla, felsefe ancak felsefeye müdahale edebilir; bilimin kendi iç sorunlarına, pratiklerine de-

ğil.) Diğer yandan, anılan ittifaktan harikalar da beklenmemelidir. Zira, her şey, —biliminsanlarının kafasına sınırlı olarak değil— sınıf mücadeleleri içinde yaşanmaktadır (Althusser, 1984, s.87, 98, 107).

6. Topluca anacak olursak, Freud; *Düşlerin Yorumu* (*The Interpretation of Dreams*, 1900, S. E., c.IV, V) başta olmak üzere, *Günlük Hayatın Psikopatolojisi* (*The Psychopathology of Everyday Life*, 1901, S. E., c. VI), *Espriler Ve Bilinçdışı İle İlişkileri* (*Jokes and Their Relationst To The Unconscious*, 1905, S. E., c. VIII), *W. Jensen'in Gradiva'sında Hezeyanlar ve Düşler* (*Delusions and Dreams in Jensen's Gradiva* S. E., c. IX, 1907 [1906]), *Yaratıcı Yazarlar ve Gündüz Düşleri* (*Creative Writers and Day-Dreaming*, 1908 [1907], S. E., c. IX), *Leonardo da Vinci ve Bir Çocukluk Anısı* (*Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*, 1910, S. E., c. XI), *Totem ve Tabu* (*Totem and Taboo*, 1913 [1912-13], S. E., c. XIII), *Michelangelo'nun Musası* (*The Moses of Michelangelo*, 1914, S. E., c. XIII), *Savaş ve Ölüm Üzerine Güncel Düşünceler* (*Thoughts for the Times on War and Death*, 1915, S. E., c. XIV), *Grup Psikolojisi ve Benin Çözümlenişi*'nde (*Group Psychology and the Analysis of the Ego*, 1921, S. E., c. XVIII) imgesel dünyamızın, düşlerimize, gündelik hayatımıza, mizah ve sanat dünyamıza, dinsel gizemlerimize, savaşa ve birbirimizi yiyip bitirişlerimize yansıyışlarını ele almaktadır. *Bir Yanılsamanın Geleceği* (*The Future of An Illusion*, 1927, S. E., c. XXI), *Uygarlığın Hoşnutsuzluğu* (*Civilization and It's Discontents*, 1930 [1929], S. E., c. XXI), *Musa ve Tektanrıcılık* (*Moses and Monotheism*, 1939 [1934-38], S. E., c. XXIII) ise, Freud'un, hayata ilişkin —'psikanalitik'— sorgulamasının son dönem 'kültürel' ürünlerindendir. Dine, tektanrılı dinlere yönelimi, keyifsiz ve huzursuz bir uygarlığın kuruculuğu içindeki insanın imgesel dünyasını (ruhsal gerçekliğini) irdelemektedir, Freud, bir başka deyişle.

7. 'İnstinct=itki' ('güdü'), 'dürtü' değildir; itki, ancak bir temsille (temsilci fikir/ idea ile) bağlantılandığı zaman dürtü niteliği kazanır. Dürtü ile örtüşmek üzere, arzu/ istek ise, Spinoza'nın Freud'dan yaklaşık iki yüz elli yıl önce (!) *Etika*'da vurguladığı gibi, 'itkinin bilinci ile itki'dir (bilinçli itki=arzu, istek).

8. 'Analizan' (Fransızca'da 'analysant', İngilizce'de 'analysand'), 'analizde olan kişi' olmanın ötesinde, analiz sürecinde (eyleminde) yürütücü, 'fail' olan vurgusuna da sahiptir. Analizin, serimlemeye çalıştığım ruhu ve işleyişi adına ('analiz edilen', 'hasta', vs. yerine) 'analizan' seçimi yerinde ve anlamlıdır bence de.

9. Analizanın çağrışımları ile yol aldığımızda, nice imgesel ilmekle dokunduğunu görürüz rüya metninin –ki, her ilmek bir başkasına taşır. O nedenle, analizanın, sedire ('couch') uzandığında anlattığı rüya, 'rüyanın görünen ('manifest') içeriği'dir (birçok çarpıtma ile bilinçdışı içeriğin anımsanabilen bilinç alanındaki karşılığı). Hani, tuhaf, saçma, anlamsız falan diye omuz silkilen. İşte, çağrışımlar üzerinden ilmekler kurularak, 'rüyanın gizli ('latent') içeriği'ne (bilinçdışı imgesel örüntülere doğru) yol alınır. Ne gündüz gözü ile anlatılan rüya, tam da görülmüş olandır; ne de gizli içerik tam da gizlenmiş olan.

10. Burada, 'arzunun zorlanması' diye anılan, doyum için nesnesine yönelen dürtünün 'bastırılması', yani, 'bilinçdışı' kılınmasıdır. Bilinçdışı (bastırılmış) malzeme, uykunun kolaylaştırıcı koşullarında, 'bilinçöncesi'ne doğru yürür. Oraya yükselebilmesi ve orada yer alışı, 'imge işçiliği' sayesindedir: Bastırılan, önbilince kabul edilebilecek (ruhsal denetimi/sansürü aşabilecek) kadar çarpıtmaya uğratılmıştır. İşte, görünen içerik kapsamında hatırlanan ve anlatılan rüya budur. Ancak, burada, Ricoeur'ün aktarımını pek doğru bulmuyorum. Zira, rüyada dile geleni, bastırmanın devreye girdiği noktadaki nesne ilişkisi hattına yerleştirmek (yani, arzunun gerçek muradının adını koymak), tek başına analistin yorumu ile olmaz. Analist, o hatta ilerleyişin yolunu açıcı göndermelerde bulunur –imgesel anlam katları arasındaki yolu yürüyen ve söz konusu hattı pekiştirip bilinçdışı içeriği bilince taşıyacak olan analizanın kendisidir. Fazlası, 'fazladan yorum'dur ve yolcuyu (analizanı) yolundan alıkoyar.

11. Bunlar, *Bilinçdışı* (*The Unconscious*, 1915), *Bastırma* (*Repression*, 1915), *Dürtüler ve Uğradıkları Değişiklikler* (*Instincts and Their Vicissitudes*, 1915), *Yas ve Melankoli* (*Mourning and Melancholia*, 1917 [1915]) olup S. E. XIV'te yer almaktadır.

12. 'Yerbetim', ruhsal aygıtın (bilinç, bilinçöncesi, bilinçdışı olarak) bölümlenişini ifade eder. Bilinçöncesi, bilinçdışından bilince yolculuğun ilk durağıdır. Dürtü, temsili üzerinden bilinçdışı iken, bilinçle bağı tümden kesiktir. Bilinçöncesine (ya da, 'önbilinç') yükseliş, bilince çıkışı kolay ya da olanaklı kılar. 'İkinci yerbetim'se ('ikinci topografik yaklaşım/ bölümleme') *Ben ve İd* (Freud, 1986g [1923]) ile kurama katılmış; 'üstben', orada, 'ben' ve 'id' ile birlikte ruhsal aygıtın yapısallığı içinde tanımlanmıştır. Kuramda, 'ben ideali' ile 'üstben' kavrayışı arasındaki geçiş de ilginç ve tartışmalıdır (kısaca, 'ben ideali'nin, bebeksi narsisizmin

çözülüşü ve nesne ilişkisi, 'üstbenin'se, 'ödipal karmaşa'nın çözülümü bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmiş olalım.)

13. Bu arada, 'dürtünün sonlanmaları' (akıbetleri) ile ilgili değişikliklerin ve 'savunma'ların da 'temsil' üzerinden yaşandığını belirtelim. (Savunma, dürtünün tehlikeli addedilen temsille ilişkisinin yeniden düzenlenmesidir. 'Yer değiştirme' ['displacement'], 'yansıtma' ['projection'], 'karşıt-tepki oluşturma' ['reaction-formation'], 'yapma-bozma' ['undoing'], 'yalıtma' ['isolation'], 'yadsıma' ['denial'], 'entelektüalizasyon', 'anlıksallaştırma' ['rationalization'] ve 'gerileme' ['regression'/ öncekilerin bastırma ile beraberliklerinden farklı olarak dürtünün nesne ilişkisi örüntülerinde bir gerilemedir] 'savunma düzenekleri' olarak anılabilir.)

14. Beden-zihin ilişkisi ve üzerinde durmakta olduğumuz, dürtü-belirtke-fikir bağıntıları için, çok yararlı bir tartışma: Jean-Pierre Changeux, Paul Ricoeur, 2009 [1998]. Ayrıca, bkz., Saffet Murat Tura, 2007, 2011, 2016.

15. Tartışma merkezimizden fazla uzaklaşmamak için diğer bazı kuramsal başlıklara değinmedim. Bunlardan biri, Freud'un dürtü kuramını iki dürtünün diyalektiği üzerine kuruşuna değgindir. 'Eros'un ('yaşam dürtüsü'/ 'libidinal dürtü') yanına 'ben dürtüsü=kendini koruma dürtüsü'nün ('instinct of self-preservation') Thanatos ('ölüm dürtüsü') olarak katılışı *Haz İlkesinin Ötesinde* (Freud, 1986f [1920]) ile olmuştur. (Geçerken Ricoeur'den şunu da alıntılayayım: "O zaman biz de uç noktalara gidelim! Şudur uç nokta: Canlılar, Spinoza'daki gibi kendilerini aşan dış güçler tarafından öldürülmez; ölürler, bir iç hareketle giderler ölüme: 'Her canlı varlık iç nedenlerle ölür her yaşamın hedefi ölümdür' [...] sözüm ona varlığını koruma içgüdüsü, organizmanın kendi ölme tarzını, ölüme giden kendi tekil ölüm yolunu savunma girişiminden başka bir şey değildir" [2007, s. 253]). Freud, dürtü kuramsallığına son noktayı, *Ben ve İd* ile koymuştur. Bu ara notu bitirmeden şunu da vurgulamalıyım; ruhsal-cinsel gelişim sürecinde 'ölüm dürtüsü'ne katılan 'sadomazoşistik' unsurlar 'genitallik'te (ödipal süreçle erişilen ruhsal-cinsel gelişim evresinde) 'erotik' olanla iç içe geçerek ('dürtü füzyonu') sağlıklı erişkinin nesne ile aşkının hizmetine girerler. Füzyonun dağılması ve genital evreden gerileme ile ortaya çıkan müstakil saldırganlığın (sadizmin) bir sapkınlık olarak değerlendirilmesi gerekir.

Bir diğer kuramsal başlık da, 'haz ilkesi/ gerçeklik ilkesi' karşıtlığı üzerine kuruludur. Haz, anıldığı üzere, dürtünün talebinin karşılanması ile yaşanan doyumdur. Ancak, hayat, 'gerçeklik ilkesi' ile kuşatılmıştır. Hazzı ketler, erteletir ya da haz arayışını başka yollara yönlendirir. Gerçeklik ilkesi, aslında, tam olarak haz ilkesinin karşıtı değildir; doyuma giden yoldaki sapmanın yönlendiricisidir. Düşler ve düşlemlerden yüceltmelere, hatta, dinsel yanılsamalara da öyle sapılır (kılık değiştirmiş haz olarak da adlandırabiliriz bunları). Kendimizin ve ötekinin sınırlarını ve imkânlarını da gerçeklik ilkesi (öteki ile 'ilişki'=gerçeklik ilkesini nesneye yatırım üzerinden deneyimleme=insan türünün öteki ile —temel ihtiyaçlar ve nihayetinde aşk nesnesi olmak bağlamında— kader birliği) içinde tanırız. (Gerçeklik ilkesi, koşulsuz tâbiyete değil, verili gerçekliğin dönüştürülmesine de çağırır bizi; hayata dönüştürücü/ değiştirici muhalefetle müdahil olmaya; yaratıcı sanatsal ve siyasal edimselliğe.)

16. Ricoeur'ün şu kanaatini bilhassa paylaşmak isterim: "Psikanalizin sınırını çizen, kendisini haklı kılan şeydir aynı zamanda: Kültür görüngülerinde yalnızca arzu ve direnç iktisadı alanına giren ne varsa onları tanıma kararı. Freud'u Jung'a yeğlememin nedeni de bu kararlılık ve disiplindir. Freud'la birlikte olduğumda, nerede olduğumu ve nereye gittiğimi biliyorum; Jung'la birlikte olduğumda ise her şeyin —ruhsallık, ruh, ilktipler (*archétypes*), kutsal— birbirine karışma tehlikesi var" (2007, s. 160).

17. Freudcu psikanalizi gerek kuramsal, gerekse kültürel boyutları ile verip Marksizme eleştirel bir bakış zemini oluşturmaya ve gerçekleştirmeye çalıştığım kitabımda, 'analiz ortamı'nı tanımlamaya şu cümlelerle başlamışım: "Murathan Mungan'ın (1990, s. 69) bir şiirinden esinlenerek söylüyorum, analitik tedavi ortamında olan, 'herkesin düşmanına benzediği bu dünyada, bireyin, kundaklanmış yıllarının başında —bir tür— karakutu arama' yaşantısıdır. 'Kendisinin ne kadarını kurtarabildiğine ilişkin sayımın' yapıldığı ama onunla da yetinilmeyip —kendi mirası ve olanakları çerçevesinde— kendisinin yeniden yapılandırıldığı bir ortamdır, analitik tedavi ortamı". İlgili şiirin esinlendiğim dizeleri ise şöyle: "*... hadi çıkaralım geçmişimizde suç ortağı ne varsa/ Herkesin düşmanına benzediği bu dünyada/ ne eksik bizde, ne fazla/ ne arıyoruz şimdi şu kundaklanmış yılların başında/ kendimiz bulalım karakutuyu/ ne kadarını kurtarabilmişiz kendimizin/ hadi sayım yapalım/ ilk iş bu şiire 'imagine' adını koyalım*" (Sunat, 1999b, s. 90 —ayrıca, bkz. Sunat, 2020, s. 84).

18. Seans için belli bir ücret ödemek temel koşullardandır. 'Karşılık ödemek', analistin yansız ve yüksüz konumunun güvencesi olduğu kadar; analizanı da bir tür 'hayır işi'nin muhatabı olmak yükünden kurtaracak, analistle ilişkisini daha özgür kılacaktır. (Bir bedel ödenmesi kaçınılmazsa da, analiz, ne hayır için, ne de 'para için' yapılmalıdır.) Ancak (kendi deneyimlerime dayanarak söylüyorum), seans ücreti, analiz sürecine samimi yatırımı olduğu anlaşılan müstakbel analizanın kişisel bütçesinin taşıyabileceği, analistinse verili koşullarda mesleki konumunu muhafaza edebileceği ölçüler gözetilerek belirlenmelidir. Öte yandan; sözün özgürlüğünün mutlak olduğu analiz sürecinde 'eylemsizlik' (sözü edilenin eyleme dökülmemesi, diyelim) esastır. Bilmem; analizin 'sonlu' olduğunu belirtmeye ihtiyaç var mı? ('Biten ve Bitmeyen Analiz' için, bkz., Freud, 1986h [1937].)

19. Bilindiği üzere, cazda ritm hattını tutan temel çalgı bastır; o misal. Ya da, Orhan Veli misali: "Deniz yırtılır kimi zaman,/ Bilmezsiniz kim diker;/ Ben dikerim." ('Dalgacı Mahmut')

20. Freud'un felsefeye ilgisi malum. Şu sözlerini 'b.k.f.' bağlamında okumakta yarar var: "İçimin derinliklerinde, ayrı yoldan [tıp yolundan] giderek başlangıçtaki hedefime, felsefeye ulaşma umudumu besliyorum. Dünyaya hangi iş için geldiğimi tam olarak bilmeden önceki hevesim buydu çünkü" (Ricoeur, 2007, s. 88). Meselenin karşı ucu ise, malumunuz, 'sinirbilim/ nörobiyoloji'. İlgili bir tartışma için, bkz., Sunat (2015).

21. Psikanalistlerin dinle ilişkilerine değgin bir değerlendirme için, bkz., Quinodoz (2016, s. 254-255).

22. Spinoza''ya, Freud'un 23 ciltlik külliyatında üç yerde rastlarız: *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*'nin (1905) II. Bölüm'ünde ('Esprilerin Tekniği' başlığı altında), *Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı*'nın (1910) XI. Bölüm'ünde ve *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin (1927) IX. Bölüm dipnotunda.

23. *Tractatus de Intellectus Emendatione (Treatise on the Emendation of the Entellect), İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* olarak Aziz Yardımlı tarafından Türkçeleştirilmiştir (Söylem/İnceleme/Monadoloji içinde), İdea Y., 1997. Bir başka çeviri örneği de, *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* adıyla Emine Ayhan'ınkidir —bkz. Spinoza, 2015a (Spinoza'nın söz konusu metninin, ölümünden sonra, 1677'de yayımlandığını da belirtelim.)

24. *Etika* adı altında yapacağım alıntılar, Spinoza, 1996'dandır.

Diğer çeviri örnekleri olarak; Hilmi Ziya Ülken (Ülken Y., Dost Y. [İkinci Basım, 2009]) ve Çiğdem Dürüşken'inki (Kabalcı Y., 2011) anılabilir.

25. Aktarılan kesitler için bkz., Sunat (2014b), 'Varoluşsal Bütünsellik', 1.2.4. Ayrıca, bkz., *Spinoza/ Törebilim/* 'Anlığın Doğası ve Kökeni'nin ele alındığı II. Bölüm.

26. İtkinin, —farkındalığın ötesinde— anlıkta 'adı' konulmuşsa (yani, itkinin bilinci kurulmuşsa), Spinoza'nın ona, 'istek' ('cupiditas', arzu) dediğini anmıştık. Unutmamak gerekir ki, Spinoza, bilhassa 'itkisellik' kavrayışı ve varoluşu 'ruhsal-bedensel' bütünsellik içinde değerlendirişi ile, kendisinden önce gelen Descartes'ın, 'Cogito ergo sum' ve 'bedensel' olanla 'ruhsal/ tinsel' olanın ikicilliği ('dualism') üzerine temellenen anlayışından ciddi bir (felsefi/ epistemolojik) kopuş gerçekleştirmiş; öte yandan, itkiselliği tanımlayışı ile, Freud'dan yaklaşık iki yüz elli yıl önce —psikanalizin temel kuramlarından olan— 'dürtü kuramı'nın da kapısını aralamıştır. (Ayrıca, bkz., 'Bir Kuş Uçumu Etika/ Varoluşsa Bütünsellik' ve 'Etikanın Sokakları/ Dürtüsellik' bahisleri, Sunat [2014b]. Adı geçen çalışmamın, —'psikanalitik duyarlık'la Spinoza'ya ve felsefesine bir bakış, anlama ve eleştiri çabası iken— felsefecilerimiz katında hiçbir merak ya da ilgiye vesile olmadığını da geçerken paylaşmak isterim.)

27. Anlaşılacağı üzere, Spinoza, ne yapmamız gerektiği ('ahlak') ile değil; neye muktedir olduğumuz ('etik') ile ilgilidir. Hassas bir konu. Ben meseleyi, kitabımda (Sunat, 2014b), —kitabın geneline yayılmış olmakla birlikte— 'Psikanalitik Duyarlıklar Âleminden Spinoza'nın Felsefesine Bakarken' başlığı altında anlamaya ve tartışmaya çalışmıştım.

28. Psikanaliz-Marksizm münasebetine dair, bkz., Sunat (1999b). Orada anılan (Karl Marx, Friedrich Engels, Wilhelm Reich, Frankfurt Okulu, vb.) kaynakların dışında, bkz., 'ideoloji'nin bilinçdışı işleyişi için: Althusser (1989 [1970]), 'musallatbilim' için: Derrida (2001 [1993]), 'tarihin bilinçdışı' için: Somay

(2000), kendiliksel/ yapısal özelliklerin felsefecinin felsefesine (Hegel, Marx) yansıyışı için: Velioğlu (2001).

29. 'Modernizm', Bauman'ın da andığı üzere (Bauman, 2003, s. 15), —daha önceki bazı münferit örneklerine uzanılabilse de— yirminci yüzyılın başında, 'modernlik'in bakışını kendine çevirmesi hâli olup 'postmodern' proje ya da durumun ilk emarelerinin görüldüğü entelektüel (felsefi, edebi, sanatsal) bir akım olarak değerlendirilebilir. (Ayrıca, bkz., Sunat, 2008 [2004].)

30. Anılan niyet ve çaba için, bkz., Sunat (1996,1997, 1999a, 2001-2003, 2007b, 2008, 2010, 2011a, 2012, 2013, 2014a, 2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2018e, 2018g, 2018h, 2019a, 2019b, 2019d, 2019f, 2019g, 2020a, 2020b, 2020c, 2020e).

31. 'Klinik Felsefe/ Felsefi Psikoterapi' başlıklı dosyaya katılım çağrısına yaklaşık iki yıl önce yukarıdaki metnimle yanıt vermiştim. Bugün (21 Ağustos 2020) 'Kaynakça'ya yaptığım bazı eklemelerle birlikte (Eylül/ Birikim, Ekim/ Ayrıntı yazıları basıma hazırlanma aşamasındadır) yazımı Pinhan Y. ile yeniden paylaşırken, ana metnimi, —'yaratıcı' bir edim olarak tanımladığım psikanalizin 'zamanın ruhu'na vereceği tepki üzerinden— aramızdan ayrılan sevgili dostum/ büyük yazar Adalet Ağaoğlu'ndan bir alıntı ile buluşturmak isterim —minnet ve şükranla:

bu zamanın bir insanı olarak bilinç parçalanmasının elbette farkındayım... klasik romanın çöktüğü, öldüğü söylenmekte. 'Roman bitti artık!' deniliyor. Oysa —Kundera'nın değindiği gibi— roman 'hayatı bütünler ve anlamlandırır'; kendine dahi yabancılaşmış bireyi anlamlandıracak bir roman lazım. Bu parçalanmışlığa ışık tutacak ve o parçalanmışlığa uygun düşecek, zamanla cilveleşen bir biçim gerek..." (Andaç, 2000). Evet; zamanla cilveleşmeyi ıskalamamak; bütün mesele o.

Kaynakça

. Althusser, L., (1984). *Felsefe ve Bilimadamlarının Kendiliğinden Felsefesi.* Birey ve Toplum Y., çev. Ömür Sezgin. (Bir başka çeviri örneği: İthaki Y. [2003], çev. Alp Tümertekin.)

. Althusser, L. (1989) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* İletişim Y., çev. Yusuf Alp, Mahmut Özışık (daha önce Birikim Y., 1978).

. Andaç, F. (2000). *Adalet Ağaoğlu Kitabı.* Türkiye İş Bankası Kültür Y., s. 84-85.

Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve Müphemlik.* Ayrıntı Y., çev. İsmail Türkmen.

. Changeux, J. P.- Ricoeur, P. (2009). *Neden Nasıl Düşünürüz?*/ 'Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma' (*Ce qui nous fait penser La nature et la regle*, 1998). Metis Y., çev. İsmet Birkan.

Derrida, J. (2001). *Marx'ın Hayaletleri*/ 'Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal'. Ayrıntı Y., çev. Alp Tümertekin.

. Freud, S. (1986a). *Project for a Scientific Psychology.* Standard Edition, Volume: I, London: Hogarth Press, s. 281-388.

. Freud, S. (1986b). *Three Essays on the Theory of Sexuality.* Standard Edition, Volum: VII, London: Hogarth Press, s. 123-247.

. Freud, S. (1986c) 'On Beginning the Treatment (Further Recommendations on the Technique of Psycho-Analysis, I)'. Standard Edition, Volume: VII, London: Hogarth Press, s. 121-145.

. Freud, S. (1986d). *Totem and Taboo.* Standard Edition, Volume: XIII, London: Hogarth Press.

Freud, S. (1986e). 'Instincts and their Vicissitudes'. Standard Edition, Volume: XIV, London: Hogarth Press, s. 109-141.

. Freud, S. (1986f). *Beyond the Pleasure Principle.* Standard Edition, Volume: XVIII, London: Hogarth Press.

Freud, S. (1986g). *The Ego and The Id.* Standard Edition. Volume: XIX, London: Hogarth Press.

Freud, S. (1986h). 'Analysis Terminable and Interminable'. Standard Edition, Volume: XXIII, London: Hogarth Press.

. Green, A. (2018). *Yazı ve Ölüm.* Metis Y., çev. Nesrin Demiryontan.

. Han, B.-C. (2016). *Şiddetin Topolojisi.* Metis Y., çev. Dilek Zaptçıoğlu.

. Han, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu.* Metis Y., çev. Halûk Barışcan.

. Kristeva, J. (2007). *Ruhun Yeni Hastalıkları.* Ayrıntı Y., çev. Nilgün Tutal.

Kohut, H. (1988). *The Restoration of the Self.* International Universities Press, Inc.

. Murathan, M. (1990). *Mırıldandıklarım/* 'İmagine'. Remzi Kitabevi.

. Quinodoz, J.-M. (2016). *Freud'u Okumak/* Freud'un Eserlerinin Kronolojik Olarak Keşfi'. Bağlam Y., çev. Bahar Kolbay, Özge Soysal.

. Ricoeur, P. (2007). *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe.* Metis Y., çev. Necmiye Alpay.

. Somay, B. (2000). *Tarihin Bilinçdışı/* 'Popüler Kültür Üzerine Denemeler'. Metis Y.

. Spinoza, B. (1996). *Spinoza/ Törebilim.* İdea Y., çev. Aziz Yardımlı.

. Spinoza, B. (2007). *Spinoza/ Tractatus Politicus.* Dost Y., çev Murat Erşen.

. Spinoza, B. (2008). *Tractatus Theologico-Politicus.* Dost Y., çev. Cemal Bâli Aykan, Reyda Ergün.

. Spinoza, B. (2015a). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme. Dost Y.*, çev. Emine Ayhan.

. Spinoza, B. (2015b). *İnsan Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme.* Dost Y., çev. Emine Ayhan.

Sunat, H. (1996, Nisan, Mayıs). 'Yabancılaşma ve Birey, I, II'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (1997, Nisan). 'Tahakküm Hiyerarşileri ve Marksizm'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (1999a). 'Kutsal ve Psikanaliz'. Defter dergisi, sayı 38.

Sunat, H. (1999b). *Birey Sorunsalı/* 'Psikanaliz ve Eleştirel Bir Bakışla Marksizm'. Papirüs Y.

Sunat, H. (2001 [2010]). *Hayal, Hakikat, Yaratı/* 'Adalet Ağaoğlu ve Roman Dünyasına Psikanalitik Duyarlıklı Bir Bakış'. Bağlam Y.

Sunat, H. (2001-2003). 'Spinoza ve Psikanaliz', I-IV. Psikanaliz Yazıları dergisi. Bağlam Y.

. Sunat, H. (2004). *Boşluğa Açılan Kapı/* 'Ahmet Hamdi Tanpınar ve Yapıtlarına Psikanalitik Duyarlıklı Bir Bakış'. Bağlam Y.

Sunat, H. (2006). *İmgenin Tılsımlı Rüzgârı/* 'Yazınsal Metne Psikanalitik Duyarlıklı Bakış'. Yirmidört Y.

. Sunat, H. (2007a, Mayıs). 'Ey Ruh, Nereye?' Varlık dergisi (ayrıca, Sunat [2008] içinde).

Sunat, H. (2007b, Ağustos-Eylül). 'Toplumsal Paranoya Hattı/ Bilinen Numaralar'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2008). *Spinoza ve Psikanaliz ve Hayat*. 'Çağrışımlar/ Psikanalist Kimdir? Nerede ve Nasıl Durur?' (*Psikanaliz Yazıları*, İlkbahar 2003); 'Psikanaliz/ Felsefe Kesişimleri'; '*Birey Sorunsalı*'ndan Politik Psikiyatriye'; 'Post/modernizm: Dost mu, Düşman mı?' (Varlık dergisi, Ağustos 2004).

. Sunat, H. (2010, Ağustos-Eylül). 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla Göç ve Kendilik'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2011a). 'Sınıfta Kalmamak İçin 'Psikanalitik Duyarlıkla' İdeolojik İkmal'. *Sınıf İlişkileri*/ 'Sureti Soldurulmuş Bir Resim mi?' içinde. Bağlam Y.

. Sunat, H. (2011b). 'Yaratıcı Sanatsal Edim ve Yüceltmenin Psikanalitik Bağlamda Sorgulanışı'. Doğu-Batı dergisi, sayı 56.

. Sunat, H. (2012, Mart). '*Spinoza ve Siyaset*'e Dair Notlar'. Birikim dergisi.

Sunat, H. (2013, Kasım). *Etika*'dan 'Demokrasi'ye/ 'Teolojik-Politik Edimselliğe' Yol Alırken, I. Birikim dergisi.

Sunat, H. (2014a, Ocak). *Etika*'dan 'Demokrasi'ye/ 'Teolojik-Politik Edimselliğe' Yol Alırken, II. Birikim dergisi.

Sunat, H. (2014b). 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Spinoza ve Felsefesi*. Bağlam Y.

. Sunat, H. (2015, Temmuz-Ağustos). 'Psikanalizin Penceresinden Bakarken/ Nöroloji, Psikiyatri ve Psikanalizin Epistemolojik Sorgulaması/ Madde-Tin Bağlamında Psikanalitik İlişki'. Libido dergisi.

. Sunat, H. (2016, Ocak). 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla Çatışma ve Demokrasi'. Varlık dergisi.

Sunat, H. (2017a, Mayıs). 'Spinoza Felsefesinde Şiddetin Yeri'. Varlık dergisi.

. Sunat, H. (2017b, Eylül). 'Spinoza ile Sevinç Kesilmek'. Birikim dergisi.

Sunat, H. (2017c,Temmuz, Ağustos, Eylül). 'Modernlik, Sonrası ve Sol Melankoli', 'Sol Yolculuğun *Yas ve Melankoli* Bağlamında Sorgulanışı', 'Sol Melankoli Kime Ne Söyler?' Varlık dergisi.

Sunat, H. (2017d, Aralık). '*Saklı*/ Psikanalitik Duyarlıkla 'Tekinsiz'e Bakmak'. Varlık dergisi.

. Sunat, H. (2018a, Ocak). '*Saklı*/ Psikanalitik Duyarlıkla 'Tekinsiz'i Okumak'. Varlık dergisi.

. Sunat, H. (2018b, Şubat). '*Saklı*/ Psikanalizin Dolayımında, 'Tekinsiz' ve 'Yaratma' İlişkisi'. Varlık dergisi.

Sunat, H. (2018c, Mart). 'Ruhsal Örselenme, Yetimlerin Kardeşliği ve *Saklı*'. Varlık dergisi.

Sunat, H. (2018d). 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Romanları Yaşamak*. Notabene Y.

. Sunat, H. (2018e, Nisan). 'Anti-demokratik/ Otoritaryen Kişilik ve Solda Kıyıcılığın Ruhsal Çözümlemesi'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2018f, Ağustos). 'Candide, Mihail Bahtin/ Psikanalitik Duyarlıklı Bakış ve Ahlat Ağacı'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2018g, Kasım). 'Yas Tutabilme: Ehliyet ve Ehemmiyeti'. Birikim Güncel.

. Sunat, H. (2018h, Aralık). 'İnanç Katına Taşınıp Kutsanmış İdeolojiler ve *Türk'e Tapmak*'. Birikim dergisi.

Sunat, H. (2019a, Şubat). 'Virginia Woolf, Pierre Bourdieu ve 'Erkeklik Sözleşmesi' ya da 'Eril Tahakküm'' Varlık dergisi.

. Sunat, H. (2019b, Şubat-Mart). 'Walter Benjamin Etrafında 'Sol Melankoli'yi Tartışmak'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2019c). 'Psikanalitik Duyarlıklı Bakışla' *Yaratıcı Tavır*. Notabene Y.

Sunat, H. (2019d, Mayıs). ''Sol Melankoli' Etrafında Walter Benjamin'i Anlamak'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2019e, Eylül). 'Yazarlığa, Yazma Edimine ve Yazınsallığa Yatırımıyla Walter Benjamin/ Dil Felsefesi ve Sanat Eleştirisi Kavramı'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2019f, Kasım). 'Haysiyet Üzerine'. Varlık dergisi.

Sunat, H. (2019g, Aralık). 'Yaşlılık, Ölüm Korkusu, Ebedi Gençlik ve *Gılgamış Destanı*'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2020a, Ocak). 'Ölüm(lülük)le Yüzleşmek'. Varlık dergisi.

Sunat, H. (2020b, Ocak-Şubat). 'Türklüğün Dip Akıntıları ve *Türklük Sözleşmesi*'. Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2020c, Şubat). *Freud'un Psikanalizi*/ 'Kuram, Uygulama, Kültürel Açılımlar'. Pinhan Y.

. Sunat, H. (2020d, Eylül). '*Yazsonu* ve Romansal Yaratıcı Tavır' Birikim dergisi.

. Sunat, H. (2020e, Ekim). '*Totalitarizmin Kaynakları*'ndan Günümüze Düşen Işık'. Ayrıntı dergisi.

Tura, S. M. (2007). *Histerik Bilinç*. Metis Y.

Tura, S. M. (2011). *Madde ve Mana*/ 'Rasyonalitenin Kökeni', Metis Y.

Tura, S. M. (2016). *Beynin Gölgeleri*/ 'Bir Psikiyatri Felsefesi'. Metis Y.

Velioğlu, S. (2001). *İnsan ve Yaratma Edimi*. İş Bankası Kültür Y.

Psikoterapi ve Kutsal

Kemal Sayar

Psikoterapi özü itibarıyla insan insana bir ilişkidir. Pek çok kuramcıya göre, iyileştirici unsur ilişkinin ta kendisidir. Psikoterapi; bireylere davranış, biliş, duygu ve diğer kişilik özelliklerini daha arzu edilebilir bulunan yönde değiştirmeleri konusunda yardımcı olan, bunu yaparken de ruh biliminin oturmuş bazı ilkelerinden hareket eden bir disiplindir. Terapi sistemleri hayat hakkında değişik görüşler içerir ve bu görüşler de insan varlığının değişik imkânlarına atıflarda bulunur. Tedaviler kaçınılmaz bir şekilde klinisyenin hastalık, sağlık, gerçeklik mefhumlarından beslenir. Başarılı bir psikoterapinin, danışanların olumlu beklentilerine ve sağlam bir terapi ilişkisine dayandığı dile getirilmiştir. Kişi eğer terapistine ve onun sunduğu tedaviye güveniyorsa, terapinin iyi bir sonuca ulaşma ihtimali yüksektir. Ancak psikoterapinin başarısı, sadece danışan kişinin beklentilerinin yarattığı olumlu sonuçla izah edilemez. Bazı çalışmalar psikoterapinin, özgül olmayan, plasebo tedavilerine oranla neredeyse iki kat daha etkili olduğunu göstermiştir (Sayar, 2014).

Modern Batılı psikoterapiler de Batılı yerel kültür ve gelenekten kaynaklanan, gerisinde bir düşünce sistemi barındıran, modernist projeyle birlikte bu düşüncelerin de yeni bir şekil aldığı disiplinlerdir. Jerome Frank (1991,1973) artık klasik haline gelmiş olan *Persuasion and Healing* adlı eserinde, terapötik değişimin temelde bir dizi ortak etkenin işlevi olarak ortaya çıktığını öne sürer. Duygusal olarak yüklü bir güven ilişkisi, bir iyileştirme ortamı, bir rasyonel veya kavramsal şema ve tedavi edici bir ritüel. Genelde psikoterapilerin yararlılığı birbirine yakındır, ancak belirli özgül durumlarda bir tekniğin başarı veya başarısızlığının tartışılması da mümkün olabilmektedir. Psikoterapide ortak etkenler teorisi de psikoterapide farklı yaklaşımların ve kanıta dayalı uygulamaların psikolojik tedavinin etkinliğinin çoğunu oluşturan ortak etkenleri paylaştığını öne sürer. Bu teori, belirli

problemler için özgül yaklaşımların en uygun tedavi olduğu görüşüne karşı çıkar.

Hayat özü itibarıyla anlam ve gaye arayışından ibarettir: İnsanlar, olası kötülük ve engellerden kaçmak ve mutlak iyiye ulaşmak için anlam gezegeninde bir yerden (geçmişten, ıstıraptan, boşluktan, eksiklikten ya da hamlıktan) başka bir yere (başarıya, mutluluğa ya da yeterliliğe) giderler. Psikoterapi genel manada hem yardım arayanı yönlendirmekle ilgilidir, hem de nerede olduğunu (kendini bulma) anlamaya çalışır. Ayrıca daha iyiye ulaşabilmesi için gitmesi gereken yeri tarif eder. Psikoterapist bir anlamda danışana bir "harita" sunar. Bu metinsel bir haritadır, iyiler ile kötülerin anlamsal alanını gösterir (Doherty, 1995). Anlatıya dayalı ve kuralcı bileşenleri dışında, anlamlandırma sistemi terapistin almış olduğu eğitim sonucunda tercih ettiği bir dizi tekniği ve yardım arayan bireyin ihtiyaçlarını da içerir. Aslında bazı psikoterapiler öncelikle bu bileşen üzerine yoğunlaşırlar. Örneğin bilişsel davranışçı ya da stratejik aile terapileri genellikle danışanı, değişim teknikleri ve teknolojileri konusunda eğitmeye önem verir. Bu terapiler hikâye anlatıcısı ya da ahlâkî rehberden çok, "davranış mühendisleri" olarak terapistlerin modern bakış açısına uyar (Leahy, 1992).

Sonuç olarak psikoterapi bir çeşit kişilerarası "yön bulma" durumudur ve genellikle, psikoterapist, danışanlara nerede oldukları, nereden geldikleri ve nereye gittikleri konusunda yardımcı olan bir rehber rolündedir. Bu açıdan bakıldığında psikoterapi, yardım alan için bir çeşit harita görevini üstlenir ve kişinin bu haritada gitmek istediği yere ulaşması adına açıklama ve teknikler sunar.

Kültür ve Psikoterapi

Psikoterapötik bir girişimde terapist ve hastanın birbirinin dünya görüşünü anlamaları beklenir (Jacob 2013). Danışanın maruz kaldığı sıkıntılar ve terapistin hünerleri arasındaki boşluğu giderecek bir ortak psikoterapi dili bulunmalıdır. Psikoterapi bir toplumun çağ ve ethosunu yansıtan bir dizi kültürel önermeye yaslanır. Avro-Amerikan psikoterapistler, yaygın olarak, danışanların duygu ve ilişkileri üzerine açıklıkla konuşmaya yüreklendirildiği, dışavurumcu bireyciliğin temel fikirlerini yansıtır. Bireysel değer; psikolojik iyilik hissi, mutluluk, başarı veya servetle ölçülür (Tantam ve Sayar, 2018). Pek çok dünya kültürü bu

değerleri paylaşmamaktadır. Söz gelimi Japon Morita terapisinde 'şeyleri olduğu gibi kabullenme' hayattaki temel hedeflerden biridir. Tahammül, kadim öğretilerde öne çıkarılır ve olgunlukla dayanıklılık bir tutulur. Kırılganlık ve fanilik, savaşılması değil kabullenilmesi gereken insani durumlardır. Kadim bilgelikte, doğal dünya insanın emrine ve kontrol ihtiyaçlarına tabi kılınmamalı; kutsal olana, ekosisteme ve diğer yoldaş varlıklara saygı gösterilmelidir. Doğu felsefeleri, ıstırabın kaçınılmazlığını vurgularken, Batılı kültürel eğilim ıstıraba son verip, ani tatının ve mutluluğu öne çıkarır (Tantam ve Sayar, 2018). Maneviyata hiç yer bırakmayan deterministik açıklamaların, Batılı psikoterapistlerin materyalist ve indirgemeci bulunmasına yol açtığı bildirilmiştir (Hoshmand, 2006). Anlam odaklı, kültüre duyarlı bir yaklaşım yerel kültür ve benliklerin kendi özel bağlamı içinde anlaşılmasını gerektirir. Söz gelimi Batı psikolojisinin teorik çatısı, büyük ölçüde seküler ve etnosantriktir ve pek çok yerde İslam'ın insan tasavvuruyla çelişir (Haque, 2004). Başka kültür ve inanç sistemlerini anlarken kültürel yeterliliğe ihtiyaç duyduğumuz son yıllarda sıklıkla dile getirilmektedir. Kültürel yeterlilik; farklı kültür, değer, inanç ve tutumlardaki hastalara bakım sağlama yeteneğini ifade eder. Yeterlilik yanında kültürel duyarlılık, kültürel tevazu, kültürel emniyet gibi alternatif kavramlar da önerilmiştir. Amaç; danışanların, sosyal, politik, ekonomik ve manevi gerçeklerine duyarlı, onlara cevap veren, güvenli bir ortam yaratmaktır (Kirmayer, 2012). Kültürel tevazu, bir terapistin kendi değerler sistemiyle aşırı meşgul olmak yerine; ötekine odaklı, saygılı ve danışan kişinin kültürel arka plan ve anlatısına üstünlük taslamayan bir konumda olmasını öngörür. Günümüzde psikoterapi, özerklik ve bireyselliğe yaptığı aşırı vurguyla Anglo-Amerikan değerlerini içine almakta ve bir insanın nasıl olması ve davranması gerektiğine buradan yola çıkarak bir cevap üretmektedir. Protestanlığın etkili olduğu Kuzey Avrupa kültürlerinde ben yönelimi ve öz yeterlilik en önemli değerlerdir. Benliğin bireyselleşmesine aşırı vurgu yaparken ilişkisel taraflarına bîgane kalmak bu kültürel mirasın psikoterapi kuramlarına ana rengini vermesi yüzünden olabilir (Kirshner 1996, Sayar 2014).

Doherty (1995) dışavurumcu bireyciliğin örtük etiğinin modern psikoterapi kültürünü nasıl şekillendirdiğini gösterir. Dışavurumcu bireysellik, 'her insanın kendine has bir duygu ve sezgi özü olduğu ve eğer bireysellik sergilenecekse, bunların açığa

çıkması ve dışa vurulması gerektiği' inancı tarafından şekillenir (Bellah ve ark., 1985). 18. ve 19. yüzyıl ABD'sinde, hesapçı ve akılcı fayda kültürüne tepki olarak ortaya çıkmıştır. Romantizm doğaya yakınlığı, iç güdüyü, mitik bilinçliliği, güzelliği ve sanatı kutsar. Doherty'ye (1995) göre, her birimiz kendimize odaklanır ve içsel hayatımızı merkeze alırız; çünkü 'kişisel psikolojik iyilik halimiz, kaçınılmaz olarak aile ve toplum iyiliğine de yol açacaktır' inanışı, dışavurumcu bireyselliğin ruhsal iyilik durumuna uygulanmış halidir. Terapide dışavurumcu bireysellik, birçok psikoterapist tarafından uygulanan bir etik olup terapide kişisel tatmini diğer bütün yaptırım ve erdemlerden üstün kılar. Doherty (1995), dışavurumcu bireysellik etiğinin, psikoterapinin ahlâkî söylemini alttan alta şekillendirdiğini öne sürer.

Psikoterapi ve Maneviyat

Benliği aşan, onu daha büyük bir anlamın içine dahil eden aşkınlık ile irtibat hali olarak tanımlayabileceğimiz maneviyat, insan olma tecrübesinin öznel ve evrensel bir boyutu olduğu kadar içsel, öznel bir farkındalığa da işaret ediyor. Anlam ve gaye, hakikat ve değerler ekseninde süren bir arayış, insanın içsel susuzluğunu dindirmek için büyük bir imkân sunuyor. Zaten bir süredir Batı ülkelerinde farkındalığı mihver alan, Budizm'den etkilenmiş üçüncü dalga bilişsel terapiler revaç buluyor. Bu minvalde tasavvufi öykü ve şiirlerin bu terapileri konu alan çalışmalarda zikredildiğini görüyoruz. Disiplinlerin birbirinden öğrenecek çok şeyinin olduğu günümüzde, 'ya bilim, ya maneviyat' tarzı bir indirgemecilik yerine, 'hem o, hem de o' yaklaşımı daha doğru görünmektedir. Akıl ve logosa ihtiyaç duyduğumuz kadar mitosa da ihtiyaç duyarız. İnsan anlama susamış bir varlıktır. Hayatı anlamlı ve tahammül edilebilir kılacak bir manevi aidiyet ve yeryüzünde bir hedef ararız. Tanrı tarafından bilinme ve değer verilme duygusu sağlar bize maneviyat, saygınlık sunar, geçmiş, bugün ve gelecek arasında bir bağ kurar (Pargament, 2007). Viktor Frankl'ın söylediği gibi, 'Niçin sorusuna cevap bulan, neden sorusuna zaten cevap bulur'

Bilim varlığın derin katmanlarına inmez ve bilimde metateori yoktur. Bilim anlam, mit ve ahlâk arayışımıza cevap vermez. Birkaç soru üzerinden bilimin henüz yeterince kapsamadığı alanları anlayabiliriz: Neden bilinç sahibiyiz? Neden anlam, anlayış

ve aşkınlık peşindeyiz? Neden diğerkâmız? Varlığın zaman, ölüm ve ıstırap yaşantısı gibi derin meselelerinde bilim ne söyler? (Okasha, 2016) Oysa bilim ve dinin ortaklaşa paylaştığı bir şey vardır ki o da hayret duygusuna açık olmaktır. 'Hak bir gönül verdi bana, ha demeden hayran olur' diyor Yunus Emre. 'İki şey bende huşu uyandırıyor: üzerimizdeki uçsuz bucaksız sema ve içimizdeki ahlâk yasası' demişti Kant. Bilim de inanç da evrenin sırları karşısında derin bir hayranlık hissine tanıklık eder ve görünmeyeni görünür hale getirmek ister. Modern fizikteki gelişmeler bizi belirsizliğin dünyasına sokuyor. Kaos kuramı ufak girdilerin tahmin edilemeyecek büyüklükte çıktılara yol açabileceğini, kaos gibi görünen şeyin altında bir ahengin gizli olduğunu söylüyor. Bilim dünyasında uzun yıllardır hâkim olmuş materyalist indirgemecilik, yerini postmateryalizme bırakıyor. Öznel deneyim önem kazanıyor. Bu yeni bakış indirgemeci olmak yerine bütüncüldür. Materyalizm sonrası bilim tasavvurunda nedenselliğe atıf daha azdır ve bu durum, kuantum fiziğiyle uyumludur. Bilinç, sezgi, düşünce ve duygular insanın hür iradesinin kontrolünde kabul edilir (Sayar, 2013). İki ayrı bakış, iki ayrı tasavvur, iki ayrı dünya.

Buradan psikoterapiye dair bazı düşüncelere yol alabiliriz. Değer bağımsız nötr bir bilim olma iddialarına karşın bütün psikoterapi biçimleri değerler üzerine şekillenir ve bu değerler, bir anlamda, kanıtlanamaz. Sözgelimi, insan doğası iyi midir kötü müdür? Hür irademiz var mıdır, yoksa iç ve dış etmenler tarafından mı biçimleniriz? 'İyi hayat'ı nasıl tanımlarız? Psikoterapi fikriyatı da içinde bulunduğu çağ ve kültürün bazı değerlerini aksettirir, onları yansıtır. Dolayısıyla ruh sağlığı alanında değer bağımsızlık iddiası, bugün bilim felsefesinin de dile getirdiği gibi, içi boş bir iddiadır. Değer bağımsız, nötr görünen bir terapist bazen tahripkâr sosyal çevrenin amaçlarına hizmet eder sözgelimi. Arjantin'de cunta insanları katlederken sessizliğe bürünen psikanaliz cemiyetinin yaptığı gibi.

Modernlik büyük bir hız, çok fazla seçenek, aşırı çalışma, aşırı uyarılma, zaman baskısı ve aidiyet yitimi gibi pek çok sorunu beraberinde getirmiştir. Bütün bu sosyal değişimler psikopatolojide de yansımalarını bulmakta ve modern çağda depresyon kendisini kötü hissetme, mutsuzluk, gönül kırıklığı, üzüntü ve kederle gösteriyorken, postmodern zamanlarda depresyon; anlamsızlık, ümitsizlik, parçalanma, yabancılaşma, şüphecilik, yal-

nızlık ve uyum sorunlarıyla açığa çıkmaktadır (Blazer, 2015). 'Melankoli Çağı'nda ümit, hikâye, dil, benlik, birlik, güven ve anlam kaybedilmiştir. Depresyonun sosyal bağların parçalanmasıyla ilgili olduğu, yetersiz sosyal destek ve yoğun utanç duygularıyla birlikte aile, din ve ulusun koruyucu rolünün azalmasının depresyonun giderek çoğalan yaygınlığa katkıda bulunduğu dile getirilmiştir (Scheff 2001, Seligman 1990). İçinde yaşadığımız çağda yabancılaşma hissi bir veba salgını gibi yayılmaktadır (Zohar 1990). İnsan evrende bir yabancı mıdır? Oynayacak belirli bir rolü olmayan, evrimsel kuvvetin kazara ortaya çıkardığı bir yan ürünse eğer, anlam nerededir? Kozmosun ölü bir varlık, bir tür makineye çevrilerek tabiatın tılsımından arındırılması insanın evrenin efendisi olarak konumlandırıldığı bir narsisizm kültürüne geçit vermiştir (Zohar 1990, Lasch 1979). Öte yandan modern fizik kâinatın birbirine gizli biçimlerde bağlı birleşik bir bütün olarak görmektedir. Bu tamlıkta bir bozulmazlık vardır ve zihin ve madde arasında bir karşılıklı bağımlılık söz konusudur.

Paul Tillich (1952) 'nihai endişe'den söz eder: Kader ve ölüm endişesi, boşluk ve anlamsızlık endişesi, suçluluk ve kınanma endişesi. Hayatımızda kırılma yaratan önemli yaşam olayları dünyadaki yer ve gayemize dönük sorular sordurur. Bu derin sorular bizden manevi bir cevap bekler (Pargament, 2007). Modern psikolojinin ürettiği cevaplar ise yetersiz kalıyor. Önemli psikoterapi kuramları bir 'kontrol psikolojisi'ne geçit veriyor ve insanların hayatları üzerinde maksimum bir kontrol kurmasını istiyor. Ancak pozitif psikoloji, kabulleniş ve rıza terapisi, Budist düşüncenin Batılı bazı terapi ekollerine eklemlenmesi gibi yeni gelişmeler; maneviyat dostu bazı ifadelerin de psikolojik kelime haznesine eklenmesini sağlamıştır. Böylece farkındalık, kabulleniş, erdem, mevcut olma gibi yeni kavramlarla tanışıyoruz.

Maneviyat insanın kendi sınırlarıyla yüz yüze gelmesi demektir. Maneviyatın önerdiği çözümler seküler çözümlerin yerine geçmez, kontrol edilemeyene karşı psikolojinin aşina olmadığı bir dilden konuşur. Orada tahammül, iman, ıstırap, merhamet, aşkınlık, kutsal, ümit, teslimiyet, aşk veya affediş gibi 'tuhaf' sözcükler duyarız. Manevi bir mercekten bakıldığında insanlar hayatlarını daha geniş ve aşkın bir bakış açısıyla görebilir, sıradan yaşantılarda daha derin mânâlar bulabilir ve kaygan zaman/ortamlarda kendilerine zemin ve yön sağlayacak değerler edinebilirler. Cevap verilemeyen sorulara cevap, destek buluna-

mayan yerde destek, eski rüyaların geçer akçe olmadığı zamanlarda yeni önem ve değer kaynakları. İnsanın sınırlılıkları ve faniliğiyle mücadelesinde işe yarayabilecek özel yaşama kaynakları sağlar maneviyat (Pargament 2007). Yardım etme sürecine maneviyatı getirmek, terapistlerin umut hazinesinden ve hayatın en derin sorunlarına çözüm kaynaklarından en zengin şekilde yararlanmalarını sağlar. Burada unutulmaması gereken husus, manevi kaynakların sadece bir sorun çözme aracı olmadığıdır. Tam aksine onlar daha geniş bir dünya görüşünün içinde yer alırlar. Manevi kaynaklar, önce bireyin manevi yolculuğunu kolaylaştırmaya yarar.

Bu kaynakların daha geniş kutsal gaye ve anlamlarını görmezden gelen terapistler ise onları bir dizi psikolojik tekniğe indirger. Bugün pek çok terapist maneviyat konusunda rahat değildir. Psikoterapi için çok mahrem saydıkları bir alana girmekten korkuyor ve manevi konularla nasıl uğraşacaklarını bilmiyorlar. Bilime baktığında, gözlem, şüphecilik veya olgular, dine baktığında ise inanç ve değişmez değerler gören birisine, maneviyatı psikoterapiyle birlikte düşünmek şaşırtıcı gelebilir. Oysa David Bakan'ın (1966) kaydettiği gibi hem din hem de bilim, özünde hayret duygusuna açıklıkla gelişir. Her ikisi de evrenin sırlarına karşı derin bir hayret hissi taşır ve görünmeyeni görünür kılmak ister.

Sufi Psikolojisi

Tasavvuf İslam'ın iç/batını boyutu olarak tarif edilebilir. Tasavvufi düşünceden neşet eden Sufi Psikolojisi, ruhu metafizik ve kozmik olandan ayırmaz. Metafizik, bu psikolojinin temelini ve niteliksel ölçütlerini sağlar. Bu yönüyle de empirik psikolojinin bir parçası olarak anlaşılamaz (Burckhardt, 2013). Kuran, 'Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır' buyurur (2:115). İslam antropolojisi, insanları, hür iradeleriyle Tanrı'yı dünyaya, hakikati gerçekdışına tercih etmiş varlıklar olarak görür. Kuran'da Tanrı'nın hür iradeyle tercih edilişi 'emanet' olarak isimlendirilir. İnsan göklerin ve yerin yüklenemediği bir emaneti yüklenmiştir. Yüklendiği aslında hür irade, sevgi ve birleşme gücüdür. İnsan tabiatı teomorfiktir, zira Tanrı'dan kaynaklanmakta ve Tanrı'nın insanın içine yerleştirdiği niteliklerle diğer varlıklardan ayrışmaktadır. Biz insanlar teomorfik tabiatımızdan dola-

yı (Tanrı'nın suretinde yaratılmak) ilahi ad ve sıfatların bir aynası haline gelebiliriz. Bu bizim gerçekte kim olduğumuzun bilgisine sadık ve uygun davranmamız anlamına gelecektir. Bu anlayışa göre insan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının aynasıdır. Tabiatımız tamlığı yansıtır ve ancak tamlıkla sükûn buluruz. İnsan, kendi özündeki cevheri bulabilmek ve 'benin içindeki ben'i keşfedebilmek suretiyle kendi dünyevi benliğinin üzerine yükselebilecek bir varlıktır. Hz. Peygamber, 'bana eşyanın hakikatini göster' diyerek bu hakikat arayışını, kabuktan öze bu yolculuğu özetlemiştir. Ruhun tekemmül sürecinde tasavvuf, belirli dua ve virdlerin okunması, yüksek tefekkür yöntemleri, erdemlerin beslenip büyütülmesi ve bütünleşme çabalarıyla 'yolcu'ları eğitir. Amaç içsel özgürlüğün kazanılması, hırs ve arzulardan ruhun temizlenerek duyuların ötesine geçen bir idrake ulaşılması ve tam bir uyanıştır. Bütün kadim öğretilerde olduğu gibi tasavvufta da hayat bir yolculuk olarak resmedilmekte ve bu yolculukta insanın geçmişin çatışma ve yüklerinden yavaş yavaş arınarak gerçek benliği keşfetmesi istenmektedir. Gerçek benlik, üzerine Allah'ın ışığının düştüğü; hırs, tamahkârlık ve hasetten arınmış bir benliktir. Arınmış kalbin ayna metaforuyla anlatılması, onun vazifesinin sadece Allah'ın güzelliğini bize yansıtmak olduğunu söyler. İnsan var oluşun bu daha olgun düzeyinde ne kâinatı ne de diğer insanları tahrip ve istismar etmeyi düşünür, iyilikte meleklerle yarışır. İşte sufi psikolojisini günümüzün kimi maneviyatsız psikoloji öğretilerine nazarla farklı kılan noktalardan birisi budur: İnsan ruhu tekemmül edebilir, iyiye doğru evrilebilir, bencilce arzularından sıyrılarak huzur ve itmi'nan bulabilir. İnsan ıstıraplarından fazlasıdır. Yeri geldiğinde ıstıraba tahammül ve kadere/kaçılmaz olana rıza göstermek de insanın olgunluk yürüyüşünde bir basamak olabilir (Lings 1975; Shafii 2008; Chittick 2008; Sotillos 2013)

Tasavvufi psikoloji, kaotik modern dünyada ruhu bütünleştirmek ve içsel uygulamalar ve yöntemler yoluyla niyetleri arılaştırmak ister. Tasavvuf; psişe ile bir soyutlama olarak, havada kopuk bir biçimde asılı kalmış bir zihin olarak ilgilenmez. Kişinin duruşu, oturuş ve yürüyüşü, geleneksel nezaket ve adabı gibi bütün unsurlar ruhun hayatında önemli bir yer tutar. Tanrı'nın zikri temel ibadettir ve yakın içsel gözlem yoluyla kişinin kendi içindeki İlahi özü keşfetmesi istenir. İnsan, 'zübde-i alem' olarak bir mikrokozmostur, o 'ahsen-i takvim'dir, yaratılmışların en gü-

zelidir, Tanrı'nın yeryüzündeki 'halife'sidir. Duyuların ötesine giden bir idrak için sıklıkla 'örtülerin kaldırılması' bir metafor olarak kullanılır.

Bilgi; ilim veya marifet yoluyla elde edilir. Zahiri bilgi ilim, sufilerin tecrübi/sezgisel yolla doğrudan edindikleri bilgi marifet olarak isimlendirilir. Örnek vermek gerekirse, balın kimyasal özelliklerini öğrenmekle balı tatmak gibi. Peki kişi marifete nasıl ulaşacaktır? Tanrı'nın hatırlanışı ve anılması (zikir), bir yanılsamalardan arınma ve gerçek benliğe ulaşma yolu (tarikat) ve bu yolda bir kılavuz yol gösterici, manevi bir rehber (şeyh, pir) sayesinde. Temel amaç 'fenafillah'tır yani Allah'ta yok oluş. Arzu, tutku ve hırsların, dünyevi endişelerin yüce bir ülkü adına eritilmesi. Sufi kişi kendilik bilincini bir kenarda bırakır ve sadece 'Tanrı eri' olarak Tanrı'nın bilincini kuşanmak ister. Bu eriyişten bir sonraki safhada yeniden doğuş vardır: 'Bekafillah'. Sufi kendi varlığının farkındalığına yeniden varır ancak bu kez Tanrısal bilincin hatırasını muhafaza etmektedir. Bu durum daha yüksek bir bilinç seviyesi olarak kabul edilir zira kişi artık dünyada tam bir işlev gösterebilmektedir. Artık 'el işte, gönül Hak ile oynaşta'dır. Fena ve beka arasındaki ayrım kabaca sarhoşluk ve ayıklık olarak tarif edilebilir. İbn Arabi, tasavvufu 'Tanrı'nın vasıflarını içselleştirmek' olarak tanımlamıştır, bu ifade, Tanrı'nın suretine girmek, ilahi vasıf ve nitelikleri, her türlü erdemi yüceltmek ve ülkü edinmek olarak okunabilir. Tanrı madem insanları kendi suretinde yaratmıştır ve insan da onun emanetini taşıma ödevini üstlenmiştir, o halde ruhunda gizil bir halde yatan ilahi özellikleri gerçekleştirmek insanın ödevidir. Bu yolda ilahi özelliklerin insanda nasıl açığa çıkarılacağını bilen öğretmenlerden yardım alınır. Sufi öğretmen ve kılavuzlar Tanrı'ya yükselen yoldaki duraklara (makamat) ve hallere (ahval) çok dikkat ederler. Kişinin bir makam veya halden diğerine evrilirken geçirdiği manevi dönüşümler ve sonunda varılan temkin safhası, onların yakından takip ettiği süreçlerdir. Kişi tövbe, zühd, tevekkül, fakr, zikir, sabır, şükür, rıza, duraklarından geçer ve nihai durağa, sevgi (muhabbet) durağına ulaşır. Asıl olan biçimden öze, suretten mânâya varmak ve kabuğun içindeki inciyi bulmaktır. Hz. Peygamber 'Kendini bilen Rabbini bilir' demiştir, o halde marifet, bize şeylerin daha derin bir bilgisinin kişisel dönüşüm ve hikmetle olabileceğini söyler. Peygamber ifadesinde de belirtildiği gibi böylesine bir bilgi hem kendilik hem de Tanrı bilgisi gerektirir ve kitaplar-

da bulunmaz. O zaten kalpte medfundur, derinlerde gömülüdür. Cehalet, unutkanlık, dışa dönük etkinlikler veya rasyonel düşünce onun üzerini örtmektedir. Bu bilgiye erişim ancak insanın tekemmülüne inanan bir yolu izlemekle mümkündür (Lings 1975, Chittick 2008, Shafii 2008). 'Sen düşünceden ibaretsin' diye yazar Mevlâna, 'kalanın doku ve kemik. Eğer gül düşünürsen gülistansın, diken düşünürsen külhanda yağ'.

İnsanın mutlak tekemmülü, içindeki ilahi özün, ondan yaratıldığı ilahi nefesin açığa çıkarılmasıdır. Hedef varlığın birliğidir (vahdet-i vücud). Böylesi bir içsel keşif yolcusu, kendi yanılsama ve bencilce arzularından arınmak suretiyle olgunluk yolunda ilerler ve insan-ı kâmil olmak yönünde çaba harcar. Bu mükemmeliyete vardığında ise ilahi ve insani olan arasındaki duvar ortadan kalkar. Tasavvufun temel amacı insanların gözlerini (kalp gözü) açıp görmelerini sağlamaktır. Sayısız Kuran ayeti ve peygamber sözü, değişik imge ve ifadelerle bu hedeften dem vurur. Bu ifadelerden birisi de 'tezkiyetün nefs' tir, yani Tanrı'ya giden yolun 'ruhun arıtılması' yolu olduğudur. Kuran'da şöyle buyurulmaktadır: 'Kim kendini geliştirip arındırırsa, o kesinlikle ebedi mutluluğa ulaşacaktır; kim de kendini geliştirmeyip (içindeki iyilik tohumunu) çürütürse, o kesinlikle kaybedecektir.' Şems Suresi :7-10. Bu ayete göre ancak ruhlarını arındıranlar kurtuluşa ermiştir ve ruhlarını gömenler ise son menzile yapılan yolculukta pişman olacaklardır. Sufinin vaktin/ânın evladı olduğu söylenir, aynı zamanda yolculuktan yapılmadır o, 'döl evladı değil, yol evladı'dır. Gerçek bir sufi sadece anda, ânın hakkını vererek, tam bir fedakârlıkla yaşar. Her ân biricik olduğu için benliğin her ânı da kendisine özgüdür. Bazı sufi metinlerinde her ân, nefes olarak isimlendirilir, sufilere de 'ehl-i nefes' adı verilir. Ehl-i nefes her soluk alışverişte o nefesin biricikliğinin verdiği 'nefes ayıklığı' içinde yaşar.

Peki bir kimse yeniden doğuş sürecinden geçmeye karar verdikten sonra ne olur? Geleneksel olarak, birey birkaç davranış aşamasından (makam) ve buna paralel bir dizi yansıtıcı içsel durumdan (hal) geçer. Makam, alıştırmalar ve günlük pratikler yoluyla erişilmesi gerekli bir disiplindir; hal ise iradenin kontrolünde olmayan duyulara bağlı, öznel bir zihin durumudur. Tıpkı William James'in "şuur akışı" gibi, hal de statik ve katı değildir. Görünüp kaybolan ışık parıltıları veya bir nehre düşüp eriyen kar taneleri gibidir (Sayar, 2016).

Geleneksel tasavvufta davranışsal aşamalar, "uyanıklık" ile, yeniden doğuş veya yeni bir yaşam işaretinin başlangıcının "farkında olmak" ile başlar. Uyanıklık bir anda da gelebilir, zaman içinde tedricen de gelişebilir. Bununla birlikte, tek başına uyanıklık yeterli değildir. Yolcu, geçmişteki yanlış davranışlarını terk etmelidir, pişmanlığı hissetmelidir (tevbe), değişmeye karar vermelidir ve son olarak kendisini husumet ve zulümden temizlemelidir. Artık arayan kişi, o her kim ise, kendisine bir delil-i rah (yol ışığı) seçecek pozisyondadır. Tevbeden sonra yolcu şüpheli hareketlerden kaçınma aşamasına geçer (vera). Bir sonraki aşama zühd'dür; belli değerlere ve iç huzura konsantre olur. Ardından gelen aşama sabr'dır ve sabr seyr-i sülukun yarısı ve zevkin anahtarı kabul edilir. Her dönüşte ve her seviyede salik (yolcu/arayıcı), sabır gerektiren lehine veya aleyhine bir durumla karşılaşır. Tevekkül aşaması, bireyin hiç talepte bulunmadan güven duymasını gerektirdiğinden, erişilmesi zor bir aşamadır. Rıza ise, geride bırakılan aşamaların tümünü toplayan en son aşamadır; artık arayan kişi, hoşgörü ve huzur kazanmıştır.

Bu aşamalara zihnin durumuyla bağlantılı paralel durumlar (haller) eşlik eder. Bunlar şöyledir; arayıcının nefsini gözlemlemesi (murakabe), ki arayış nesnesine göre nefsinin davranışlarını değerlendirir, kurb, ki maksuda doğru yakınlaşmayı ifade eder; şevk, ki ilahi bütünleşmeye duyulan arzudur; mihr, ki her şeye karşı şartsız sevgi beslemektir ve ümid, ki daha da yakınlaşma ümididir; üns, ki tanıdıklık halidir ve son olarak yakin, yani bütünleşme ve kesinlik halidir (Arasteh 1980).

Özetle salik iki temel görevle karşı karşıyadır:

1. Fenâ, mevcut halini çözmek, yani parçalanma;
2. Bekâ, yani yeniden bütünleşme.

Fenâ bilinen benliğin ölüp gitmesine işaret eder. Bekâ ise 'kozmik ben'de yeniden doğuş demektir. Fenâ entelektten, Ben'den kurtulmak anlamına gelir. Bekâ ise tamamlanmış kişiliğin sırlarını ortaya çıkararak yeniden "Ben" olma sürecini ifade eder. Pratik manada kişinin şuurunu Rumi'nin heva, hayal ve yalan dediği şeylerden temizlemesi ve kalbini garaz, düşmanlık, haset, yeis ve nefretten arındırarak içindeki gerçekliği yansıtan aynanın asli haline yenide kavuşması, ayinesini tozdan temizlemesi demektir (Arasteh, 1980; Sayar, 2016).

Tasavvufta nefs, tutkuların Allah'a uzanan yolda tedip ve tanzim edildiği bir mevzidir. Nefsin, ide karşılık gelebilecek nefs-

i emareden, egoya karşılık gelebilecek nefs-i levvame (kendini kınayan nefs) ve nihayet süperegoya denk gelen nefs-i mutmainneye (huzur ve tatmin içindeki nefs) çıkarılması istenir. Bir hadis-i kutside Allah, 'Yere göğe sığmadım, inanan kulumun kalbine sığdım' buyurmuştur. 'Bende sığar yedi cihan, ben bu cihana sığmazam' diyen Seyyid Nesimi de aynı hakikate işaret eder.

Sonuç

Kültürel duyarlılık ve tevazudan hareket eden bir psikoterapi, danışanların sadece yatay ilişkilerini değil, Tanrı'yla aralarındaki dikey ilişkiyi ve manevî ihtiyaçları da ele alır. Danışan kişi terapi odasına bu konuları getirdiğinde, duyarlı terapist, onları görmezlikten gelmez, tam aksine bu konuların o odada rahatça ifade edilmesine izin verir. Manevî ve dinî inançların, stresle başa çıkmanın önemli araçlarından biri olduğu bilinmektedir. Tasavvufi ilkelerden hareket eden sufi psikolojisi, bir psikokozmoloji olarak sadece semptomlara bakmaz, hastalığı ölümlülük ve kırılganlığı hatırlatan bir uyarıcı olarak görür. Acının insana bir şey öğretmesine, içsel yolculuğa yardımcı olmasına izin verilir. Tasavvufi kavram ve ıstılahları anlama çabası, bu kavramları metafor olarak kullanabilecek danışanlarımızı da daha iyi anlamamızı sağlar. Bir olgu tartışmasında, çok zengin bir iç dünyası olan bir psikotik hastamız, kendi öznel tecrübelerini Kuran'daki Hızır ve Musa kıssasına göndermelerde bulunarak anlatmıştı.

Bireycilik, rekabet ve yarışmacılık gibi modern kapitalizm düsturlarının insan yabancılaşmasını tırmandırdığı, kişinin kendisine karşı dürüst kalmasının zorlaştığı bir ortamda, katı materyalizm insanın ruhsal ihtiyaçlarını tarif etmekte yetersiz bir paradigma olarak görünmektedir. Kolektif bir iyilik olmaksızın bireysel iyilik düşüncesi tahripkâr bir yanılsama olabilir. İnsan bilincini sadece maddi öğelere indirgeyerek insanın manevi ve tinsel arayışlarını görmezden gelmek, psikoterapinin insanın en temel ihtiyaçlarından birisini gözden kaçırması anlamına gelecektir. Kişilik kuramcısı Cloninger (2004) insan kişiliğinde, kendini aşma isteğini önemli bir boyut olarak tanımlamaktadır. Sufi inanç ve pratikleri, bugün İslam dünyasındaki insanların pek çoğunun ruhsal açıdan asli bir unsurunu oluşturuyor. Kuşkusuz terapist bir vaiz değildir ve bu inanç/değer sistemleri ancak danışan odaya getirirse konuşulmalıdır. Ancak terapist dinî/manevî

konuları terapi odasına girerken vestiyerde bırakmayacak kadar da açık zihinli olmalıdır (Pargament 2007). Cushman (1995) psikoterapinin tüketim kültürüne eklenmesi ve danışanlarına içlerindeki boşluğu teskin etmek için yaşam biçimleri çözümleri sunmasını eleştirmiştir. Ona göre psikoterapi ahlâkî bir söylemdir, bir bilimden fazlasıdır ve terapist/danışan arasındaki ahlâkî uzam çok önemlidir. İyi bir hayat nasıldır ve ne beni evimde hissettirir? Bunlar özü itibarıyla ahlâkî sorulardır (Sayar, 2014). İki kişi dünyayı değiştirebilir. İki kişinin diyalojik bir sohbete tutuşması, geleceğin elinde tuttuğu imkanlara birlikte hazır olması demektir. Bir buluşma imkânı olarak psikoterapinin Batılı kapitalist değerlerin yeniden üretildiği ve mevcut halin parlatıldığı bir çabuk tamir seansı hüviyetine bürünmesi, onun içinde taşıdığı devrimci potansiyeli heba eder. İki kişi sahici bir buluşmayla dünyayı değiştirebilir. Aydınlanma pozitivizminin her şeyi intizama sokmak isteyen bilincine inat; belirsizliğe, her türlü öznelliğe, her türlü bilmeye, öznellikler arası geçişlere hazır olmayı deneyebiliriz.

Tasavvufi bilgi, bizi insanlığın henüz gerçekleştirilememiş yeteneklerini tanzim etmek ve bir araya getirmekle, çokluktan birliğe bir yol açmakta yardımcı olabilir. Maneviyat, bir bakışa göre, azdaki çoğu görmektir. Bütün yaratılışın amacı, manevi bakış açısına göre, Tanrı ile birliğe varmak, hayatın gayesi de ruhsal olgunlaşmadır. Psikoterapi tasavvuftan aldığı ilhamla daha da zenginleştirici bir tecrübeye dönüşebilir. Hem terapist hem danışan olarak daha az yargılayan, daha merhametli, daha erdemli ve iyi insanlar olmamıza imkân sağlayabilir. Erdem, bugün psikoterapilerde sağaltıcı bir unsur olarak giderek daha fazla konu edilmektedir (Waring, 2016). Erdemin çoğaltılması ve benliğin arıtılması için, zengin tasavvufi şiir, öykü ve menkıbelerden terapilerde yararlanılabilir. Bir Sufi sözünde söylendiği gibi, 'her arayan bulamaz ama bulanlar yalnızca arayanlardır'

Kaynaklar

Arasteh, A. R. (1980), Growth to Selfhood: Sufi Contribution, London: Routledge and Kegan Paul.

Bakan, D. (1966). The Duality of Human Existence. Chicago: Rand McNally.

Bellah, R., Madsen, R., Sullivan W., Swindler, A. & Tipton S. (1985). Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press.

Blazer, D. G. (2015). The Age of Melancholy: Major Depression and its Social Origins. New York: Routledge, Taylor& Francis Group.

Burckhardt, T. (2013) Modern Psychology. (içinde) Sotillos, S. B. (2013). Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion. Bloomington: World Wisdom.

Cloninger R.C. (2004). Feeling Good : The Science of Wellbeing. Oxford: Oxford University Press.

Chittick, W. C. (2008). Sufism: A Beginner's Guide. United Kingdom: Oneworld Publications.

Cushman, P. (1995), Constructing The Self, Constructing America: A Cultural History of Psychotherapy. Cambridge: Da Capo Press.

Doherty, W. J. (1995). Soul Searching: Why Psychotherapy Must Promote Moral Responsibility? New York: Basic Books.

Ecmel, M. (2016). Sufi Ruh Bilimi. Sayar, K. (Ed.), Sufi Psikolojisi (içinde). İstanbul: Kapı Yayınları.

Frank, J. D. & Frank, J.B. (1973). Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy Baltimore, MD: John Hopkins Press.

Frank, J. D. & Frank, J. B. (1991) Persuasion & Healing: A Comparative Study of Psychotherapy. London: John Hopkins University Press.

Haque, A. (2004). Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists. Journal of Religion and Health, 43(4) : 357-377.

Hoshmand, L. T. (2006). Culture, Psychotherapy, and Counselling: Critical and Integrative Perspectives. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Jacob, K. S. (2013). Employing psychotherapy across cultures and contexts. Indian Journal of Psychological Medicine, 35, 323-325.

Kirmayer, L. J. (2012). Rethinking and cultural competence. Transcultural Psychiatry, 49, 149-164.

Kirschner, S.R. (1996). The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis. Cambridge: Cambridge University Press.

Lasch, C (1979). The Culture of Narcissism. NY: W.W. Norton and Co.

Leahy, T. H. (1992) A History of Psychology: Main Currents in Psychological Thought. Eastwood Cliffs NJ: Prentice Hall.

Lings, M. (1975). What is Sufism?. Los Angeles: The University of California Press.

Okasha S (2016). Philosophy of science A very short introduction. Oxford : The Oxford University Press.

Pargament, K. I. (2007). Spirituality Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred. New York: The Guildford Press.

Sayar, K. (2016). Sufi Psikolojisi. İstanbul: Kapı Yayınları.

Sayar, K. (2014). Terapi. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sayar, K. (2013). Bilim nedir? Beykent Üniversitesi Psikoloji Günleri'nde yapılmış konuşma. https://www.youtube.com/watch?v=73sQ7P2p0gw

Scheff T.J. (2001) Shame and Community: Social Components in Depression. Psychiatry 64: 202-214.

Seligman M. (1990) Why there is so much depression today? The waxing of the individual and the waning of the commons. In RE Ingram (ed) Contemporary Psychological Approaches to Depression. p 1-9, New York.

Shafii, M. (2008). Sufi Perspective on Human Suffering and Its Relief. Salman A. (Ed.), The Crescent and the Couch: Cross-Currents Between Islam and Psychoanalysis içinde. 161-179. NY: The Rowman & Littlefield Publishing Group.

Sotillos, S. B. (2013). Psychology and the Perennial Philosophy: Studies in Comparative Religion. Bloomington: World Wisdom.

Tantam, D. ve Sayar, K. (2018). Psychotherapy across cultures. Dinesh B. & Kamaldeep B. (Eds.), Textbook of Cultural Psychiatry içinde (2nd eds.) 442-457. United Kingdom: Cambridge University Press.

Tillich, P. (1952). The Courage to Be. New Haven: Yale University.

Waring , D.R. (2016) The Healing Virtues: Character Ethics in Psychotherapy. Oxford: Oxford University Press.

Zohar, D. (1990). The Quantum Self. NY: William Morrow Paperbacks.

Bir Yaşam Kılavuzu Olarak Homeros

Özlem Bayoğlu

İlias ve Odysseia destanları Eski Yunan edebiyatının günümüze ulaşmış en önemli eserleridir. Bu eserler, kendi zamanlarının ve tüm kültürel geçmişlerin ötesinde bir mesaj taşırlar. Elbette dönemlerinin edebi ve sosyo-kültürel yapısı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlarlar. Bunun yanı sıra Arkaik Dönem epik şiir tarzında ele alınmış uzun dizelerden meydana getirilmişlerdir. Epik şiirde eserin konusu genellikle dizenin ilk kelimesiyle başlar, bu ilk kelimeyle eserin hangi konu üzerine kurgulanacağına işaret edilir. *İlias*'ta ilk kelime **μῆνιν** *(mēnin)* yani öfkedir, *Odysseia*'da ise **ἀνήρ** *(anēr, adam)* yani Odysseus.

"ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα,
O adamı anlat bana, Musa",

Odysseia'nın ilk sözcüğü olan andra ("adam" anlamına gelen anēr sözcüğünün accusativus'u), bize yalnızca bir (eve/yurda dönüş) öyküsüyle Odysseus'un eve dönüş yolculuk maceralarının anlatılmayacağını, aynı zamanda bir lider, bir oğul, bir koca, bir baba ve bir "bey" (basileus) olarak kahramanın kendisinin de anlatılacağını gösterir.

İlias'ta Akhilleus'un öfkesinin nasıl başladığı ve sona erdiği hikâye edilir. Ancak bu öfke tanrının öfkesinden başka bir şey değildir:

μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληιάδεω Ἀχιλῆος
οὐλομένην, ἣ μυρί Ἀχαιοῖς ἄλγε ἔθηκε,
πολλὰς δ ἰφθίμους **ψυχὰς** Ἄιδι προΐαψεν
ἡρώων, αὐτοὺς δέ ἑλωρία τεῦχε κύνεσσιν
οἰωνοῖσι τε πᾶσι,... (*İlias*, I:1-5)"
"Anlat, Tanrıça, Peleusoğlu Akhileus'un **öfkesini**
Akhalılara sayısız acılar getirdi,
Nice kahramanların **ruhlarını (ψυχὰς, psykhas)** Hades'e attı

Onların **kendisini/özlerini (αὐτοὺς, autous)**
köpeklere ve bütün kuşlara yem etti...[1](*İlias.* I:1-5)

Homeros'un dünyası önemli ölçüde tanrı/tanrıça[lar] ve kahramanların düzenine ve onların yaşamlarının bütün evrene olan etkisine ayrılmıştır. Homeros'a göre tanrılar ve insanlar her yönden oldukça farklılardır. Öyle ki tanrılarla insanlar aynı kanı bile taşımazlar, onların kanına *ἰχώρ (ikhōr)* adı verilir. Homeros'un tanrılar dünyasını üç önemli düşünce üzerine kurduğu görülür. Öncelikle *kura* düşüncesi; her bir kişiye payı ve görevi kura aracılığıyla verilmektir. Ardından *ortak alan* düşüncesi; tanrıların ikamet ettiği Olympos dağı yalnızca Zeus'a özgü bir egemenlik alanı, toprak parçası değildir. Burada denizlerin efendisi Poseidon'un ve insanların yalnızca birer cılız gölge olarak girebildikleri ölüler diyarının efendisi yani Hades'in de yeri büyüktür. Son olarak da *aşağı/bayağı* düşüncesi; bu düşünce ile bir hiyerarşi olduğu açıkça anlaşılır. Bu düşünce sistemine göre belirli bir eşitlik söz konusudur ama pay almaktan tamamen dışlanmış, hiyerarşik olarak daha alt kademede olanlar da vardır. Örneğin, Zeus'un babası Kronos yerin altına, orada ikamet eden tanrıların arasına sürgüne gönderilmiştir. Homeros'un aktarmış olduğu bu üç önemli düşünce Yunan kent devletleri (polis) açısından da kurucu bir niteliğe sahiptir. Tanrıların kenti bize arkaik çağda insanların kentinin nasıl oluşturulduğunu gösterir. *Kura*, arkaik çağdan daha sonraki zamanlarda Atina'da demokrasinin temelini oluşturdu, görev dağılımı kura yoluyla yapılırdı. *Ortak alan*, Atina'daki Agora ve Akropolis ortak alan statüsüneydi. *Aşağı/bayağı*, Atina'da oy kullanma hakkından yoksun Metoikos'un ve vatandaşların, kentin mülkü olan kölelerin durumu bu şekildedir. Polis, yurttaşların kendilerini yetiştirmesine olanak sağlayan bir okuldu ve iyi bir yaşam ancak polis'te mümkündü[2].

Bunun yanı sıra yukarıdaki dizede Homeros ψυχὴ, psykhē sözcüğünü; ölmüş bedenden ayrılan bir ruh, bedeni ise insanın bizzat kendiliği yani insanın özü olarak tanımlamıştır. Homeros ruhun taşıyıcısı olan bedenden bu bağlamda söz etmemekte, beden yerine, "kendi, αὐτοὺς, autous" sözcüğünü kullanmaktadır. Homeros "insanın kendisi" olarak kullandığı ifadeleriyle beden-

[1] Tersi belirtilmedikçe çeviriler bana ait.

[2] Aristoteles, polis'in yalnızca yaşam uğruna değil, iyi bir yaşam (eu zēn) uğruna var olduğunu belirtmiştir (*Politika*, 1252b.30; 1280a.31-32)

den geriye kalanları tasvir eder (Jaeger, 2016:117). Homeros kişinin fiziksel bedenini ifade eden tek bir sözcük kullanmamıştır. Örneğin, beden anlamına gelen "σῶμα, sōma" kelimesini yalnızca "ölü bir bedenden (cesetten)" bahsederken kullanır (*İlias*, 18:161-162). Ama burada "beden" sözcüğü yekpare bir bütünü değil, parçalardan (niteliklerden) oluşmuş bir bütünü imler. Çünkü Homeros'un döneminde, insan ya da herhangi bir canlının bedeni tek bir bütün olarak değil, farklı parçaların yani uzuvların bir araya gelmesiyle oluşan bir bütünlük olarak anlaşılır. Homeros'un canlı "beden" hakkında konuşurken kullandığı diğer sözcükler ise "δέμας, demas veya χρώς, khrōs'tur.

Öncelikle bireyi ölümden sonra neyin beklediği, varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği soruları Antik Yunan'ın en başından beri ele aldığı önemli konulardan biridir. "Psykhe'nin (ruhun) öte dünyadaki varlığı, günümüzde teolojik anlamda bağdaştırılan "ruh kavramı" ile benzer değildir. Ölüm anında psykhe'nin bedenden (σῶμα, soma) ayrıldığına, daha sonra cenaze törenleri tamamlanana kadar yeryüzünde kaldığına ve tören bittikten sonra hemen ölüler diyarına gittiğine inanılır (Fabiano 2018:681). Antik Yunan'da "hiçten hiç çıkar" ilkesi gereği hiçbir şey yok olmaz. Bu nedenle ölüm, bir yok oluş değil, bir metamorfozdur. Zeus hiçbir zaman birine onu ortadan kaldıracak bir ceza vermez. En ağır cezalar döngüsel olanlardır, asla bitmez ve sonsuza dek o ceza ile yaşamlarını sürdürürler. Bunun en güzel örneklerine Homeros'un destanlarında rastlarız. Homeros'ta yalnızca Tanrılara karşı ağır suç işlemiş olan *"Tityos, Tantalos, Sisyphos ve Iksion"* dışında hiç kimsenin ne ceza aldığı anlatılmaz (*Odysseia*, 11:1-640). Ancak bunlar tanrıya/tanrılara karşı geldiklerinden sonsuza dek sürecek olan cezalarını ölüler diyarında çekeceklerdir. Tanrılar ve yarı tanrılar (kahramanlar) ölüler diyarına gittiklerinde yeniden yeryüzüne dönebilirler. Ama kutsanmış ya da kutsanmamış insanlar ölüler diyarına gittiklerinde bir daha asla yeryüzüne geri dönemezler.

Öte dünya Hades'in yaşadığı yer olarak bilinir. Türkçede Hades olarak telaffuz ettiğimiz bu sözcüğün anlamı "görünmeyen (ἀιδής aidēs,)" demektir. Çünkü hem oraya giden gözden kaybolur hem de yeryüzünde yaşayanlar orayı asla göremezler. Ölüler Hades'e girerken Akheron Nehri'nden geçerler; yeraltı dünyasına kadar ölülere rehberlik eden tanrı Hermes "ψυχοπομπός, psykhopompos" (ruh taşıyıcısı/rehberi) olarak adlandırılır (Fabiano, 2018:681).

Öte dünyada Akhreon Nehri'nin yanı sıra "Styks, Kokytos, Phlegethon ve Lethe" nehirleri de vardır[3]. Homeros yeraltı ırmaklarını tasvir eden ilk kişi olarak bilinir. Platon da *Phaidon* diyaloğunda öte dünyayı suların, göllerin, denizlerin ve bataklıkların oluşturduğu büyük bir çukur olarak tasvir eder (Platon, 2012:109b-115a).

Yeryüzü ile ölüler diyarı arasındaki sınır genellikle yeryüzündeki toprak ile öte dünyanın sularının birleştiği büyük bir bataklık olarak anlatılır. Örneğin; Aristophanes, *Kurbağalar* komedyasında yeraltı yolculuğunu anlattığı bir sahnede şöyle der: Yeraltı gölünü sandalla geçen Dionysos, "Τί ἔστι τανταυθοῦ; (ti esti tantauthou?)" "Orada ne var?" diye sorar. Ksanthias da "σκότος καὶ βόρβορος (skotos kai borboros)." "Karanlık ve bataklık," diye cevap verir (Aristophanes, *Kurbağalar*:270-275). Hades'e giriş farklı birçok Antik Yunan metinlerinde ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir. Platon da ölülerin ruhlarını bekleyen öte dünyanın tasvirini birçok diyalogunda ayrıntılı anlatır.

Homeros'un eserlerinde *psykhē*, bedeni cesetten ayıran bir şeydir ama kişinin yaşamı etkileyen faaliyetlerin hiçbirinden sorumlu değildir. İnsanın duygu ve düşünceleri üzerinde bir sorumluluğu da bulunmamaktadır. *ψυχὴ*, *psykhē*, çoğunlukla bir ölüm anında veya kişinin yaşamı tehlikede olduğu durumlarda ifade edilmektedir. Ölüm geldiğinde insanın bir uzvundan, ciğerinden, ağzından –veya aldığı ölümcül yara bedenin neresindeyse- *psykhē* oradan çıkarak Hades'e gider. Artık *psykhē* bir daha asla geri dönemez, Hades'te hareket edebilir ama bir amacı yoktur, görüntüsü bir gölge gibi buğuludur, dünya ile hiçbir şekilde ilişki kuramaz:

"ὣς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε
ψυχὴ δ ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει.. (*İlias*, 16:855-856)
"böyle diyerek sonunda ölüm kapladı
Canı uzvundan çıkarak Hades'e uçtu..."

[3] "orada alçak kıyı var ve Persephone'nin koruluğu
Uzun uzun kavaklar göreceksin, kısır söğütler,
Derin anaforlu Okeanos'un kıyısında çek karaya gemini,
Sonra çık yola Hades bataklığına doğru,
Orada Akhreon'a Pyriphlegethon ve Kokytos akar,
Styks'ten gelen sular da oraya dökülür." (*Od.* X. 508-514, çev. A. Erhat - A. Kadir)

Homeros'ta kişilerin ölümden sonra varlığını sürdürebilen ruhları yoktur. Ölüm anında ruh bedenden ayrılır, Hades'e doğru gider ama bir bilince sahip değildir. Homeros için ruh insan hayatta var olduğu süre boyunca bedeninde bir yerlerde taşınmaktadır. Psykhē'nin daha sonraki dönemlerde kazanacağı anlamlardan biri olan "bilinç ve şuur" kavramlarına Homeros'ta rastlanmaz. *Psykhē*'yi genellikle yeryüzündeki insanlara can veren bir şey olarak kullanır (Jaeger 2016:12). Homeros, kişinin ahlaki ve zihinsel faaliyetlerini içeren kavramları *psykhē*'den farklı sözcüklerle ifade etmiştir: "*θυμός, thymos, φρήν, phrēn, μῆτις, metis, νόος noos/nous*" *φρήν, phrēn*, insanın diyaframında yer alır. "Gönül, yürek" anlamlarında kullanılmaktadır. *Phrēn* sözcüğü, ayrıca "ölçülülük ve ağırbaşlılık" anlamlarında kullanılan *sophrosyne, phronesis* sözcüklerinin kökünü oluşturur. *μῆτις, metis*, "akıl, hikmet, beceri, hüner, sezgi" anlamlarında kullanılır. Tanrıların birbirlerini ve insanları kandırmak için oynadıkları oyunlara da *mētis* adı verilir. *νόος, nous*, "düşünme, algı, idrak, kavrama" anlamlarına gelmektedir. Homeros bu sözcüğü yalnızca insanlara özgü kullanmıştır. Homeros'a göre *thymos*'un insan bedeninde belirli bir yeri yoktur. İnsanın düşünme ve duyumsamasına neden olan, *psykhē*'den bağımsız bir ***"aisthesis"*** etkinliğidir. Mutluluk, öfke, korku, yas, intikam gibi duyguların temel kaynağıdır.

> Çok kurnaz Odysseus, Laertesoğlu, tanrıların beslediği,
> kalmayın benim evimde istemeye istemeye
> ama bir başka yolculuk yapmanız gerek daha önce:
> Gidilecek Hades'in ve korkunç Persephone'nin ülkesine,
> danışmak için Thebailı Teiresias'ın ruhuna,
> henüz yitirmemiş aklını bu kör bilici
> Persephone bir ona *bilinç (νόος, noos)* bağışlamıştır ölüler arasından,
> yalnız odur *düşünen (πέπνυμαι, pepnumai)*, diğerleri
> gölgeler gibi uçuşurlar (*Od.* X. 486-495)

Ölüler dünyasında bilince sahip tek kişi ünlü kâhin Teiresias'tır. Bu Zeus'un Teiresias'a bir armağanı olarak anlatılır (Erhat, 2006:279). Homeros zamanında *bilinç* kavramını karşılayan tek bir sözcük bulunmamaktaydı. Ancak bilinçlilik fenomeniyle *θυμός, thymos*; bedensel yaşamı tek bir ruh, ψυχή, psykhē, konsepti içinde birleştirmeye dönük içsel bir eğilim söz konusuydu. Bu, *ψυχή καὶ θυμός, psykhē kai thymos* gibi ikili ifadelerden anlaşılır[4].

[4] Bkz. *İl.* XI 334; *Od.* XXI. 154;171

Sonuç

Homeros'ta *psykhē*'nin neye karşılık geldiğini göstermek için aşağıdaki fragman örnek verilebilir. *Psykhē*, ölüm anında bedeni terk eder ve artık bizzat kendisi olarak kişinin bir görüntüsüne dönüşmüştür. *Psykhē* bedenle birlikteyken yalnızca canlılık özelliğini taşımaktadır. Ölüm Homeros'ta varoluşun ortadan kalkması anlamına gelmez, ölümle varoluş artık başka bir forma geçiştir yani yeni bir varoluşun başlangıcıdır. Ölüm yalnızca dünyevi hayattaki varoluşun sonu olabilir:

ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν
παννυχίη γὰρ μοι Πατροκλῆος δειλοῖο
ψυχὴ ἐφεστήκει γοόωσά τε μυρομένη τε,...(*İlias*, 23:103-116)"
"bir şeyler var insandan Hades diyarında
İçinde can yoksa bile, bir ruh ve bir gölge var
Bütün gece talihsiz Patroklos'un ruhu (psykhē)
Gezindi durdu...

Özetle Homeros'ta tek başına psykhē, canlılığın kaynağı olmakla birlikte insanın suretinden başka bir şey değildir, gücünü ve aklını ancak bedenle birleştiği zaman alabilir, ölümden sonra bu güç ve akıldan yoksundur (Guthrie, 2011:206). Homeros'ta yaşamın anlamı ya savaş alanında ya aşk sergilenen bedenlerde ya da ziyafetlerde idi. Homeros'un yaşadığı dönem böyle bir ruh anlayışına sahip olduğu için asıl benlik bedendi. Ayrıca insan bedeninin ölümsüzlüğü üzerine konuşmak Tanrılara karşı yapılan saygısızlıklar arasındaydı. Çünkü ölümsüzlük yalnız Tanrılara aittir. Homeros'un bu ifadeleri hitap ettiği toplum için uygundu ancak daha sonraki yüzyıllarda Homeros'un kahramanlarının yaşamına hiçbir açıdan benzemeyen sıradan bir Helen için çok uygun değildi. Bu sebeple psykhē gibi birçok kavram da insanlar için artık doyurucu gelmemeye başlamıştır (Guthrie, 2011:207). Bu eserlerde bireyin *psykhē*'si yaşamı boyunca yapmış olduğu eylemlerinin öte dünyada nasıl karşılığını bulacağını bilmez. Çünkü günümüz birey kavramı henüz Homeros zamanında anlamını bulmamıştı. Yalnızca yaşadığı an kadar yükümlülüklerini yerine getirmekle sorumlu idi. Homeros'un eserlerini bu kadar önemli ve unutulmaz kılan şey onun sözlerinde her dönem kendimize ait ortak herhangi bir duygu bulabilmemizdir. Eserlerin içeriği,

insan yaşamını sanki tanrıların gözünden açıklamaktaydı. "Açgözlülük, hırs, intikam, aşk, nefret, öfke, kaygı, umut, kibir, ölçüsüzlük, korku..." gibi duygu durumlarını ilmek ilmek işlemiştir. Örneğin, *İlias* eserinin anlatım tekniğinde dahi hikâyenin baştan sona nasıl duygu durumları üzerine kurulmuş olduğu görülür:

İlias, 1. Bölüm

A	B	C
Ret	**Öfke ve Kavga**	**Akhileus > Thetis > Zeus**
Apollon rahibi yaşlı Khryses Akha kampına gidip hayattaki kızını geri almak için kurtulmalık vermek ister ama bu talebi Agamemnon tarafından reddedilir.	Rahip intikamını alması için tanrı Apollon'a yalvarır. Apollon öfkelenip Akha ordusuna veba verir. Kâhin vebanın nedenini açıkladığında da Agamemnon öfkelenir. Akhilleus kızı geri vermesi için Agamemnon'la kavga eder, o ise bunu ancak Akhilleus'un onur payı olan kıza el koyarak kabul eder.	Bu öfkeyle savaştan çekilen Akhilleus, annesi Thetis'ten kendisi savaşa katılmadıkça Akhalar'ın zafer kazanmaması için Zeus'a yalvarmasını ister. Bunun üzerine Thetis gidip Zeus'a yalvarır ve Tanrı bu isteğini kabul eder. Bunun sonucunda Zeus ile savaşta Akhalar'ın tarafını tutan karısı Hera kavga ederler.

İlias, 24. Bölüm

A	B	C
Kabul	**Yumuşama ve Uzlaşma**	**Akhilleus<Thetis<Zeus**
Akha kampına giden Priamos, oğlu Hektor'un ölüsünü almak için Akhilleus'a kurtulmalık vermek ister ve talebi kabul edilir.	Zeus'un buyruğu üzerine Akhilleus Priamos'la uzlaşmayı kabul eder, bunun sonucu olarak düşmanıyla sofrasını paylaşır.	Hektor'un ölüsü konusunda tanrıların kavgası ve Apollon'un onları ölünün babası Priamos'a verilmesine ikna etmesi. Zeus Thetis'i çağırıp Akhilleus'a bu kararı bildirmesini buyurur. Thetis Zeus'un buyruğunu Akhilleus'a iletir.

Görüldüğü üzere *İlias*, öfkeyle başlar ancak bir yumuşa/uzlaşma ile son bulur. Aynı şekilde *Odysseia*'da da benzer duygu durumlarının ele alındığı görülür. Örneğin, *Od.* 12.260-425 dizelerinde Odysseus ve arkadaşlarının kâhin Teiresias'ın birçok öğüdüne rağmen onların öğütlerin hiçbirine kulak asmaması, üstelik açgözlü, aşırı/ölçüsüz davranışlarının karşılığı olarak nasıl cezalandırıldıkları anlatılır: Bir gün Odysseus dönüş yolunu açsınlar diye Olympos tanrılarına yakarmak üzere adanın içlerine doğru yürüyüp farkında olmadan arkadaşlarından uzaklaşır ve yorgunluktan orada uykuya dalar. Arkadaşları içinde en kural tanımazı olan Eurylokhos onun yokluğundan yararlanıp arkadaşlarını yoldan çıkararak kendi sonlarını hazırlar. Helios'un ineklerinden seçtiklerini tanrılara yakardıkları bir törenle kurban ederler. Kamp kurdukları yere geri dönerken burnuna gelen kızarmış et kokusuyla Odysseus arkadaşlarının sözlerini tutmadıklarını anlar; ancak onlara ne kadar kızsa da artık olan olmuştur. Arkadaşları, büyük bir açgözlülükle taşkınlıklarına devam edip tam altı gün kendilerine ziyafet çekerler. Yedinci gün nihayet gemilerin yola çıkışını engelleyen rüzgâr diner ve yeniden yelken açarlar. Helios'un kızı Lampetie Odysseus'un arkadaşlarının kutsal ineklerden bazılarını kesip yediklerini Helios'a haber verir. Öfkeden deliye dönen Güneş Tanrı Helios Zeus'a gidip eğer onlara yaptıklarının hesabını sormazsa bundan böyle gidip Hades'i aydınlatacağı tehdidinde bulunur. Böyle bir şeyin *kosmos*'un bütün düzenini bozacağından ürken Zeus ona Odysseus'un gemisini yıldırımıyla çarpıp içindeki tüm arkadaşlarıyla birlikte yok edeceğine söz verir. Böylece Thrinakie'den ayrıldıklarında önce korkunç bir kasırga gemilerini devirir, peşi sıra Zeus geminin üzerine yıldırımlarını yağdırır. Odysseus'un dışında hiç kimse bu gemiden sağ kurtulamaz.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, Homeros'un eserleri hayatın içinden bir anın, bir durumun veya bir hissin belirli bir olay çerçevesinde nasıl cereyan ettiğini anlatır. Burada inanç ve yaşam bir bütün olarak iç içedir. Ayrıca Homeros insanın evren, oluş, varlık, öte dünya, yaşam gibi her dönem ilgilendiği konuları açıklamaya çalışan öyküler bütünü oluşturur. Bu sebeple mitosların gerçeklikten yola çıkarak kendilerine göre insanın yanıt aradığı bir konuya açıklama getirip onu yaşamın kendisine yansıttıkları düşünülür (Eliade, 1994:13-17). Homeros'un eserleri hangi dönem okunursa okunsun her an kişinin kendini bulabileceği ve ders alacağı eserler olarak kalacaktır.

Kaynakça

Aristophanes, *Kurbağalar*, çev. Ayşe Selen, Mitos-Boyut Yayınları, 2011, İstanbul

Dalby A., *Homeros'u Yeniden Keşfetmek*, çev. Hakan Keser, Alfa Yayınları, 2018, İstanbul

Eliade M., *Edebi Dönüş Mitosu*, çev.Ü. Altuğ, İmge Yayınevi, 1994, Ankara

Erhat A., *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 2006, İstanbul

Guthrie W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi I*, çev. Ergün Akça Kabalcı Yayınevi, 2011, İstanbul

Homeros, *İlias*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can yayınları, 2008, İstanbul

Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can yayınları, 2008, İstanbul

Jaeger W., *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, 2011, İstanbul

Pierre Vidal-Naquet, *Homeros'un Dünyası*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, İstanbul

Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınevi, 2012, İstanbul

Rohde E., *Psyche -The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks-*, Translated from the Eighth Edition by W. B. Hillis

Üçüncü Devrim
21. Yüzyıl Psikiyatrisi Uygulamalarında Felsefe

Kwm (Bill) Fuldord, Giovanni Stangellini

20. yüzyılın son on yılları, psikiyatride en azından üç devrime tanıklık etti. İlk devrim, iyi bilindiği üzere, nörobilim alanındaydı: Sinir sisteminin işlevselliğinin görüntülenmesi ve davranışsal genetik gibi eşi görülmemiş gelişmeler, zihinsel bozuklukla ilgili hastalık teorilerinin temeli olarak beynin işleyişini ilk kez doğru düzgün anlama olasılığını ortaya çıkardı (Andreasen, 2001). İkinci devrim ise hizmet sunum modelimizde gerçekleşti: Dünyadaki birçok ülkede zihinsel sağlık hizmetleri, ağırlıklı olarak doktor tarafından yönetilen bir modelden, hizmetlerin toplum odaklı, multidisipliner organizasyonlar olduğu modellere taşındı. Ayrıca, belki de en önemlisi, hizmetleri kullananlardan, yani hastalardan ve gayri resmi bakıcılardan, (Sağlık Bakanlığı, 2001 ve 2004) alınan bilgi ve tavsiyeler sayesinde bu hizmetler giderek daha fazla yönlendirildi. 20. yüzyılın sonlarındaki üçüncü devrim, felsefe ile yeni ve güçlü bir disiplinlerarası çalışmanın ortaya çıkmasıydı (Fulford vd, 2003). Bu üçüncü devrim belki de daha az tanınıp gerçekten de birçok kişiyi çok şaşırtmıştır. Belki de bunun böyle olmaması gerekirdi çünkü sonuç olarak felsefe, modern psikiyatrinin gelişiminde çok önemli bir role sahip olmuştur. Böylelikle, Karl Jaspers'ın 20. yüzyılın ilk yıllarındaki fenomenolojik çalışmaları (Jaspers, 1997), psikiyatrinin ilk biyolojik safhası olarak bilinen süreçte, modern psikopatolojinin gelişimi için çok önemli oldu. Daha erken bir dönemde, Philippe Pinel, Bicêtre ve Salpêtrière Hastanelerindeki akıl hastalarını zincirlerinden özgürleştirirken, Jean-Jacques Rousseau'nun özgürlük felsefesinden derinden etkilendi (Pichot, 2000) ve onun akıl hastalığı hakkındaki teorileri, İngiliz ampirist filozof John Locke (Porter, 1987) tarafından geliştirilen çağrışımcı zihin modelini doğrudan yansıtıyordu. 20. yüzyılda bile, Amerikan bilim filozofu Carl Hempel, ICD-8'in Terimler Sözlüğünün (Dünya Sağlık Örgütü,

1974) gelişmesine ve dolayısıyla hem ICD hem de DSM semptom temelli sınıflandırmaların sonraki baskılarına önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak, Avustralyalı psikiyatrist ve tarihçi Russell Meares'ın gösterdiği üzere, 20. yüzyılın büyük bir bölümünde psikiyatri (Meares, 2003), filozofların kendileri tarafından dahi, pratik olarak verimsiz olarak nitelendirildiği pozitivist bir bilim modelinden derinden etkilenmiştir (Williams, 1985).

Yeni psikiyatri felsefesinin daha önceden eşi görülmemiş olsa da gelişiminde pozitivizm önemli biçimde güçlü olmuştur. Tabloda görüldüğü gibi, yirmi yıldan kısa bir sürede dünya çapında yeni akademik ve araştırma girişimlerinde ciddi artış görüldü. Bununla birlikte aynı derecede önemli olan, tablodaki son maddenin de gösterdiği gibi, yeni disiplinin günlük klinik bakım hizmetlerine doğrudan ve olumlu bir katkı yaptığı kapsamdır (Fulford ve ark., 2004). Bu makalede, özellikle de değerler temelli uygulama olarak bilinen alandaki gelişmelerden yola çıkarak, yeni alanın 'uygulamaya geçen felsefe' yönü üzerinde yoğunlaşacağız.

Tablo
Psikiyatrinin Yeni Felsefesindeki Gelişmeler

- Dünyanın dört bir tarafından 43 yeni akademik ve araştırma grupları
- WPA ve AEP'deki Özel Bölümler
- Uluslararası Felsefe ve Psikiyatri Ağı'nın Kurulması (INPP, Cape Town, 2002)
- Dünyanın farklı bölgelerinde yıllık uluslararası konferanslar
- Yeni profesörlük kürsüleri (İtalya, Hollanda, Güney Afrika, İngiltere)
- Eğitim ve araştırma programları (yakın zamanda açılan Oxford Felsefe Doktora programı dahil)
- Uluslararası Felsefe, Psikiyatri ve Psikoloji dergisi (PPP) on dördüncü yılında (Johns Hopkins University Press'ten).
- Çeşitli kitap dizileri (Oxford University Press) Felsefe ve Psikiyatride Uluslararası Perspektifler, IPPP dahil
- Birleşik Krallık'taki Lancashire Üniversitesi'nde (IPDMH) Philosophy, Diversity and Mental Health kuruluşu (1 milyon poundun üzerinde bir kaynak ile)
- Felsefeyi uygulamaya dönüştürmek (ör. Değerlere dayalı uygulama, metne bakınız)

Tanımlayacağımız gibi değerler-temelli uygulama, hem karmaşık hem de çelişen değerlerin olduğu durumlarda klinik karar verme sürecini desteklemek için bir dizi pratik araç sağlamak üzere; hem fenomenoloji (kişisel düzlemde) hem de analitik felsefe (değerlerin mantığı üzerine) bağlamında işlemek üzere inşa edilir. Buna bağlı olarak değerler temelli uygulama, karmaşık ve çelişkili kanıtların yer aldığı klinik karar verme sürecini desteklemek için kanıta dayalı uygulama tarafından sunulan pratik araçların değerlerinin doğrudan bir karşılığıdır (Fulford, 2004). Tekrardan değer temelli uygulamaya yönelik gelişmeleri bir bütün olarak ele almaya çalışmak yerine; uygulamaları, daha kapsamlı psikiyatrik tanı modellerinin geliştirilmesine özgü bir referansla göstereceğiz. Aşağıda açıklandığı gibi, kapsamlı bir teşhis için, felsefi ve felsefi olmayan pek çok önemli katkı vardır. Bununla birlikte görüldüğü üzere; değerler temelli uygulamanın dikkate değer katkıları, 1) mevcut kanıta dayalı tanısal sınıflandırmalarda bile değerlerin çok önemli rolünün farkındalığını arttırmak, 2) tanısal değerler ile daha iyi tanınan tanısal gerçekler arasındaki ilişkiyi anlamak için benzersiz bir teori kaynağı sağlamak ve 3) tanısal değerler ile çalışmaya yönelik klinik beceriye dayalı bir yaklaşım olarak değerlere dayalı uygulamaların ilkelerine ve eğitim yöntemlerine dayanak oluşturmasına ciddi olarak bağlıdır. İmdi bir klinik vaka hikayesiyle başlayacağız, Simon'ın öyküsü.

Simon'ın Öyküsü

Simon (40) orta sınıf Baptist bir aileden gelen, üst düzey çalışan siyahi bir Amerikalıdır. Bakıldığında dindar olarak gözükmese de hayatında çeşitli zamanlarda meydana gelen tesadüfi, göreceli olarak belirsiz psişik deneyimler yaşadı. Bunlar Simon'ı, ağır yaşam koşulları ve alması gereken kararları hakkında zaman zaman danıştığı profesyonel bir "falcı"nın rehberliğini almaya itmişti.

Hikayesi, şimdiye dek başarılı kariyerinin meslektaşlarından yasal işlemlerle tehdit edilmesi üzerine idi. Masum olduğunu iddia etmesine rağmen, bir savunma yapma girişiminde bulunmak epey masraflı ve tehlikeli olabilirdi. Bu krize, salonunda kurmuş olduğu küçük bir sunakta dua ederek karşılık vermişti. Duygusal olduğu bir akşam içini döktükten sonra, okuduğu İn-

cil'de mumun belirli harfleri ve kelimeleri kapsayan bir dizi "mühür" veya "güneş" bıraktığını keşfetti. Başından geçenleri şöyle anlattı: "Kalktım ve babamın İncil'inde bulunan mührü görünce X'i aradım ve dedim ki, 'burada olağanüstü bir şey oluyor.' bence güzelliği, güneşin yakarak içinden geçtiği belirliliğiydi. Aklımda olan şey... zekice bir kelime oyunu olmasıydı." İşaretlenmiş kelimelerin ve harflerin açık bir anlamı olmasa da Simon bu olayı Tanrı'dan doğrudan verilen bir iletişim olarak yorumlamış ve bu da ona özel bir amacı veya görevi olduğunu belirtmişti.

Bu ilk olayın (epizod) ardından, Simon, erimiş mumdan kalan görüntüler ile aktarılan bir dizi karmaşık "keşif/esin" aldı. Bu görüntülere bakanları fazla etkilemeyen bir dizi fotoğrafları taşıdı, Simon için bunlar özellikle Vahiy kitabından İncil sembollerinin bariz temsilleriydiler. Onları "Ben Davud'un yaşayan oğluyum ... ve aynı zamanda İsmail'in ve Yusuf'un bir akrabasıyım" olarak yorumladı. Aynı zamanda "İsrail'in muhafız kaptanıydı"

Bu rolün harika sorumluluklar taşıdığını gördü: "Bazen soruyorum- Tanrım, neden beni seçtin, ve buna bir cevap yok". Onun özel statüsünün etkisini, "Tanrı'nın getirmemi istediği mesajın getirilmesi açısından ne gerekiyorsa yapmamı sağlayacak içsel bilgelik, anlayış ve dayanıklılığımı arttırmak" olarak tanımlıyordu.

Devam eden deneyimlerinin çoğunu inançlarına dayanarak yorumladığından inançları, sistematik hale gelmişti. İş arkadaşları onu engellemeye çalışan şeytanın ajanlarıydı ve kariyer başarıları Tanrı'nın özel iyiliğinin kanıtıydı. Günlük hayatta karşılaştığı birtakım önemsiz engeller - mülakat zamanında soğuk algınlığı geçirmek gibi - şeytan tarafından ayarlanmış kalkışımlardı. Bu deneyimler sırasında, Simon Tanrı'nın sesini duymuş ve "peygamberlik" görülerini görmüştü. Bu inançları, "O odada bulunan gerçekler 4000 yıldan beri söylenen gerçeklerdir" diyerek tam bir kesinlikle dile getirdi. Şüphecilikle yüz yüze geldiğinde ise şöyle demiştir: "Üzgün değilim, çünkü kendi içimde, bildiğim şeyi biliyorum..."

Tanısal Değerlerin Farkındalığının Yükselmesi

Geleneksel psikiyatrik tanı ölçütlerine göre, bu öyküyle başvuran Simon, şizofreni hastalığından (ya da ilişkili semptomatolojiye bağlı olarak, başka bir şiddetli psikotik bozukluk biçimi) muzdariptir. Böylelikle, Simon'ınki gibi bir öykü bağlamında mum

mührü ile ilgili deneyimleri ile sanrısal algıların varlığı (Wing et al, 1974); Mevcut Durum Değerlendirmesi gibi formel zihinsel durum muayenelerindeki ölçütler ve Dünya Sağlık Örgütü'nün ICD-10 (WHO, 1992) standardına göre, şizofreni ya da ilgili psikotik tanısı almak için yeterlidir. Yine de sonrasında ortaya çıkan durum şu şekildeydi; Simon, psikotik bir bozukluğa sahip olmaktan çok, mumun mühründen aldığı mesajlarla mahkeme davasını kazanmaya yönlendirildi, bir avukat olarak kariyeri gelişti ve kazandığı büyük serveti dini deneyimleri araştırma vakfı kurmak için kullandı.

Simon'ın öyküsüne sonuç olarak bazı psikiyatristler, onun varoluşsal bir şizofreni formuna sahip olduğunu söylemek isteyeceklerdir. Ancak, Amerikan Psikiyatri Birliği'nin Teşhis ve İstatistik El Kitabı (DSM), Simon için psikotik bir bozukluk ile ciddi şekilde hasta olmak bir yana, hasta olmaktan uzak, deneyimlerinin (iyi huylu da olsa) patolojik olmasından ziyade gerçekten dinsel veya ruhsal olduğu yönünde oldukça farklı bir "tanı" vermektedir. Bunun nedeni DSM'nin ICD'den farklı olarak, bir psikotik bozukluk için geleneksel semptomatik kriterlere ek olarak, "sosyal / mesleki işlevsizlik" ölçütünü içermesidir. Bu nedenle (şizofreni olgusunda bu ölçüt ile adlandırıldığından) Kriter B, sanrısal algı gibi bir belirtiye ek olarak, söz konusu kişinin sosyal / mesleki işlevinin, öncesine göre "seviyenin altında belirgin bir şekilde düşmesi"ni gerektirir (APA, 1994, s.285). Simon'ın durumunda mesleki işlevselliği bozulma yerine gelişti. Bu nedenle, ICD teşhisinin aksine ve en azından Simon'ın deneyimlerini anlamasıyla tutarlı olarak, bunlar doğası gereği patolojik olmaktan çok ruhani bir durum olarak kabul edilmekteydi.

DSM sınıflandırmasının Simon'ın yaşadığı benzer durumlarda daha büyük bir yüzeysel geçerliliğe sahip olması nedeniyle ICD ile kıyaslandığında, daha açık bir şekilde kanıt temelli olduğu ve dolayısıyla "bilimsel" yaklaşımı yansıttığı düşünülebilir. DSM-IV'ün girişi, DSM'nin bu edisyonunun dayandığı, kanıta dayalı süreçleri açık ve ayrıntılı olarak ortaya koymaktadır (APA, 1994, s.1-2). Yine de, DSM'nin iddialarından geri adım atıp Kriter B'nin kendisinin ifade edildiği dil dikkatlice ele alındığında, elbette belirli bir durumun gerçekleri üzerinde durmasına rağmen, bu ve diğer benzer kriterlerin, gerçeklerin yargılanmasına ek olarak, ilgili kişinin bir sosyal alanda işleyip işlemediğine dair bir dizi değer yargılaması gerektirdiği açıkça ortadır; mesle-

ki bağlam, sadece öncekinden farklı değil (aslında sadece gerçeklerin meselesi bakımından), zira öncekinden daha da kötü (değerler meselesi de) olurdu. Psikiyatrinin en bilinçli, kanıta dayalı bilimsel sınıflandırmalarının temelinde yatan değer yargılarını bulmak belki de bizi şaşırtabilir. Ancak daha önce yaptığımız gibi, bu tür sınıflandırmaların iddialarından geri çekilip kriterlerinin gerçekte tanımlanmış olduğu dile baktığımızda; değer yargılarının sadece DSM'de değil (Sadler, 2004), aynı zamanda ICD'de (Fulford, 1989, bölüm 8 ve 9; Fulford, 1994) de olduğu açıktır. Diğer örnekler, belirli kategoriler için kriterleri (örneğin, parafili ve kişilik bozuklukları için) ve birtakım ana semptomları (örneğin, "tuhaf" sanrılar) içerir (Fulford ve diğerleri, 2005). Dahası, modern fenomenolojideki çalışmalar psikotik bozukluklara sahip kişilerin mevcut deneyimlerinin derinlemesine değer-yüklü olduğunu göstermiştir (Kraus, 2003; Stanghellini ve Ballerini, 2007; Stanghellini, 2008).

Kuramsal Yorumlar

Demin ele aldığımız süreç olarak verilen bir metinde sunulan iddialardan geri adım atıp bu iddiaların dile getirildiği dile dikkatle bakmak; analitik felsefi geleneğinin "dilbilimsel analiz" ya da "olağan dil felsefesi" olarak adlandırdığı meselenin özünde yer almaktadır. Özellikle Oxfordlu filozof J. L. Austin'in (Austin, 1956/7) çalışmasıyla örneklendirildiği gibi bu kısmen soyut yaklaşım, psikiyatri için geniş yelpazede potansiyel uygulamalara sahiptir. Mevcut vakada olduğu gibi bu uygulamaların birçoğu genellikle farkında olmadığımız ama etrafımızdaki dünyayı yapılandırıp anlamlandırdığımız kavramlara dair anlamların arkasındaki unsurların farkındalığını arttırmayı içermektedir (Fulford, 1990). Bu, aslında Austin'in dilbilimsel analiziyle örneklendirebildiğimiz gibi, analitik felsefenin, metodolojik olarak fenomenolojiye yakın olduğu temel hususlardan biridir (Fulford ve ark., 2003).

Ancak, tanı ile ilgili anlayışımızın içeriğinde yatan, gerçeklere dayanmasının yanı sıra; en önemli noktayı değerlendiren unsurlar da varsa, bunlar nasıl anlaşılmalıdır? Onların önemi nedir? Bilimsel psikiyatrinin kuşkucu bakış açısına göre, psikiyatrinin en bilimsel sınıflandırmalarında değer yargılarının varlığı, bu sınıflandırmalar ve onlarla beraber zihinsel hastalık kavramının geçersiz olduğuna dair açık bir kanıt olarak yorumlanacaktır.

Örneğin, Szasz'ın zihinsel hastalık kavramına eleştirisi, bu kavramın, bedensel hastalıkla ilgili karşılık gelen kavramlarıyla karşılaştırıldığında, göreceli olarak değer yüklü olan doğasına doğrudan odaklanmıştır (Szasz, 1960). Tersine, bilimsel tıbbi bir psikiyatri modeline körü körüne bağlı olanlar, bu değer yargılarının öneminin, en fazla çevresel düzeyde olduklarını savunarak (Boorse, 1975; Wakefield, 1995) ve her halükarda nörobilim alanında yaşanacak gelecekteki gelişmelerle (Kendell, 1975) birlikte azalmasını talep edeceklerdir.

Tamamen farklı bir bakış açısı, dilbilimsel analitik felsefenin özgün bir dalı olan felsefi değer kuramı tarafından önerilmektedir. Geleneğin en azından 18. yüzyıl İngiliz ampirist filozof David Hume'a (Hume, 1972) kadar uzanmasına karşın, bu felsefe okulu, - örnek olarak R.M. Hare (1952), G.J. Warnock (1971) ve J.O. Urmson (1950) ile beraber Austin'e ek olarak - Oxford'da 20. yüzyılın ortalarında gelişti ve günümüze değin, örneğin Amerikalı filozof David Putnam'ın (Putnam, 2002) çalışmalarında devam etmektedir. Doğrudan hastalık kavramları ile ilgili olmamasına rağmen, bu felsefe okulunun çalışması (bazen "Oxford okulu" olarak da adlandırılır) fenomenoloji ile birlikte, bozukluğa dair kavramlarımızın zihinsel olduğu kadar fiziki özelliklerini açıklamak ve ayrıca, bir sonraki bölümde de göreceğimiz gibi, tanı değerlendirmesini destekleyecek pratik araçlar geliştirmek için güçlü analitik araçlar sağlar. Felsefi değer kuramı ve fenomenolojiden gelen kuramsal argümanların psikiyatrik tanısal kavramlara ait, karmaşık "değerler ile gerçekler"den oluşan yapılarını açıklamaya nasıl yardımcı olduğunu detaylı bir şekilde ele alan inceleme bu makalede ayrıntılı ifade edilemeyecektir (Fulford, 1989; Fulford ve ark., 2005). Bununla birlikte, özellikle Hare'nin çalışmasından (Hare, 1952, 1963) alabileceğimiz önemli bir nokta, psikiyatrik tanıda değer yargılarının göreceli öneminin, çoğu fiziksel tıbbın alanlarıyla karşılaştırıldığında ne (psikiyatrinin içinden doğan kuşkucu bakış açısının öne sürdüğü gibi) geçersiz tanısal kavramları ne de (psikiyatriyi destekleyenlerin ileri sürdüğü gibi) bilimsel gelişimin ilkel bir aşamasını yansıtmadığıdır. Bunun yerine, bir tıp disiplini kadar benzersiz olan psikiyatri ile deneyim ve davranış alanlarında insani değerlerin daha büyük bir karmaşıklığı söz konusudur. Yukarıda belirtildiği gibi, Hare bozukluk kavramları hakkında bu bağlamda (her ne kadar, "betimselcilik" hakkındaki 1963 tarihli makalesi, "dis-

fonksiyonu" bir değer kavramı olarak kabul ettiğini açıkça gösterse de) bir şey yazmamıştır. Ama tüm değer terimleri için geçerli olan bir nokta olarak onun genel olarak varmak istediği nokta sadece ilgili değerlerin farklı olduğu ve dolayısıyla sorunlara neden olduğu durumlarda, anlamlarındaki değerlendirme unsurlarının farkında olduğumuzdur.

Bu genel nokta, yani farklı değerlerin görünür değerlere eşit olması, doğrudan psikiyatrik tanı kavramlarına uygulanabilir. Bu nedenle, fiziksel tıpta, özellikle doktorların endişe duyduğu akut, yaşamı tehdit eden koşullar, çoğu semptom - bedensel ağrı, felç, bulantı, körlük vs. - herhangi bir kimsenin standartlarına göre kötüdür (yani, negatif olarak değerlendirilmektedir). Birisi bir "kalp krizi" geçirirse örneğin, onların acısı ve ölüm riski, herhangi bir kimsenin standartlarına göre kötü olan, anlaşılabilir bir durumu temsil eder (örneğin; zaten ilerlemiş seviyede kanseriniz varsa, kendi başına bir kalp krizinden ölmek gibi bir sonuç olabilir). Bu nedenle, kardiyolojik tanıda Kriter B'ye eşdeğer bir gereklilik yoktur; söz konusu tanısal kategoriler değere sahip olmadığından ya da kardiyoloji (bir şekilde) daha ileri bir bilim olduğundan değil, çünkü iyi ve kötü kalp işleyişini birbirinden ayıran değerler hemen hemen herkes için aynıdır, dolayısıyla tanı sürecinde bir değişkenden ziyade sabittirler ve dolayısıyla uygulamada herhangi bir problem teşkil etmezler. Fakat kardiyoloji gibi fiziksel tıp alanlarının aksine psikiyatride, söz konusu olan belirtiler; karakteristik olarak insani deneyim ve davranış - duygular, inançlar, motivasyonlar, arzular ve cinsellik gibi - alanlarında farklı bireylerin, farklı kültür ve tarihsel dönemler arasında yaygın olarak değişime uğrar ve çeşitlilik gösterir. Bu nedenle psikiyatrinin koşullarında, insanların karmaşık ve değişken değerlerini yansıtan ilgili tanısal değerler oldukça değişken olacaktır ve bu nedenle, kardiyoloji gibi alanlardaki tanısal değerlerin aksine, uygulamada da sorunlu olacaktır.

Daha kapsamlı psikiyatrik tanılama değerlendirmesi için, kanıt-temelli olduğu kadar değer temelli bir yaklaşım ihtiyacına yol açan, psikiyatride insani değerlerin karmaşıklığının merkezi öneminin farkına varılmasıdır.

Kapsamlı Psikiyatrik Tanı İçin Değer-Temelli Uygulamalardan Kullanışlı Araçlar

Kapsamlı tanı koyma, en iyi objektif bilimsel kategorik tanı ile, hastaların tek tek güçlü yönleri, kaynakları ve güçlükleri de dahil olmak üzere kendine özgü özellikleri birleştirmeyi amaçlamaktadır (Mezzich, 2002). Daha önce de belirtildiği gibi, güncel tanı paradigmalarını dayandırmak ve geliştirmek için psikiyatrideki kaynaklar ve kapsamlı yaklaşımlar elbette felsefenin olası katkıları ile sınırlı değildir. Tam tersine, Dünya Psikiyatri Birliği tarafından kapsanan zengin uluslararası alanda çalışan Mezzich ve diğerleri; ICD ve DSM'nin geleneksel kategorik yaklaşımına tamamlayıcı olan "bütün insan" değerlendirmesinin bir parçası olarak, idiografik tanı için iyi geliştirilmiş tanı yöntemleri sunmuşlardır (Mezzich, 2002; Mezzich ve diğerleri, 2003). ICD kategorilerinin yanı sıra, idiografik tanı, Güney Amerika'nın İspanyolca konuşan ülkelerinde yaygın olarak benimsenen bir sınıflandırma sistemine başarıyla dahil edilmiştir (Mezzich ve ark., 2003). Ayrıca, yeni psikiyatri felsefesinde genel olarak önemli olan felsefi değer teorisi ve fenomenoloji dışındaki felsefe alanları; aynı zamanda kapsamlı bir tanıya götürmek için önemli katkılara sahiptir: örnekler arasında zihin felsefesi (Thornton, 2007), hermeneutikler (Widdershoven ve Widdershoven-Heerding, 2003) ve varoluşçuluk (Morris, 2003) vardır.

Esas olarak felsefi değer teorisi ve fenomenolojinin bir türevi olan değerler temelli pratik; bu kaynakları, kapsamlı bir tanı için, psikiyatrik tanı gibi klinik karar verme sürecinin sadece (kanıt temelli uygulama tarafından değinilen) karmaşık kanıtlara bağlı olmadığı ayrıca karmaşık değerlere dayandığı alanlarda etkili bir şekilde çalışmak için bir dizi pratik araç eklemektedir. O zaman, değerler temelli uygulama, farklı (ve potansiyel olarak çatışan) değerlerin işlemde yer aldığı etkili sağlık hizmeti karar verme teorisi ve uygulamasıdır (Fulford, 2004).

Değer temelli uygulamanın psikiyatrik tanıda doğrudan kullanılması, tartışmalı olmaya devam etmektedir (bkz. Fulford ve ark., 2005, ve World Psychiatry'nin aynı sayısında ilgili yorumlar). Bu belki de şaşırtıcı değildir; felsefi argümanlar ne kadar açık olursa olsun, tıp biliminin bir parçası olarak psikiyatrik tanının değer yargılarını içerebileceği fikri paradigmaların kayda değer bir değişimini gerektirir. Örneğin, Robert Spitzer, DSM-

III'ü yazan ekibin eski başkanı ve psikiyatrik sınıflandırma ile tanı için kanıta dayalı bir yaklaşım için dikkate değer bir savunucu olarak, bu noktayı yukarıdaki yorumcular arasında özellikle güçlü bir şekilde ortaya koymuştur (Spitzer, 2005). Dahası, sağlık bakımında ve sosyal hizmette çoğu çalışma, bilimden ziyade etik meselesi olan "doğru değerler" üzerine odaklanmaktadır. Bununla birlikte, gerekli olan paradigma geçişini sağlayabildiğimiz zaman, kapsamlı tanının bu yönünü desteklemek için değer temelli uygulamalardan daha şimdiden elde edilen kaynakların bilincinde olmak önemlidir. Bu bölümün geri kalanında bu kaynakları kısaca, Dünya Psikiyatri Birliği ile uluslararası düzeyde ortaklık halinde çalışan Birleşik Krallık Sağlık Bakanlığı aracılığıyla geliştirildikleri hali ile özetliyoruz.

Değerler temelli uygulama, Birleşik Krallık Sağlık Bakanlığı'nın çalışmalarına ilk olarak; ülkenin Ulusal Ruh Sağlığı Enstitüsü için Değerler Çerçevesi'nin kabul edilmesine yol açan hastalar ve profesyoneller arasındaki ortak program aracılığıyla tanıtıldı (NIMHE ve Sağlık Bakanlığı, 2004). NIMHE, Birleşik Krallık Sağlık Bakanlığı'nın, temel sağlık politikası olan Ulusal Akıl Sağlığı Hizmeti Çerçevesi (Sağlık Bakanlığı, 1999, 2002) tarafından tanımlanan zihinsel sağlık hedeflerini yerine getirmekten sorumlu bölümüdür. NIMHE Değerler Çerçevesi, değer ve kanıt temelli yaklaşımların, zihinsel sağlık ve sosyal bakımın her alanında hizmet gelişimini desteklemesini sağlamak için güçlü bir politika platformu sağlar. Buna bağlı olarak değerler temelli uygulama; (Sağlık Bakanlığı, 2004a) kapsamlı beceri eğitiminde, ulusal bir girişimin temelini oluşturan iki ana temadan biri (diğeri kanıta dayalı uygulama) olarak benimsenmiştir. Bu da psikiyatristler ve daha çok kullanıcı odaklı ve çok disiplinli yaklaşımlar için yeni çalışma biçimlerinin altını çizmektedir (Sağlık Bakanlığı, 2005a) ve söz konusu alanlarla ilgili, çeşitli ve daha belirli politikalar için çok önemlidir; örneğin, iyileşme uygulaması (Sağlık Bakanlığı, 2004b), ırk eşitliği (Sağlık Bakanlığı, 2005b) ve hasta ve kayıt dışı bakıcıların "deneyimle gelen uzmanlık" rolü (Sağlık Bakanlığı, 2001) gibi. Değerler temelli uygulama, daha geniş hizmete alma ve gözden geçirme politikalarına örnek olarak Galler için Sağlık Standartları'na (Galler Meclisi Hükümeti, 2005) dahil edilmiştir.

Değer temelli uygulamaya yönelik eğitim materyalleri de şu anda yaygın olarak mevcuttur. Sainsbury Ruh Sağlığı Merkezi

(Birleşik Krallık'ın en büyük zihinsel sağlık STK'larından biri) ve Warwick Üniversitesi'nin yeni Tıp Fakültesi arasında yapılan bir ortaklıkta, "Kimin Değerleri?" başlıklı bir eğitim çalışması taslağı geliştirildi ve ön saf sağlık çalışanı ile kullanıldı (Woodbridge ve Fulford, 2004). Çalışma kitabı, 2004 yılında Londra'daki Rosie Winterton konferansında Sağlık Bakanlığı tarafından zihinsel sağlığa dair bir sorumlulukla faaliyete geçirildi. Çalışma kitabındaki materyaller, (yukarıdaki) on ESC'lerin yürürlüğe girmesini destekleyecek web tabanlı materyaller de dahil olmak üzere çeşitli diğer eğitim materyallerine dahil edilmiştir. NIMHE Değerler Çerçevesini geliştiren Sağlık Çalışma Grubunun asli başkanı olan Piers Allott tarafından yönetilen, değerleri temel alan uygulamayı içeren bir Master programı, Wolverhampton Üniversitesi'nde kuruldu. İngiltere'de yeni bir Ruh Sağlığı Yasasının uygulanmasını desteklemek üzere bir Sağlık Bakanlığı programında eğitim materyalleri yakın zamanda üretildi. İstemli olmayan psikiyatrik tedavi için yasal çerçeve olarak, yeni Ruh Sağlığı Yasası, değerlere dayalı uygulama için özellikle keskin bir odak oluşturmaktadır (CSIP ve NIMHE, 2008). Eğitim materyalleri sadece değerler temelli olmakla kalmayıp, aynı zamanda özellikle hasta odaklı araştırmalardan elde edilen kanıtlara dayanmaktadır (Press, Fulford, King ve Dewey). Bazı Avrupa ülkelerinde ve Güney Afrika'daki Pretoria Üniversitesi'nde de eğitim gelişmeleri bulunmaktadır (Van Staden ve Fulford, 2007).

Yukarıdaki kaynaklardan yola çıkarak, psikiyatrik tanısal değerlendirmeye kanıta dayalı olduğu kadar değer temelli yaklaşımı doğrudan uygulayan büyük bir danışma ve hizmet geliştirme programını tamamladık (NIMHE ve CSIP, 2008; www.3keys.org.uk /downloads/3keys.pdf). Bu çalışma, Dallas'taki UT Southwestern Tıp Merkezi'nde (Sadler, 2002) John Sadler'in başlattığı bir dizi uluslararası araştırma seminerini izledi ve daha sonra, Sağlık Bakanlığı ve Dünya Psikiyatri Birliği tarafından desteklenerek psikiyatrik tanıda değerlerin rolünü araştırarak Londra'da devam etti. Bu seminerler, hizmeti kullananlarla bakıcıları, klinisyen, araştırmacı ve hükümet yetkililerini bir araya getirdi. Bu programın başlatılmasına, Dünya Sağlık Örgütü'nün Ruh Sağlığı ve Madde Kötüye Kullanımı Bölümü ile ortaklaşa düzenlenen bu seminerlerin sonuncusu neden oldu. Kuramsal olarak güçlü bir şekilde desteklense de program doğrudan pratik sonuçlara sahiptir, yayının büyük bir kısmı alandaki

yenilikçi uygulama örneklerinden oluşmaktadır. Değer temelli uygulamaya yönelik diğer çalışmalarda olduğu gibi bu örnekler, genelleştirilmiş kanıt temelli bilimin kaynaklarının, aynı zamanda tamamen değer ile yüklü olarak ilgili bireyin ihtiyaçlarına, dileklerine, güçlü yönlerine ve diğer değerlerine cevap veren bir değerlendirme yaklaşımı ile nasıl birleştirilebileceğini çok pratik bir şekilde göstermektedir.

Sonuçlar

Bu makalede yeni psikiyatri felsefesinin önemini, psikiyatri alanında 20. yüzyılın sonunda gerçekleşen üç devrimden biri olarak, gündelik klinik uygulama için tanımladık. Daha kapsamlı psikiyatrik tanı modellerinin gelişimine katkı olarak, temel olarak felsefi değer teorisi ve fenomenolojiden türetilen değer temelli çalışmalara odaklandık. Belirttiğimiz gibi, kapsamlı teşhis için diğer önemli kaynaklar vardır ve değerler temelli uygulama bu konuda bir rakipten ziyade bir ortak olarak anlaşılmalıdır. Değer temelli uygulamaların özgül katkıları, bununla beraber gördüğümüz gibi, 1) kategorik psikiyatrik tanılama sistemlerinde bile (DSM gibi) değerlerin rolüne ilişkin farkındalığın arttırılması, 2) psikiyatrik tanısal sınıflandırmalarda değerlerin ilişkili önemi için açık bir kuramsal açıklama yapılması (psikiyatri ile ilgili alanlarda insan değerlerinin göreceli karmaşıklığından türetilen) ve 3) değerler temelli uygulama için zaten belirlenen politika çerçevesi ve eğitim yöntemleri aracılığıyla oluşturulabilir. Bu nedenle, değerlere dayalı uygulama, psikiyatride tanısal değerlerle titizlikle çalışmak için bir temel sağlar.

Bu makaleye Simon'ın hikayesiyle başladık. Simon'ın yani gerçek bir insanın hikayesi (Jackson, 1997), DSM Kriterlerinde yansıtıldığı gibi, tanı değerlerini bir araya getirmenin önemini gösterdi. DSM'de Kriter B için güvenilir zihinsel durum incelemeleri (PSE gibi) ve 20. yüzyılın ikinci yarısında ampirik yöntemlerin kullanılması aracılığıyla gelişen semptom tabanlı sınıflandırmalar (ICD ve DSM) tarafından betimlenen tanısal gerçeklerle yansıtılmıştır. Bu makaledeki hiçbir noktanın, ampirik tanı yöntemlerinde 20. yüzyılın ilerlemelerinin önemine karşı tartışmadığını vurgulayarak bitirmek isteriz. Psikiyatrik tanısal sınıflandırma ile doğrudan ilgili olanlar arasında bile, bu ilerlemelere olan güvenin yitirilmesi yönünde bir eğilim bazıları için olmuş-

tur: Amerikan Psikiyatri Birliği'nin "DSM-V için Araştırma Gündemi"nin editörleri, örneğin; eğer ilerleme kaydedecek olursak, geçerlilik için güvenilirliği feda etmemiz gerekebileceğini savunurlar (Kupfer ve ark., 2004). 20. yüzyılın ilerlemelerini reddetmek yerine onların üzerine inşa etmenin hayati önem taşıdığına inanıyoruz. Ancak, yeni nörobilim üzerinde başarılı bir şekilde devam etmek istiyorsak, titiz ampirik yöntemlerin eşit derecede titiz felsefi yöntemlerle birleştirilmesinin gerekli olduğuna inanıyoruz. Yalnızca bu şekilde sadece 20. yüzyılın sonunu karakterize eden psikiyatri devrimlerinin üçü - bilimde, hasta merkezli hizmet sunumunda ve felsefede – 21. yüzyıl için tamamen bilime dayanan ama aynı zamanda, ve eşit olarak, bireysel olarak hasta ve ailelerinin eşsiz değerlerine, ihtiyaçlarına ve umutlarına tam olarak cevap veren bir psikiyatri yaratmak üzere birlikte çalışacaktır.

(Çeviren: Özlem Bayoğlu)

Kaynaklar

American Psychiatric Association Diagnostic and statistical manual of mental disorders, 4th Edition. American Psychiatric Association, Washington, DC, 1994.

Andreasen NC. Brave new brain: Conquering mental illness in the era of the genome. Oxford University Press, Oxford, 2001.

Austin JL. A plea for excuses. Proc Aristot Soc 1956/7;57:1-30.

Boorse C. On the distinction between disease and illness. Philos Public Aff 1975;5:49-68.

Care Services Improvement Partnership (CSIP), the National Institute for Mental Health in England (NIMHE). Workbook to support implementation of the Mental Health Act 1983 as amended by the Mental Health Act 2007. Department of Health, London, 2008.

Department of Health. National service framework for mental health – Modern standards and service models. Department of Health, London, 1999.

Department of Health. The expert patient - A new approach to chronic disease management. Department of Health, London, 2001.

Department of Health. Improvement, expansion and reform: the next 3 years. Priorities and planning framework. Department of Health, London, 2002.

Department of Health. The ten essential shared capabilities: A framework for the whole of the mental health workforce. The Sainsbury Centre for Mental Health, the NHSU (National Health Service University), the NIMHE(NationalInstituteforMentalHealth England); London, 2004a: 40339.

Department of Health. New ways of working for psychiatrists: Enhancing effective, person-centred services through new ways of working in multidisciplinary and multi-agency contexts. (Final report „but not the end of the story".) London: Department of Health, 2005a.

Depart ment of Health. Delivery race equality in mental health care: an action plan for reform inside and outside services. Department of Health, London, 2005b.

Fulford KWM. Moral theory and medical practice. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Fulford KWM. Philosophy and medicine: the Oxford connection. Brit J Psychiatry1990;157:111-115.

Fulford KWM. Closet logics: hidden conceptual elements in the DSM and ICD classifications of mental disorders. In: Sadler JZ, Wiggins OP, Schwartz MA. (Eds) Philosophical perspectives on psychiatric diagnostic classification. Johns Hopkins University Press, Baltimore,1994:211-232.

Fulford KWM. Ten principles of values-based medicine. In: Radden J. (Ed) The philosophy of psychiatry: A companion. Oxford University Press, New York, 2004:205-234.

Fulford KWM, Sartorius N. A secret history of ICD and the hidden future of DSM. In Broo me M, Bortolotti L. (Eds) Psychiatry as cognitive neuroscience: Philosophical perspectives. Oxford University Press, Oxford, in press.

Fulford KWM, King M, Dewey S. (forthcoming) Values based practice and involuntary treatment: A new training programme in the UK. Adv Psychiatr Treat, in press.

Fulford KWM, Stanghellini G, Broome M. What can philosophy do for psychiatry? World Psychiatry 2004;3:130-135.

Fulford KWM, Morris KJ, Sadler JZ, Stanghellini G. Past improbable, future possible: the renaissance in philosophy and psychiatry. In: Fulford KWM., Morris KJ, Sadler JZ, Stanghellini G. (Eds) Nature and narrative: an introduction to the new philosophy of psychiatry. Oxford University Press, Oxford, 2003:1-41.

Fulford KWM, Broome M, Stanghellini G, Thornton T. Looking with both eyes open: Fact and value in psychiatric diagnosis. World Psychiatry 2005;4:78-86.

Hare RM. The language of morals. Oxford University Press, Oxford, 1952.

Hare RM. Descriptivism. Proc Br Acad 1963;49:115-134. HumeD.AtreatiseofhumannatureBookIII. Ed.Pall.S. Ardal, Fontana/Collins, London 1972.

Jackson MC. Benign schizotypy? The case of spiritual experience. In: Claridge GS (Ed) Schizotypy: relations to illness and health. Oxford University Press, Oxford, 1997.

Jaspers K. General psychopathology. Johns Hopkins University Press, Baltimore and London,1997.

Kendell RE. The concept of disease and its implications for psychiatry. Brit J Psychiatry1975;127:305-315.

Kraus A. How can the phenomenological-anthropological approach contribute to diagnosis and classification in psychiatry? In Fulford KWM, Morris KJ, Sadler JZ, Stanghellini G. (Eds) Nature and narrative: an introduction to the new philosophy of psychiatry. Oxford University Press, Oxford, 2003:199-216.

Kupfer DJ, First MB, Regier DE. Introduction. In Kupfer DJ, First MB, Re-

gier DE. (Eds) A research agenda for DSM-V. American Psychiatric Association, Washington 2002: xv.

Meares R. Towards a psyche for psychiatry. Aust NZJ Psychiatry 2003;37:689-695.

Mezzich JE. Comprehensive diagnosis: a conceptual basis forfuturediagnosticsystems. Psychopathology2002; 35:162-165.

Mezzich JE, Berganza CE, Von Cranach M, Jorge MR, Kastrup MC, Murthy RS, Okasha A, Pull C, Sartorius N, Skodol A, Zaudig M. Idiographic (personalised) diagnostic formulation. In: Essentials of the World Psychiatric Association"s International Guidelines for Diagnostic Assessment (IGD). Brit J Psychiatry 2003;182(Suppl.45):55-57.

Morris KJ. The phenomenology of body dysmorphic disorder: a Sartrean analysis. In Fulford KWM, Morris KJ, Sadler JZ, Stanghellini G. (Eds) Nature and narrative: an introduction to the new philosophy of psychiatry. Oxford University Press, Oxford, 2003:270-274.

National Institute for Mental Health in England (NIMHE) and Department of Health NIMHE Values Framework. 2004; http://nimhe.csi.org.uk/ValuesBasedPractise.

National Institute for Mental Health in England (NIMHE). The care services improvement partnership 3 keys to a shared approach in mental health assessment. Department of Health, London, 2008.

Pichot P.The history of psychiatry as a medical specialty. In Gelder M, Lopez-Ibor JJ, Andreasen N. (Eds) New Oxford Textbook of Psychiatry. Oxford University Press, Oxford 2000: Ch 1.4.

Porter R. A social history of madness: stories of the insane. Weidenfeld & Nicolson, London, 1987.

Putnam H. The collapse of the fact/value dichotomy and other essays. Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, England, 2002.

Sadler JZ, Descriptions & prescriptions: values, mental disorders, and the DSMs. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2002.

Sadler JZ. Values and psychiatric diagnosis. Oxford University Press, Oxford 2004.

Spitzer RL. Recipe for disaster: professional and patient equally sharing responsibility for developing psychiatric diagnosis. World Psychiatry 2005;4:89.

Stanghellini G. Psicopatologia del senso comune. Cortina, Milano, 2008.

Stanghellini G, Ballerini M. Values in persons with schizophrenia. SchizophrBull2007;10:1-11.

Szasz TS, The myth of mental illness. Am Psychol 1960;15:113-118.

Thornton T. Essential philosophy of psychiatry. Oxford University Press, Oxford, 2007.

Urmson JO. On grading. Mind 1950;59:145-169.

Van Staden CW, Fulford KWM. Hypotheses, neuroscience and real persons: The theme of the 10th International Conference on Philosophy, Psychiatry and Psychology. S Afr J Psychiatry 2007;13:68-71.

Wakefield JC, Dysfunction as a value-free concept: a reply to Sadler and Agich. Philos Psychiatry Psychol 1995;2:233-246.

Warnock GJ. The object of morality. Methuen & Co Ltd, London, 1971.

Welsh Assembly Government Healthcare standards for Wales: Making the connections designed for life. 2005; ISBN 0 7504 3808 8.

Widdershoven G, Widdershoven-Heerding I. Understanding dementia: a hermeneutic perspective. In Fulford KWM, Morris KJ, Sadler JZ, Stanghellini G. (Eds) Nature and narrative: an introduction to the new philosophy of psychiatry. Oxford University Press, Oxford, 2003:103-112.

Williams B. Ethics and the limits of philosophy. Fontana, London, 1985.

Wing JK, Cooper JE, Sartorius N. Measurement and classification of psychiatric symptoms. Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Woodbridge K, Fulford KWM. Whose Values? A workbook for values-based practice in mental health care. Sainsbury Centre for Mental Health, London, 2004.

World Health Organization Glossary of mental disorders and guide to their classification, for use in conjunction with the International Classification of Diseases, 8th revision. World Health Organization, Geneva, 1974.

World Health Organization The ICD-10 Classification of mental and behavioural disorders: Clinical descriptions and diagnostic guidelines. World Health Organization, Geneva, 1992.

KLİNİK FELSEFE

Epikür, 2300 yıl öncesinden, "Hiç kimse genç olduğu için felsefe yapmaktan çekinmesin, yaşlı olduğu için yorgunluk duymasın. Çünkü ruhsal sağlığımızla ilgilenmek için vakit ne çok erken ne de çok geçtir." diyerek bizi uyarıyor. Epikür'ün bu sözlerini C. G. Jung'un şu cümleleriyle tamamlamak gerekli sanırım: "Biz psikoterapistlerin aslında filozof veya felsefi doktor olmamız gerektiğini söylemeliyiz ya da aslında bunun farkına varmasak da zaten öyle olduğumuzu."

Başlangıçta ruhu koruyan ve iyi durumda olmasını amaç edinen, onunla hem teorik hem de terapötik olarak ilgilenen felsefeyken, Latin Orta Çağda bu görev ruhu günahlarından arındıran din adamlarına ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren de psikoloji / psikoterapiye geçmiştir.

Psikoterapi ile felsefe arasında olan derin ve sağlam bağ günümüzde neredeyse görünmez olmuş, hatta her iki disiplin tarafından reddedilir hale gelmiştir. Aslında felsefe tarihi, insana nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini ve insan ruhunun içine düştüğü çatışmaları nasıl çözeceğini öğretmiştir. Bu sebeple de psikoterapinin felsefedeki kadim konulardan biri olduğurahatlıkla söylenebilir.



ISBN : 978-605-7768-31-5



30 ₺ (K.D.V.'den muaftır)

pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap