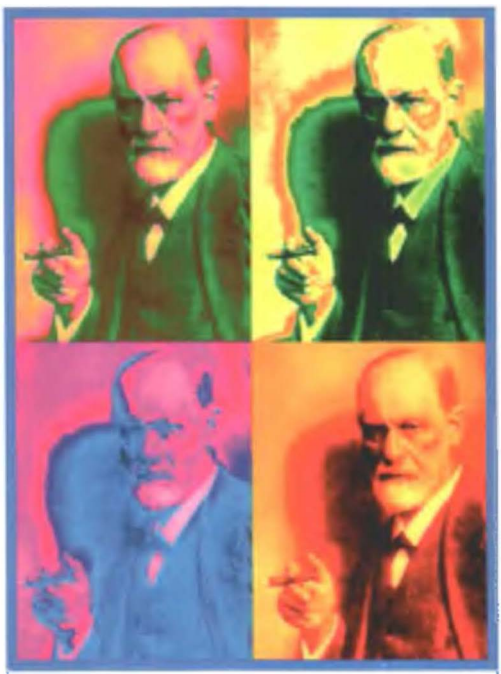
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:14 | SAYI:56 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2011 | ISSN: 1303-7242



PSİKANALİZ DERSLERİ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Psikanaliz Dersleri

56

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 56
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Harun Ak
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Nezih Erdoğan, Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Cansu Özge Özmen, Ömer Naci Soykan,
İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 5000 adet
Nisan 2011
Sertifika No: 15036

Ön kapak resmi: *'Sigmund Freud'*, Andy Warhol, 1980
Arka kapak resmi: *'Weilheim - Marienplatz'*, Wassily Kandinsky, 1909

İÇİNDEKİLER

HASBİHÂL:
BİZ RUHÎ BEY'LER NASILIZ?
NUR VERGİN 11
Kişisel Tarih ve Kimlik İnşası:
Nasıl Türk Olunur?

PSİKANALİZ DERSLERİ
HAKAN KIZILTAN 55
Narsisizm ya da
Ruhsallığın Ontolojisi

RAŞİT TÜKEL 85
Anksiyete, Savunmalar ve
Nesne İlişkileri:
Freud ve Melanie Klein'ın
Çalışmalarına Bir Bakış

ERİCH FROMM 107
Nevrozun Bireysel ve
Toplumsal Kökeni

NİLÜFER ERDEM 115
İlk Sahne: Gerçek mi, Düşlem mi?

ÖZGE SOYSAL 127
Bilmemek ve Dile Getirmek Arasında:
Psikanalizin Bilinçdışı Öznesi

SAFFET MURAT TURA 145
Totem ve Yabancı

ECEM ZAİMOĞLU 149
Rüya: Göğe Yükselen Merdiven

PSİKANALİZ VE SANAT
HALÛK SUNAT 161
'Yaratıcı Sanatsal Edim' ve
'Yüceltme'nin Psikanalitik
Bağlamda Sorgulanışı

MELİS TANIK 181
Frida Kahlo: Aynadan Tuale
Aktarılan Sessiz Çığlık

D.W. WINNICOTT
BELLA HABİP 197
Özgürlük Arayışına Adanmış
Psikanalitik Bir Yaşam Donald
Woods Winnicott (1896-1971):
Düşüncesi ve Pratiği

JULIA KRISTEVA
NİLGÜN TUTAL 217
Bu Epigraflı Bir Yazı Olacak

ZAFER ÇELER 237
Julia Kristeva ve İçimizdeki Yabancı
Divanda, Masada ve Kürsüde Psikanaliz

DİVANDA, KÜRSÜDE VE
MASADA PSİKANALİZ
TALAT PARMAN 247
Psikanaliz Nerdedir?
Psikanalizin Bir Güçlüğü Olarak
"Uygulamalı Psikanaliz"

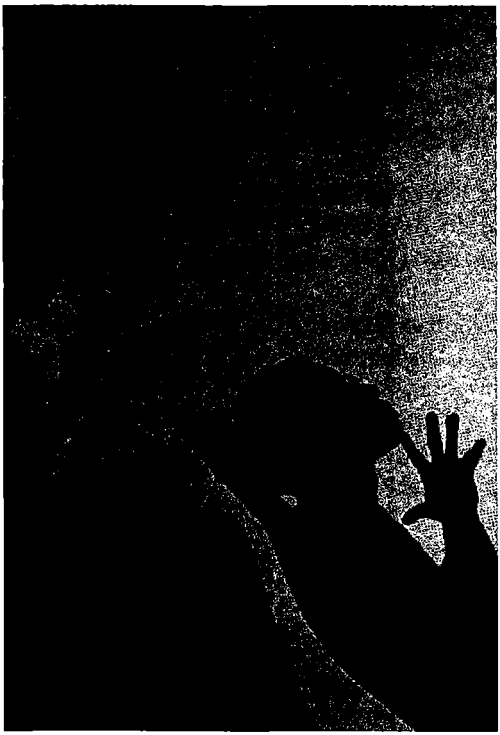
TEVFİKA İKİZ 257
Üniversitede Psikanaliz
Öğretmeli miyiz?

COŞKUN TAŞTAN 269
Türkiye'ye Erken Giren Psikanaliz
Neden Geç Kurumsallaştı?

PSİKANALİZ VE SİNEMA
ZEYNEP ÖZEN BARKOT 283
İzleyici-Özne Sorunu Bağlamında
Lacan Sonrası Psikanalitik Film Kuramı

PSİKANALİZ VE TİYATRO
PETRU GOLBAN 303
Modern Tiyatroda Antik Miti
Diriltme Aracı Olarak Psikanaliz





Üst: "Nerden başlasam?"

Alt: "Nasıl anlatsam?"

www.sciencephoto.com

İTİRAF HEPİMİZE İYİ GELİR

André Malraux, bir din adamına "Elli yıldır bu meslektesin, söyle bakalım insanlık hakkında şimdiye kadar ne öğrendin?" diye sorar. Karşısındaki cevap verir. "Öncelikle, insanlar düşünebildiğinizden çok daha mutsuz...ve sonra şöyle bir gerçek var ki, yetişkin insan diye bir şey yok."

İtiraflar, bir din adamıyla psikiyatrı ortak noktada buluşturur. Mabette korku ve tevazuyla fısıldanan bir yakarış divana uzanmış nikbin bir ruhun şikâyetlerinde dile gelir.

Bütün mutsuzluklar tek tek itiraf edilmeye başlandığında, insanın "büyük kayıp"larını aramaya çıkmış imgesiyle karşılaşırız. İnsan, yas tutar bir halde, "büyük kayıp"larını aramaya koyulmuş bir varlığı anımsatır. O neyi kaybetmiştir de kendini bir "arayış" içinde hisseder, sürekli yurdunu özler? Bu arayış geleceğe doğru bir huzur ve sükûna erme gayreti mi, yoksa geriye dönük derin bir eksikliğin ifadesi midir, bilinmez. Ancak tüm arayışlarda, kayıp bir cennet, kusursuz bir an, yitirilmiş bir çocukluk vardır. Pek tabii, kaybedileni bulmak adına hangi güzergâhtan geçilirse geçilsin, hangi yol seçilirse seçilsin tek başına tüm yanıtlar tam bir yüzleşme olmadan eksik kalacaktır.

Psikanaliz, insanın neyi kaybettiğine ilişkin geniş bir yorumlamadır. Uygulanan yöntem içerisinde çocukluktaki ilk kırılmalar, ilk kopuş anları büyük bir önem taşır. Çünkü, kişi ile dünya arasında kapanmayacak "mesafe"nin izleri bu çağlarda belirir. Yaşamda karşılaşılan derin travmalar, aslında ilk travmaya bir geri dönüştür. Freud'un çalışmalarında görüldüğü üzere sürekli başlangıca döneriz. Sözgelimi, aşk ve sevgi çocukluğun en mutlu anını yeniden yaratma isteği değil midir? Çocukluğun "unutulmuş" bazı anları ve hatırlanmak istenmeyen sahneleri yaşamın ileriki safhalarını her bakımdan belirleyebilecek bir kudrete sahiptir. İlk algılar, korku ve kaygının istem dışı buyur edilişi, olumlu-olumsuz kişilik özellikleri, geçmişte yıldızların parladığı ve söndüğü anlara benzetilebilir. Pascal'ın deyişiyle küçücük bir noktanın sonsuzluk üzerinde hâkimiyet kurmasını çağrıştırır bu durum. Ya da benliğimiz sonsuzlukta göremediğimiz karan-

lık bir noktaya hapsolmuş vaziyettedir. Belki de, umutsuzluk ve sıkça tekrar edilegelen yaşamın tekdüzeliği bir ölçüde ruhun sabit bir noktaya saplanıp kalmasından ileri gelir. Çünkü tekrar hissi yaratan şeyler ruhun yöneldiği, kendine 'ideal' kıldığı, vazgeçilmez bulduğu sabiteleri oluşturmaktadır. Gelecek mefhumu her türlü değişime fırsat tanırken, hiçbir şeyin aşılamayıp da çocuklukta açılan bir yaranın bütün yaşam boyunca "kendini ifade etmek" istemesi, esasen acının ve hayâl kırıklığının ısrarla nerede olduğunun gösterilmeye çalışılması ne hüzünlüdür! Bu yönüyle, bütün 'yetişkin'ler, geçmişte dağılan sevgi parçalarını, rengârenk oyun taşlarını benliklerinin aynalarında kendince bir araya getirmeye çalışan çocuklara benzerler.

Psikanalizin uğraşısı insandaki bilinçdışını keşfetmeye yönelik bir çabadır. Divandaki hastanın bazen basitçe geçiştirdiği, söylemek istemediği ya da tam olarak ifade edemediği şeyler, hiç adım atılmamış, hiç izi sürülmemiş ya da hiç dokunulmamış bir dünyanın kapılarını ardına kadar aralar. İtiraflar, anlatılar, serbest çağrışımlar, anılar, imge ve rüyalar psikanalistin ruh arşivinden topladığı malzemelerdir. İnsan ruhunun arşivlerinde gezindikçe, orada bilinmedik ne melankoliler yatmakta, ne fobiler ne nevrozlar uyumakta, ne histeriler kahkaha atmakta, ne şizofreniler birbiriyle dans etmektedir! Kaygı ülkesinin karanlıklarına indikçe kendi adasında yaşayan milyonlarca Robinson görülür. Dehlizlerde keşfe çıkan psikanalist, gerçeğe ayna tutmak adına çözümlemelerini hep başka bir evrene yansıtır. Muhtemeldir ki, bilinçdışında gezinen, yaşamımıza ortak olan ikinci bir kişi daha vardır. Kimdir, bu meçhul varlık? Binbir Gece Masalları'ndaki acımasız cellât mı, yoksa Kafkaesk öykülerden süzülüp gelen bir karakter mi?...Müdahale eden, kesintiye uğratan, yasaklar üreten, acımasız sorgulamalara girişen, yargılayan, kuşku tohumları eken ve dahası ağır bir yorgunluk hissi veren...Kendimizi tanımadığımız anlarda, örneğin hiç beklenmeyecek bir davranış sergilediğimizde bu kişi bize çok yakın, dış dünyayı olduğu gibi kabul edip onayladığımızda, yani ideal mutluluk anlarında çok uzağımızdadır.

Evet, itiraf hepimize bir nebze olsun iyi gelir. Sağaltıcı bir merhem yerine geçer. Ruhumuza dokunur, yaraları öper ve okşar. Kendimizle ve başka varlıklarla yeniden hasbihâl imkânı sağlar. Benliğin karanlık duvarlarındaki pencereleri açar. Ve hiç umulmadık anlarda, "yaşama sevinci" tekrar geri döner, anksiyete suları bir müddet durgunluk kazanır.

Taşkın Takış

Hasbihâl: Biz Ruhî Bey'ler Nasiliz?





Fotoğraflar: Ara Güler

KİŞİSEL TARİH VE KİMLİK İNŞASI: NASIL TÜRK OLUNUR?

Nur Vergin

Bazı insanlar başlığı yadırgayabilir. Ona itiraz edenler de olabilir. Bir millete mensup olma fikrinin ve bağlılık duygusunun bir süreç sonucu meydana gelmediğini düşünenler, bunun her bir bireyin çocukluğundan itibaren izlediği güzergâh ve kişisel hayat hikâyesi uyarınca çoğu zaman farkına varmadan yavaş yavaş ortaya çıktığını kabul etmeyebilirler. Türk olmanın doğuştan sahip olunan bir vasıf olduğunu ileri sürebilirler. Türk olmanın ellenemez, değişemez ve somutlanması mümkün olmayan, neredeyse metafiziksel bir veri olduğu fikrini benimseyebilirler. Genetik ve ırsî bir haslet olduğunu savunabilirler. Özcü yaklaşımlardan yana olanlar, Türk olmanın bir takım ırk özelliklerinden kaynaklanan bir nitelik olduğunu da belirtebilirler. Kafalarında kurguladıkları bu özellikleri taşımayanlara kuşkuyla bakabilirler. Bazıları, çizdikleri resme benzemeyenlere "sonradan olma", devşirme, dönme, sabetaycı, mühtedi, nesebi belirsiz ve iyice karışık anlamına gelen mağşûş sıfatlarını da yakıştırabilirler. Türk olmayı kendi zihinlerindeki dapdaracık daireye hapsedip onu bunu, konu komşuyu ve kafalarındaki tarife tıpa tıp uymayan herkesi dışlamayı tercih edebilirler. Bu insanlara anlatacak meramım yok. Bu yazı çerçevesinde millet-milliyet-milliyetçilik konusunda akademik bir tartışmaya girerek entelektüellik taslamaya da niyetim yok.

Burada amacım, benim Rumelili bir Türk babadan olma ve Giritli bir Türk anadan doğma bir insan olarak Türk oluşumu şahsen peyderpey inşâ etmiş olmamla ilgili birkaç anımla beraber tespitlerimi paylaşmak. Bunu yaparken de, soy sop özelliklerimi suret-i katiyede gözardı etmemekle beraber, Türk oluşumun ailemin Türk olmasına indirgenmemesi gerektiğine ışık tutmak. İddiam şu ki, Türk oluşum sadece doğuştan gelen bir veri değil, bizâtihi hayat hikâyemin, yani biraz da tesadüflerin yol açtığı millî kimlik inşâ sürecimde beni getirdiği nokta. İpek böceğinin kozasını örmesi misali, hayatım boyunca yavaş yavaş yaşadığım tecrübelerin, elde ettiğim bilgilerin, kazandığım aidiyet duygusunun, heyecanlarımın ve kaygılarımın benliğimi bir süre sonra karşı koyamayacağım bir şekilde zaptetmesi hadisesi. Duyguyla bilincin buluşması. Yetiştirilme tarzıyla ortaya çıkan bir takım tercihlerin galebe çalması. İradeyle reflekslerin izdivacı.

Kimliğin İnşasında İlk Adımlar

Hafızamı yokladığımda anlıyorum ki, Türk olma sürecim Türkler'den önce Türkiye'ye karşı duyduğum ilgiyle başladı. Altı yaşındaydım ve babaannemin yanında yaşıyordum. O zamanlar Ankara'da bazı geceler karartma vardı. Karanlıkta oturur, radyonun lambasının ışığıyla yetinirdik. Babaannemin deyimiyle "Bolşevikler'in" üzerimize salma ihtimali olan ürkütücü uçakları izlemek için başkentin semalarında süzülerek gezinen ışık hüzmelerini seyrederdim. Korku içinde ve içime işleyen bir savunmasızlık duygusuyla. Derken, bir gün, eve gelen *Ulus* gazetesinde bir manşet: Molotov adındaki biri Türkiye'yi tehdit etmiş, evde adı kulağıma çalınan Necmettin Sadak da (yoksa Hasan Saka mıydı? Tam hatırlayamıyorum) bu kötü adama haddini bildirmek için "Türkiye demir leblebi" diye cevap vermiş.

Bu benim için bir hadise oldu. Yaşadığım ülkenin tehdit edilmesi, Türkiye'nin demirden de olsa minnacık bir leblebiye benzetilmesi gücüme gitti, beni günlerce meşgul etti. Alt üst oldum. Gerçi evde sabah akşam büyüklerden Anafartalar'ı, Conkbayırı'nı, Balkan bozgununu, Fransızlar'ın Adana'dan kovulmalarını hiçbir şey anlamadan dinliyordum, kayıtsız ve gamsız. Ama vatan, vatan toprakları mefhumum henüz sarih değildi.

Türkiye fikrinin beynime saplanması "demir leblebi" meselesiyle başladı. İkide bir haritayı açıp bakıyordum: tepemizde kocaman, SSCB diye bir şey. Nasıl üstesinden gelecektik ki? İşte, Türk olduğuma dair ilk farkındalık netlik kazanmaya başlıyordu, Sovyet tehditinin bende tetiklediği

korku ve savunma içgüdüsüyle filizleniyordu. İlginçtir, tıpkı çağdaş sosyolojinin de belirttiği gibi, beni ben etmeye sevk eden belirleyici etken bir 'ötekinin' somut olarak algılamaya başladığım varlığı oldu. Bir sonraki 23 Nisan'da resmî geçiti izlerken elime tutuşturulan kâğıttan Türk bayrağını daha büyük bir şevkle salladığını ve yine evdeki kitaplara gömülüp diğer ülkelerin bayraklarıyla karşılaştırmalar yapmanın sonucunda bizimkini daha güzel bulduğumu dün gibi hatırlıyorum.

Bu nedenledir ki zahir, yazarların millî aidiyet duygusunu geliştiren süreçle ilgili anılarının anlatımına merakımı hiç yitirmedim. Örneğin, yakın zamanlarda okuduğum Fransa'nın ileri gelen bir siyaset bilimcisi, millî aidiyet olgusunun "her şeyden önce bir heyecan" hadisesi olduğunu bakınız nasıl anlatıyor: "[...] yıl 1940, felsefe okumak için üniversiteye başlayacağım. Yolda yürürken, birden yanımdan geçen bir Mercedes kışlanın önünde duruyor. İki Alman subayı iniyor. Onları ancak bir saniye gördüm ama bu allak bullak olmama yetti. İçimde aniden bir nefret patlaması. [...] İşgâl altındaki bölgede değiliz ve bunlar istilâcı değil, muhtemelen askerî bürokrasinin idarî personeli. Ama olsun, üniformalarını görmüş olmam ülkenin üçte ikisinin yenilgisini ve işgalini de gösteriyor. Bu benim kişisel bir aşağılanma duygusuna kapılmama neden oluyor ve kin besliyorum. Birden, kalbimin derinliklerinde Fransız milletine ait olduğumun farkına varıyorum" [1]

Evet, besbelli ki insanlar millî aidiyetlerini bir takım milliyetçilik teorilerini okuyarak edinmiyorlar. O aidiyet duygusunu daha önceleri tetiklemiş olan bir hiddet ya da şevk ânı, bir olay ya da bir sorun yoksa, okunan tarih kitaplarının da millî duyguyu yeşertmeye yetmeyeceği besbelli. Nitekim, tarihi Fransa'da okumuş olmam kendimi Fransız hissetmeme yol açmadı. Açmadı, çünkü başka bir millî toplulukla bağlarım daha önceden kurulmuş bulunuyordu. Fransız tarihini öğrenmek beni Fransız yapmadı. Oysa ki, Türk tarihini bilmememe ve hattâ Türk vatandaşı ya da Fransız vatandaşı olmak nedir ne değildir konusunda en ufak bir fikrim olmamasına rağmen millî kimliğimi inşâ etme sürecimde karınca kararınca yol katetmeye başlamış bulunuyordum. Bağ kurulmuştu ve sağlamdı. Duygu artık bilgi mertebesine erişmişti: Türk olduğumu biliyordum.

Yukarda aktardığıma benzeyen nice tanıklık, millî duyguyla tanışmanın büyük bir duygu patlamasının eşliğinde meydana geldiğini gösteriyor. Çok güçlü ama belki de vazgeçilmesi mümkün olmayan, dizginlenmesi olağanüstü bir özdenetim gerektiren bir duygu. İnsanı sahip olduğu birçok maddî ve manevî imkân ve değerlerinden seve seve ferâgat etmeye

[1] P. Fougeyrollas, *La Nation*, Fayard, Paris,1987.

razı eden, fedakârlığa sürükleyen bütün sevdalar gibi, yarattığı gerilimden olsa gerek, içinde bir miktar acıyı da barındıran bir duygu bu. İnsanı (ve bir milleti) hem ihya eden hem mahvolmasına neden olan bir duygu. Bir yönüyle hiç şüphe yok ki, yüceltici. Ama üstünlük hülyalarıyla yozlaştırıldığında, akılla giriştiği rekabette galip geldiğinde, hele ideolojik-doktriner sistemlere bürünerek 'izm'lere hapsolduğunda yenilgiye yol açan, sahibini de, maruz kalanını da perişan eden, kahredici ve yıkıcı olabilen bir duygu. Tarih bunun sayısız örnekleriyle dolu.

Türkiye'yi sahiplenmemden kısa bir zaman sonra Türk olduğumu da daha henüz yeni keşfetmiştim ki, kader ilkokulu milliyetçiliğin bir nevi kalesi olan Fransa'da okumama yol açtı. İkinci Dünya Savaşı biteli dört yıl olmuş. Ülkeleri tarumar olan Fransız halkı yaralarını yeni sarıyor. Almanya'dan nefret ediyor. Savaşta Fransa kadar harap olmadığı için İngiltere'den nefret ediyor. Kurtarıcıları olduğu için Amerikalılar'dan da nefret ediyor. Yabancı düşmanlığı had safhada. Türkler'den de nefret ediyorlar mı? Bilmiyorum ama içimde bir endişe de yok değil. Ben orada bir yabancıyım, dikkatli olmam ve düşünerek adım atmam gerektiğini hemen kavrıyorum. Dili çabucak öğrenebilmem için yatılı bir mektebe konuluyorum. İntibak etmek, arkadaş edinmek, yoktur birbirimizden farkımız dedirtmek için olağanüstü bir gayret gösteriyorum ama dikkat çeken ve bazen de alay konusu olan ufak tefek farklılıklarım var. Örneğin, yemekhanede yere düşen ekmek parçalarını toplamak ve öpüp başıma koymak gibi tuhaf karşılanan ve hayatım boyunca vazgeçmediğim 'aykırı' davranışlarım var. Yüzümü diğerleri gibi lavaboda birikmiş suyla değil, musluğu açıp akar suyla yıkamak için direndiğimde diğer çocuklar beni seyrediyor ve kıkır kıkır gülüyor. Geceleyin yatakhanede istavroz çıkarıp toplu duaya katılmadığım için yadırganıyorum ve sonuçta mutsuzum.

Mutsuz olmamın bir nedeni de coğrafya kitabımızdaki ırklar haritasında Türkiye'nin sarı ırka dâhil bir alan olarak gösterilmesiydi. Arkadaşlarımın bana "sen Türksün, beyaz ırktan değilsin" demelerine canım sıkılıyordu. Sarı ırktan olma fikri her nedense hoşuma gitmiyordu. Kolumu uzatıyor, arkadaşlarımın koluyla yan yana koyup renginin onların birçoğununkinden daha beyaz olduğunu ispatlamaya çalışıyordum. Ayrıca Ankara ve İstanbul ile sınırlı küçücük Türkiye dünyamda rengi sarı olan kimseyle karşılaştığımı hatırlamıyordum. Türkler'in sarı ırktan gösterilmesine içerliyor, rencide oluyordum. Haftasonu beni okuldan almaya gelen babam, bir seferinde beni merdivenlerin basamaklarında oturmuş, hıçkıra hıçkıra ağlarken görmüş, üzülmüş. Bu durum onun bana hayatımın dersini vermesine neden oldu. "Bak, kızım, sen Türksün" dedi, "sınıf birincisi ya da en azından ilk üç arasında olmak zorundasın, yoksa seni bu-

rada kimse ciddiye almaz, arkadaşlık etmez, yalnız kalırsın" Evet, ben Türktüm ve sırf bu nedenle birinciler arasında olmalıydım. Türk oluşumu bir nevi telâfi etmeliydim. Aksi takdirde saf dışı kalırdım, ezilirdim. O hâlde, Türk olduğum için çalışkan olmalıyım, çok çalışmalıyım, vasat bir öğrenci olma lüksüm yok. Bana değer verilmesi ve eşit olabilmek için gerekeni yapmalıyım, sınıf arkadaşlarımı geçmeliyim. Kapasitemi sonuna kadar zorlamalıyım. Çünkü ben Türk'üm, itilmemek, dışlanmamak istiyorsam, kaale alınmaya ve sevilmeye tâlipsem, öğretmenlerimin takdirini toplamalıyım, arkadaşlarımın bana imrenmelerini sağlamalıyım. Kendimi bu korkunç cendereye sokmalıyım. Cendere, zamanla gevşeyerek de olsa doktoramın bitimine kadar sürdü!

Ne var ki, yıllar geçtikçe nazlanma ve kapris yapma hakkım da doğdu. Misal, tarih derslerinde orta okul ve lise öğretmenlerimin beni kitaplardaki yaklaşımdan ötürü rencide eden ama karşı koymaya bilgimin yetmediği "Şark Meselesi"nden imtihan etmemelerini sağladım. Tarih kitaplarında değişmez bir kalıp halinde yer alan "Kostantinopol'ü Türkler'in zulüm ve zorbalığından kurtarmak" gereğine işaret eden cümlelere ve milliyetime karşı husumet dolu klişeleştirilmiş cümlelere ifrit oluyordum. Hattâ daha ileri giderek, Attila'nın da ders kitaplarında hep "Tanrı'nın kırbacı" ya da "belâsı" olarak tanımlanması kalbime hançer gibi saplanıyordu. Attila'dan ötürü derslerde anlatılan Avrupa'ya akın eden diğer "barbar" istilâlarını da es geçiyordum. Muhtemeldir ki çocukluğumda Ankara'da geçirdiğim iki yıl zarfında Attila adını duymuşluğum vardı. Bir yerlerden hayâl meyâl hatırladığım bu isim bana Türklüğü çağrıştırıyordu. Onun Avrupa'ya sökün eden diğer "barbar"lardan ayrıştırılarak "belâ" olarak vasıflandırılmasına karşı tepki duyuyor ve tuhaf bir biçimde kendimi bizzat hakarete uğramış hissediyordum. Bu ibareyi kitaplardan silmeye tabii ki gücüm yetmezdi ama tarih derslerinde başarılı olmam nedeniyle öğretmenlerimin gözde öğrencisiydim. Onların sınıfta Attila'dan bu şekilde bahsetmelerine engel olma şansım vardı ve oldum.

Bu tür didinmelerim üniversite yıllarımda da hızını artırarak devam etti. Mısır asıllı bir hoca Osmanlı'yı ve hâlihazırdaki Türkiye'yi küçük düşürücü şekilde anlattığı için resmen kazan kaldırdım. O yıllarda şimdiki gibi "nefret suçu" mefhumu dünyada henüz gelişmemişti gerçi ama kampanyam netice verdi. Bu adamın derslerine son verilmesini sağladım. Güya komünist olduğu için takibata uğrayan, hapis yatmamak için Türkiye' den ayrılmak zorunda kalan, Amerikan vatandaşı olmuş ve bize misafir profesör olarak gelen dünya çapında bir sosyal psikolog olan Muzaffer Şerif'in dersini Sorbonne'un kolay kolay pek kimseciklere açılmayan en görkemli amfisinde yapmasını sağladım. Şimdi vardığım noktada ve ken-

di ülkemde yaşamanın da verdiği rahatlıkla çocukluk ve toyluk addedilebilecek, birçoğumuza saçmasapan gibi gelebilecek bu türden birçok harekette bulundum. Avrupalılar'ın kolektif bilinçaltına demir atmış Haçlı Seferleri zihniyetiyle hep küçük görmek istedikleri Türkler'in de kendileriyle rekabet edebileceklerini kanıtlamaya kendimi adadım. Fransız gibi konuşuyor, Fransız gibi yürüyor, Fransız gibi düşünüyor, Fransız gibi yiyor içiyor, toplum hayatında ve entelektüel vaziyet alışlarımda da Fransızlar gibi davranıyordum. Ben ve muhataplarım arasında yoktur ayrımız gayrımız durumu hâsıl olmuştu.

Sosyolojinin akademik tartışmalarını çoktandır aşmış bir konu olan ve siyasî bir boyut kazanan entegrasyon olayının somut örneği gibiydim. Yoksul ülkelerden "ithal" edilen işçileri entegre etmek isteyen ev sahibi ülkeye entegre olmayan/olamayan/olmak istemeyenler arasında günümüzde küresel boyutta ciddi bir siyasî mesele haline gelen entegrasyon hadisesi benim özelimde gerçekleşmiş bulunuyordu. Bir birey olarak yaşadığım toplumda yadırganmamamı, "hüsn-ü kabûl" görmemi, hattâ fark edilmememi sağlayan entegrasyonum tamdı. Buna karşılık, asimilasyon denilen psikolojik yabancılaşma ve kimlik katli hadisesi de sıfırdı. Sıfırdı, çünkü ben çocukluğumda gittiğim Fransa'da Türk olma bilinciyle yaşadım. Bedenim ve beynim yaşadığım Fransa'daydı ama gönlüm uzak düştüğüm Türkiye'deydi. Fransa'yı tanıyor, gözlemliyor, biliyordum. Misafir olduğum ülkeye aşinalığım tamdı ama Türkiye'yi düşlüyordum. Sadakatim ve aidiyet duygum Fransa'ya değil, Türkiye'ye ve Türklere yönelikti. Galiba entegrasyonla asimilasyon arasındaki kritik eşik de işte, bu sadakat ve aidiyet konusunda odaklanıyordu. Entegrasyon esas olarak yeni topluma uyum üzerinde temellenirken, asimilasyon hafızasızlığa, başkalaşmaya ve kimliğin özsüzleşmesine dayanıyordu. İlginçtir, adım adım ilerlediğim Türk olma yolculuğumda, bizâtihi Fransız toplumunun kıstaslarına göre kusursuz olmak için gayret göstermenin de gerçekte bir paradoks olmadığı bilincine vardım. Çünkü benim için aslolan, hiç görmediğim, tanımadığım ve tanışmayacağım milyonlarca Türk'ün, kendilerinden biri olduğum yurttaşlarımın, benden ötürü ve benim şahsımda olumsuz bir izlenim yaratmaması için azami gayreti göstermekti. Başardım da. Ama, itiraf etmeliyim, çok da yoruldum!

Entegrasyona karşı asimilasyoncu virüs

Entegrasyon ve asimilasyon bahsi açılmışken, meselenin modernitenin de etkisiyle kazandığı siyasal önemi bir yana, bu konunun insanî boyutu nedeniyle de üzerinden üstünkörü geçilmemesi gerektiğini düşünüyorum.

Entegrasyon kavramının pîri, malûm, Fransız ulus-devlet inşâsının sosyoloğu Durkheim. Ama burada onun analizlerinin ayrıntılarına girmeyeceğim. Entegrasyon konusunda onun vurguladığı bence en önemli etkene, farklı kimlik gruplarına mensup bireylerin etkileşim içinde olması hususuna dikkati çekmekle yetineceğim. Entegrasyonu sağlayan ana faktör insanların aralarındaki farklılıklar ne olursa olsun ilişki kurmalarına elverişli bir ortamın varlığı ve temas içinde olmaları. Birbirlerine karşı kepenk indirmemeleri. Bunu mümkün kılan bir sosyopolitik ortamın var olması. Bu temas, hiç şüphe yok ki, belirli bir ortak davranış sistemi içinde olmayı ve bu sistemin öngördüğü kurallara riayet etmeyi gerektiriyor. Malûm deyişle, "Roma'da Roma'lılar gibi davranmayı" yani. Entegrasyon, insanların yaşadıkları toplumun davranış sisteminin artık farkında dahi olmayacak hale gelmeleri ve bunu içselleştirmeleriyle sonuçlanıyor. Entegrasyon, içine kapanıp, uyumsuzluğu bir kişilik göstergesi olarak algılayıp marifet zannetmenin ve bu yolla kaçınılmaz olarak dışlanmaya yelken açmanın antitezi olarak karşımıza çıkıyor. İnsanın getto hayatı sürmesini kendisine reva görmemesine dayanıyor. Topluma uyum sağlamak başı eğik bir kişiliksizleşme değil. Kendini reddetmek de değil. Ürkek bir konformizm hiç değil. Entegrasyon, insanın bir yabancı olarak geldiği toplumda dışlanmamasının, tutunabilmesinin etkin bir toplumsal aktör olarak var olmasının yolu. Katedilmesi zaman olsa da zannedildiği kadar zor ve meşakkatli değil. Entegrasyon, en basit belirtilerine indirgeyecek olursam, örneğin, bir otobüs durağında herkes kuyruğa girip aracın gelmesini bekliyorsa, iki dirsek çalımıyla öne geçmeme davranışını benimsemekle kendini belli ediyor. Entegrasyon, meselâ "misafir işçi" olarak gidilen Almanya'da, Hollanda'da ve yahut Avustralya'da bayramda kurban edilecek hayvanı evin balkonunda kesmemek ve hattâ, bunu aklının ucundan geçirmemekle oluyor. Yabancı ülke bir yana, insanın kendi ülkesinde de başka bir yere göç ettiğinde, yeni mekânın, kentin, mahallenin ya da çevrenin hâl ve tarzına intibakıyla, uyum sağlamayı arzu etmesiyle mümkün oluyor. Yaşanılan toplumun davranış tarzına özen göstermekle gerçekleşiyor. İçinde bulunulan toplumsal konfigürasyon, yeni kültür topyekûn içselleştirilmese de, onu bir zahmet merak edip öğrenmekle, anlamaya çalışmakla meydana geliyor. Bu da, tabii, her şeyden önce yaşanılan yabancı diyardaki yerli halkın dilini öğrenmeye çalışmak ve konuşabilmekten geçiyor.

Bu açıdan bakıldığında, entegrasyonun bilinçdışı psikolojik bir süreç olmasının yanısıra, birey ve sosyal gruplar katında gözardı edilmemesi gereken bilinçli ve iradî bir boyutu da var. Küçümsenmemesi ve üzerinde durulması gereken bir boyut. Evet, biliyorum, Türkiye'de birilerinin en-

tegrasyon fikrine karşı alerjisi var. Bunun insanın özünü inkâr etmesi anlamına geldiğini sanıyorlar ve yanılıyorlar. Bir baksınlar, örneğin Amerikan toplumuna fevkalade entegre olan Ermeniler'in, Yunanlılar'ın durumuna, onların analarının babalarının ya da dedelerinin ülkeleri lehinde oluşturdukları etkin lobilerin çalışmalarına. Entegre olmanın insanların bağlarından, tarihlerinden kopmalarına neden olmadığını belki o zaman anlarlar. Entegrasyon, edilgen ve acınası bir durum değil. Yabancısı olunan toplumun dayattığı, yönetimin cebren empoze ettiği bir hadise değil. Ülkenin ev sahibi toplumunun önünde diz çökmek, aferinini kazanmak için yaltaklanmak değil. Dışardan bir gücün baskısına boyun eğme ve teslim alınma meselesi değil. İnsanların kimliklerinden vazgeçmesi, milliyetine sırt çevirmesi hiç değil. Bazılarının zannettiği gibi çoğunluk içinde erime, yok olma olayı değil. Benlikten taviz vermek değil. İşte, ben de benim gibi yurt dışında yaşayan binlerce insan arasında buna bir örnek olabilirim. Entegre oldum da, kimliğimi beklemeye mi aldım, kimliğimden mi oldum? Türklüğümü inşâ etme sürecimde aksama mı oldu? Kişiliğime halel mi geldi? Entegrasyon, bireyin ya da belirli bir sosyokültürel azınlık grubunun şu veya bu nedenle yaşamakta olduğu toplumla bağ kurmasının gereği. "Yeni Berlin Duvarları" çekerek duvarın her iki tarafındaki gruplara yaşatılan gerilimi büyük ölçüde giderici bir olgu. Yarattığı huzur ve mutluluk nedeniyle özenilmesi ve özendirilmesi gereken bir durum. Ama netice itibarıyla, entegre olanın ya da entegre olması beklenenin tamamıyla gönüllü olarak, özgür iradesiyle ve çevresiyle kaynaşmaya niyet etmesiyle meydana gelen bir durum.

Burada tabii, anahtar rol oynayan kavramlar gönüllü olmak ve özgür irade. Bunlar, entegrasyonu asimilasyondan ayırt edici temel kriterler. Asimilasyon çok farklı, tabii, ve buna maruz kalan adına imrenilecek bir durum değil. Belirli bir siyasal egemenlik sistemi ve ideoloji uyarınca uygulayanın da iftihar etmesini gerektiren bir durum hiç değil. Utanç verici bir teşebbüs! Asimilasyon, en yalın tarifiyle bir baskı olayı ve bunun içindir ki, muhatap olanın rızası dışında başvurulan bir sindirme yöntemi. Farklı olanı farklılığından vazgeçmesi kaydıyla şartlı olarak kabul etmenin yolu. Farklı olanı massetmek, direnişi hâlinde de, tabii, mat etmek olayı. Bu itibarla da, manevî şiddet uygulaması. Bununla beraber, hiç şüphe yok ki, asimilasyon, iktidarı elinde tutanın topyekûn bir kültürü ve bu kültürü sahiplenen insanların kimliklerini yok etmek için çeşitli derecelerde ve değişik siyasî üsluplarla başvurduğu bir girişim. Sayısal ya da siyasal üstünlüğü olanın "diğerlerini" küçümsemesi. Örf ve âdetlerinin ilkelliğini vurgulaması. Farklı olanı yok sayması. Konuşurken, yazarken, çizerken duygularını rencide etmekten kaçınmaması, hattâ kimi zaman

bunu direnç kırmak için kasten yapması. Ona iş vermemesi. Belirli sosyal statülere erişmesine set çekmesi. Aynı mekânı paylaşmayı reddetmesi. Kendi arzu ettiği yerde mesken tutmasına mâni olması. Anadilini yasaklaması, layıkıyla öğrenilmesini engellemesi. Dinini dinden saymaması, inançlarını aşağılaması. Adını değiştirmesini dayatması. Mensup olduğu etnisiteyi unutmasını, kendini inkâr etmesini istemesi. Teslim olmadığı takdirde ince ayar bir *crescendo* ile yok olup gideceğini imâ etmesi, izah etmesi, masanın altından sopayı göstermesi, tehdit etmesi ve korkutması. Bunların hiçbiri yaramadığı takdirde, daha nice çılgınca ama her zaman elinde siyasî gücü bulunduran egemen grubun çıkarları lehinde olduğu iddia edilen belirli bir plân ve proje çerçevesinde başvurulacak daha ağır yöntemleri tasavvur etmesi. Tasavvur diyorum ama bunun tasavvur olmakla kalmayıp, bazı koşullarda siyasal erk tarafından bilinçli ve sistematik olarak somut bir politikaya dönüşen, bazen soykırıma kadar varan bir cinnet faaliyetinde cisimleşmesi. Masaldaki kurdun kuzuya "suyumu bulandırma" demesi gibi, muktedirin asimile etmek istediği ya da istemediği, farklı din, kültür ya da etnik kökene sahip olana "ayağını denk tut, başına çökerim" demesi, bazen demekle de yetinmeyip harekete geçmesi. Dünya tarihi bunun örnekleriyle dolu. 20. yüzyılın son on yılı da bize gösterdi, vahşet Nazi kamplarıyla sınırlı değilmiş. İmhaya hedef olmak için bazen dinin, rengin farklı olmasına da gerek yok. Ruanda'da bir milyona yakın insan katledildi ama çoğunluğu oluşturan Hutular'la onların kurbanı Tutsiler arasında pek bir fark yoktu. Her iki topluluğun dili aynıydı, dini de ve yan yana, iç içe yaşayan insanlardı. Görünürde birbirleriyle kaynaşmadıklarına dair hiç bir belirti yok. Saraybosna'da da Sırplar' la Hırvatlar arasında durum aynı. Aralarındaki benzerlikler ve ortaklıklar birbirlerine katletmelerine engel olmadı. Ama ne oluyor? Bir takım bellli belirsiz farklılıklar ön plâna çıkarılıyor, altı çiziliyor, büyütülüyor, vurgulanıyor. İnsanlar bunların tehdit teşkil ettiğine ikna ettiriliyor ve Freud' ün deyimiyle bu "küçük farklılıklar narsisizmi", kutsanan kimlikler uğruna katliamı ateşliyor. Ne yazık ki Darfur örneğinde de gördüğümüz gibi, dünya günümüzde de bu tür kıyımlardan tümüyle muaf değil.

Tablo karanlık ve iç karartıcı ama asimilasyonculuğa dönecek olursak, ilginçtir ki, asimilasyon sadece faşist ve kanlı rejimlerin tekelinde olan bir azınlıkları hizaya getirme çabası değil. Demokratik siyasal sistemleriyle, insan hakları gayretkeşlikleriyle ünlenen toplumlarda da boy gösterebilen bir vaziyet alış. Ardında gizli bir ırkçılığın ve üstünlük zehabına kapılmışlığın yuvalandığı asimilasyonculuk, Danimarka ve İsveç gibi demokrasi, eşitlik, hoşluk, güzellik hakkında herkese ders veren ülkeler dâhil, hiçbir toplumu tümüyle esirgemiş değil. Danimarka'nın Grönland'da ya-

şayan bizim toptancı bir yaklaşımla Eskimo dediğimiz İnuitleri var. Değişmişler, değiştirilmişler ama yabancının üzerlerinde denediği kültür cerrahisi tam anlamıyla tutmamış. Grönland uzmanı antropoloji hocam Jean Malaurie anlatırdı İnuitler'in medeniyetle tanışmalarının, daha önce hiç bilmedikleri zührevî hastalıklara bağışıklık sistemlerinin direnememesi nedeniyle nasıl yenik düşüp kırılmalarıyla sonuçlandığını.[2] Dünyayı ve tüm canlıları amaçlarına hizmetle görevli sayan "homo modernicus"la buluşmanın yol açtığı salgın hastalıkların İnuitler üzerindeki yıkımdan belki de, asimilasyon büyük ölçüde başarısız olmuş, Danimarkalı egemenlerin umduğu topyekûn teslimiyetle sonuçlanması beklenen başkalaştırma operasyonu gerçekleşememiş. Sifilise yenik düşen İnuitler, kültürel asimilasyona direnebilmiş. Danimarka'ya bağlı bu devasa adanın halkı da onunla birlikte AB'ye giriyor ama kısa bir süre sonra da Birlik'ten kendi isteğiyle çıkma kararı alıyor. Daha fazla bağlımlıkla ve adam edilme girişimleriyle sonuçlanacak bir birliktelik onlara cazip gelmiyor. İnuitler, yok olmalarını hızlandıracak beraberliğin eşiğinden dönüyor, atalarından kalma değerlerle yoğrulmaya devam ediyorlar. Kendileri gibi olmaya devam edebilmek için özel alanı teşkil eden aile hayatlarına odaklanıyorlar. Oldukça ezik, ihtirassız ama azimle.

İsveç'in de, ülkenin kuzey bölgelerinde yaşayan, adam yerine konulmayan, gözümle gördüğüm ve tetkik ettiğim için söylüyorum, ikinci sınıf insan addedilen ve köken itibarıyla Asyagil bir halk olan Laponları var. Asimile olup uygarlıktan nasibini almış olanlar ve işe yarayanlar madenlerde çalışıyor, geri kalanı Arktik bölgede, hür ve serbest, ren geyiklerinin peşinde yarı göçebe bir hayat sürüyor, buzlu göllerde balık avlıyor. 18. yüzyıldan itibaren bir medeniyet projesi olarak İsveçliler tarafından Hıristiyanlaştırılmaya çalışılmışlarsa da, iki arada bir derede kalmışlar, bir kısım Şaman inançlarını muhafaza ediyorlar. İsveç vatandaşlar ama egemen olan gruba "bulaşmaları" yasal olarak değilse de fiilen yasak. Yerleri ayrı, yurtları ayrı. Herkes yerli yerinde. Asimile olamayıp, ne halleri varsa görsünler kabilinden kendi haline terk edilmiş insanlar. Adı konmamış bir ayrımcılığın uysal ve vukuatsız insanları. Onlar o diyarlara sonradan gelme de değil. İskandinav dillerinde yırtık pırtık ve partal anlamına gelen Lap ya da Lapon olarak isimlendirilmeyi reddediyorlar, yabancının onlara bakışını yansıtan pejmürde olma keyfiyetini kabul etmiyorlar. Onların bir adı var. Oldum olası bildikleri esas adları Sami olan ve Fin-Ugor ailesinden bir dil konuşan bu insanlar iki bin küsur senedir İskandinavya'nın kuzeyini mesken tutmuşlar. Mülteci ya da ekmek parası uğruna göç

[2] J. Malaurie, *Les derniers Rois de Thulé*, Pocket, Paris, 2001

etmiş gruplar da değiller. Antropolojik çalışma konusunda bilgi edinmede ilk adımları attığım dönemde karşılaştığım ve şahsen çok cana yakın bulduğum bu minicik etnik azınlığın üyeleri o toprakların yerlileri, otokton halkı. Burada, sonradan sökün edenin yavuz hırsız ev sahibini bastırır durumu yok. Biz bu toprakların aslî unsuru ve sahipleriyiz deseler yalan söylemiş olmazlar.

Asimilasyon politikalarının tabii, toplumsal gerçekliğin sergilediği ve sosyolojik olarak gözlemlenen gerek kolektif gerek bireysel düzeyde neden olduğu yıkıcı sonuçlarının yanısıra insanı etik açıdan isyan ettiren bir boyutu da var. Egemen ve güçlü olanın kendinden farklı olana karşı duyduğu hiddet ve tahammülsüzlüğün yansıması. Burada sözkonusu olan asimilasyonculuğun fenomenolojisinin ardındaki psikolojik hal ve ona eşlik eden gayri etik duruş. Ne oluyor da egemen olan grup, egemen oluşundan bilistifade, azınlıkta olan farklıyı asimilasyon yoluyla hiçleştirmeye çalışıyor? Ne oluyor da sayısal ve siyasal açıdan güçlü olmasına rağmen ona bu güç yetmiyor, bir de bu güçten yararlanarak "öteki" addettiği grubu kendisine benzetmek ihtiyacını duyuyor? Evet, işte, bu: benzetmek! Yani farklı olandan kendini inkâr etmesini ve farkedilmez hale gelmesini istemek. Farklı oluşunu örtbas etmeye mecbur etmek. Farklı olanın farklı oluşundan utanmasını ve farklığını yok etmesini sağlamak. Asimilasyonculukta farklı olanın kendisi olmaktan vazgeçmesi için envai çeşit yaptırımı uygulamak, gerekirse zora başvurmak, şiddet uygulamak var. İnsanları kendi topraklarında dahi olsa âdeta sürgün hayatı yaşamaya zorlamak var. Farklı olanın metamorfoza uğramasını, başkalaşmasını, köksüzleşmesini dayatmak var. Bu yitikliğin, farklılığı silgilenmiş insanlarda yarattığı acının türkülerde, şiirlerde, yakılan ağıtlarda veya insanın bilinçdışına itilmiş iç dünyasının herhangi bir dışavurumunda yasının tutulmasına bile izin vermemek var. Böyle bir şeyi bilinçli ya da gayriihtiyarî olarak deneyeni mahkeme kapılarında süründürmek, bizar etmek ve icabında yok etmek var.

Asimilasyonculuğun Çıkmazı

Çünkü asimilasyoncunun da içi rahat değil, asimilasyonun imkânsızlığını kendisi de biliyor, asimile ettirdiği insanların rüyalarını da denetleyecek, arzuyu da imha edecek güce sahip değil. Bu nedenle de devamlı teyakkuzda. Huzursuz ve tedirgin. Yüzünden düşen bin parça, melanet akıyor. Güç belâ sağladığı tekdüzeliğin sağlamlığından emin değil, her an bir gedik açılır korkusu içinde. Gözü asimile ettiği insanların üzerinde. Su uyur düşman uyumaz diyor, suyun altında ne var bilmiyor. Egemenliği

altındaki topraklarda, el aman etmeyen, kimliklerinden pişman olmayan yurttaşlarını doğduklarına pişman etmenin yollarını arıyor. Foucault'nun sözünü ettiği türden ülke sathında canlı ve cansız *panopticum*'lar dikiyor. Dinliyor, dinletiyor, izliyor, izletiyor, dikizliyor, dikizletiyor, insanları işaretliyor, listeliyor, kuşkulandıklarının yazdıklarını okuyor, satır aralarını deşiyor, anlamlandırmaya çalışıyor, anlamıyor, yanlış anlıyor, hiç anlamıyor ve tıkanıp kalıyor. Öfkesi büsbütün artıyor. Vallahi, onun bu kafkaesk durumunu görenlere neredeyse "vah vaaah, ona da yazık" dedirtecek oluyor.

Erkek egemen ataerkil alışkanlığımız uyarınca hep atalardan söz eder dururuz gerçi, ama bana kalırsa, asimilasyonculuğun temelinde insanın asıl annesini reddetmesini öngörmek var. Onun sütünü, ninnilerini, kucağını, sıcaklığını, kulağına fısıldadıklarını, sesini, sözünü unutmayı, bunları hiç olmamış farz etmeyi talep etmek var. İnsan yavrusunun hayata gelir gelmez ilk ve temel bağlanma duygusunun oluştuğu ve ona yaşamı boyunca refakat edecek ve onu şekillendirecek olan bu ilki yok farzetmesini, başlangıcına sırtını çevirmesini, onu hayata bağlayan duygulanımı katletmesini dayatmak var. Asimilasyoncu siyasette, maruz kalan topluluğun kişiliksizleşmesini ve kendinden nefret etmesini istemek var. Son kertede insanın hem bireysel hem kolektif benliğinden vazgeçmesine razı edilmesine yol açmak var. Asimilasyona hedef olanın kendini inkâr etmesiyle birlikte haysiyetsizleşmesine neden olmak var. Bunun içindir ki işte, asimilasyon insanın doğrudan benliğine karşı uygulanan, onuruna dokunan bir şiddettir. Bunun içindir ki, asimilasyon uygulamaları bir insanlık suçudur ve şükürler olsun ki, günümüzde Birleşmiş Milletler de, AİHM de bunu böyle kabul etmektedir. Böyle kabul edilmektedir, çünkü asimilasyonculuğun ardında, asimile edilmek istenenlerin sözde iyiliği, uygarlığa terfii, ekonomik hayata katılımı gibi cazip söylemlerin ardında esas olarak var olan maskelenmiş bir nefret bulunur. Ama benim de haddim olmayarak, asimilasyonculara ve onların potansiyel işbirlikçilerine nefret edecekleri bir haberim var. Öngörüm şu ki, en başarılı asimilasyon politikalarının bile zaferi kalıcı olmayacaktır. Belirli bir toplumun egemenlerinin tayin ettiği yönde tekdüzeleştirilmişlik başarıya ulaşmış gibi olsa dahi bu politikalar eninde sonunda duvara toslayacaktır.

Çünkü sözünü ettiğim İskandinav ülkelerinde olduğu gibi baskıya en hafif şekliyle ve en düşük düzeyde başvurulduğu koşullarda bile asimilasyon sonuç itibariyle bir şiddet eylemidir. Üsttenci bir politik duruşun hayata geçirilişidir. Pierre Bourdieu'nün nitelemesiyle ifade edecek olursak, maruz kalanları toplumun merkezinden dışlayan 'sembolik şiddet'in ta kendisidir. Bu itibarla da bir bumerang etkisiyle sonuçlanmaya mahkûm-

dur. Asimilasyonculuğun er veya geç, şartlar elverdiğinde ya da sosyopolitik iklim müsait olduğunda geri tepmeye yol açmasına engel olunamayacaktır. Çünkü ailesinden tevarüs eden veya bunu da aşarak kişinin bizzat inşâ edip sahiplendiği kimlik, insanoğlu için öylesine temel bir özellik, sımsıkı tutunmak ihtiyacını duyduğu öylesine güçlü ve içkin bir haslettir ki, bundan sorunsuz, dertsiz ve kendi halinde bir yaşam uğruna ilanihaye vazgeçilmesi mümkün gözükmemektir. Çünkü biliyoruz, kendilerini büyüten annenin ya da babanın öz ebeveyni olmadığını ansızın öğrenen insanlar, hayatta olmasına sebep olan biyolojik anne ya da babalarını bulmak ve esas olarak kim olduklarını bilmek için dünyayı birbirine katmakta, bunun için tüm enerjilerini sarfederek hayatlarının geri kalan kısımını bu arayışa adamaktadır. Ve insanın kendini teşhis etmek için çıktığı bu maziye yolculuk, öğrenilmiş bir davranış değildir, onun bunun tavsiyesi ve telkiniyle göze alınan bir macera değildir. İnsiyakî bir tepki ve ontolojik diyebileceğimiz bir ihtiyacın sonucudur.

Aynı yoğun arayış kolektif kimliğin tespiti için de geçerlidir. Belirli bir yaşa kadar kendisini Macar ya da Polonyalı bilen birine aslında Alman olduğu açıklandığında, kulağına fısıldandığında ya da sadece imâ edildiğinde, alınan cevap "boş ver canım, fark etmez" olmamaktadır. O kişi kolları sıvayıp haberin doğru olup olmadığını anlamak için iz sürmeye, bunun için tüm imkânlarını seferber etmeye başlamakta ve gerçeğinin bulunması için gecesini gündüzüne katmaktadır. Çünkü kök arayışı galiba insanın doğasında var, gemleyemediği bir içgüdü. Jung'un tarif ettiği bir arketip, kuşaktan kuşağa aktarılan bir var olma ve tepki verme tarzı. İnsanların ola ki, deyim yerindeyse Kalu Belâ'dan bildikleri, tanımlanması zor bir temel duygu, köklerle buluşma ve hasret giderme arzusu. Bunun içindir ki, belki de, her yıl binlerce insan Amerika kıtasının Güney'inden, Kuzey'inden uçaklara binip ecdatlarının anavatanı olan İspanya'nın, Portekiz'in, Fransa'nın, İngiltere'nin köy kiliselerinde soluğu alıyor, kim olduklarını teşhis etmek için papazların tuttuğu yüzyıllık nüfus kayıtlarını irdeliyor. Bunun içindir ki belki de, bu insanlar Louisiana'da, Quebec'te, Brezilya'da ya da Uruguay'da çocuklarına, o küf tutmuş lime lime defterlerdeki kayıtlarda rastladıkları, eski kıtada unutulmuş, tedavülden kalkmış veya modası çoktandır geçmiş asırlık isimlerini takmak istiyorlar.

Oysa bu insanlar pasaportunu taşıdıkları ülkelerin birkaç kuşaktır sadık yurttaşlarının çocukları, Amerika'lara göç etmiş insanların torunlarının torunları. Dedelerinin yurt edindiği ülkelerde mesut mutlu yaşıyorlar. Memleketlerinde iş güç ve unvan sahibi, adam yerine konulan ve sözü geçen kişiler. Varlıklı olduklarına da hiç şüphe yok. Demek ki, bu kimlik meselesi bizde bazılarının zannettiği gibi, çoğunluk grupla bütünleşmenin

de ötesinde asimile olmaları istenen etnik ve kültürel gruplara devletin sağlayacağı maddî imkânlarla halledilecek bir mesele değil. Değil, çünkü kimlik sorununun ekonomik refah sağlamakla çözüldüğü dünyanın hiçbir yerinde varit değil. Hattâ bunun böyle olacağını düşünmek siyasî miyopluğun resmi. Kimliğinin tanınmasını isteyen insanlara hakaret. Eflatun'un gözde kavramlarından *thymos*'un, yani insanların özgüllüğünün tanınma isteğinin hiçe sayılması. Biraz daha fabrika, biraz daha otoyol, biraz daha havuzlu ev, biraz daha ekonomik refah, birkaç alışveriş merkezi ve insanların kimliklerini askıya alıp asimile olmayı içlerine sindireceklerini farz etmek. Örneğin, Katalanlar'ın, Basklar'ın Kastilya hegemonyası altında İspanyol olmayı reddetmiş olmalarının nedenini kavrayamamak. Oysa, onlar İspanya'nın en zengin halkları, kıt kanaat geçinip merkezden gelecek ianeyi beklemiyorlar, ülkenin diğer bölgelerine onlar kaynak sağlıyorlar.

Demek ki, belirli bir ülkede farklı bir kimliğin siyasal bir hesaplaşmaya dönüşmesi sadece ekonomiyle açıklanacak türden bir sorun değil. Sorun, bireylerin ve halkların kimliklerinin tanınmasını istemelerinde, tanınmasından psikolojik ve manevi bir haz duymalarında, kimliklerini alenen ifade etmek istemelerinde ve bu nedenlerle asimilasyonu reddetmelerinde. Sorun, asimilasyoncu zihniyetin bunun bir temel insan hakkı olduğunu kabul etmemesinde. Asimilasyonculuğun, ekonomik kalkınma sorununu halleder tarzındaki bakış açısıyla, Fransa'nın meselâ, Alsace bölgesinin durumunu da, tabii, izah edememesinde. Öyle ya, nasıl oluyor da anadili Almanca'nın bir lehçesi olan Alsace'lı ahali, Fransa'dan daha zengin Almanya'ya bağlanmayı tercih etmemiş? Niçin bu insanlar her gün Ren nehrini geçip ekmek paralarını Almanya'da kazanmalarına rağmen Fransız vatandaşı olarak yaşamayı ve geceleri Fransız topraklarındaki evlerinde uyumayı yeğ tutmuşlar? Fransız vatandaşı kalarak daha fazla refah içinde yüzdüklerinden değil, maddî çıkar ve kazanım ihtirasıyla da değil. Alsace kimliklerinin baskın Alman milliyetçiliği tarafından zapturapt altına alınmaması ve yitip gitmemesi için. Almanlar tarafından asimile edilmeye, eriyip gitmeye katlanmak istemedikleri için. Ait oldukları kimlik onların gözünde maddi koşullardan daha önemli bir değer olduğu için. Keseleri değil, kalpleri öyle istediği için.

Bunun içindir ki, ben de diyorum ki, kimlik arayışı, tutkusu, sadakati nesiller boyunca bu denli güçlü oldukça asimilasyonculuk konjonktür elverdiği ölçüde toplumları kasıp kavurabilecektir, evet, ama galip gelmeyecektir. Toplumsal tekdüzelik sağlanamayacak, çeşitlilik sürecektir. Çünkü en son nörobilim araştırmaları da teyit ediyor, kundaktan, hattâ bazıları ana rahminden beri yaşadığımız, unuttuğumuz ve unuttuğumuzu

zannetiğimiz, nöronlarımızın derinliklerine gömdüğümüz deneyimlerimizin izi silinmemekte, beynimizde saklı kalmaktadır.[3] Bunun içindir ki, günün birinde bir ses, bir tını, bir lezzet, bir koku, herhangi bir esinti, asimile olup da kendini unutmuş olanda çağrışım yapabilecek, kalbinde bir şeylerin kıpırdamasına neden olabilecek, onda tarif edemediği bir nevi *déjà vu* hissini uyandırabilecek ve bu, onun öncesini, yitik kimliğini hatırlamasına yol açacaktır. Birden ruhunda yakılan kıvılcım onu arayışa sevk edecektir. Bunun içindir ki, insanlar geçmişlerini, bireysel tarihlerini kazımak ihtiyacını duyacak, kültürel arkeolojilerine sahip çıkmanın çaresine bakacak ve asıllarına rücû etmenin yolunu arayacaklardır. Dünyada tanık olduğumuz son elli yılın gelişmeleri de zaten bize bunu gösteriyor.

Nikaragua'da Chavez nedir, Bolivya'da Morales nedir? Onlar, başına geçtikleri ülkelerinde gizli bir hayalet gibi gezinen ama canlılığını dipdiri koruyan kimliklerin zafer ifadesi değil midir? Asimilasyoncular, dünyanın her bir bölgesinde kol gezen o pek bilmiş asimilasyon teorisyenleri, edebiyatçı duyarlılıklarıyla yerlilerin zaferini ta yarım asır önce romanlarında haber veren Gabriel Garcia Marquez'i, Miguel Angel Asturias'ı hiç mi okumamışlardır? *Yüzyıllık Yalnızlık*'ı, *Mısır Adamları*'nı bilmezler mi? Eduardo Galeano'nun *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*'ndan da haberleri yok mudur ki, kimlikleri toplum mühendisliğiyle, olmadı, kalkınma vaadiyle, o da olmadı, baskıyla alt edebileceklerini, silip süpürebileceklerini düşlemektedirler? Haydi, edebiyata dudak büküp ciddiye almamışlarsa, nereden bakılırsa bakılsın, özü itibariyle bir kimlik mücadelesinin önderi olan Gandhi'yi de mi hiç duymamışlardır? Anladık, kalpleri mühürlü, gözleri de mi görmez, peki duyduklarını da mı işitmezler? Oysa, bireysel ya da kolektif hafızanın derinliklerine itelenerek bastırılmış olan kimlikler suyun üstüne çıkıyor ve öyle anlaşılıyor ki, çıkmaya da devam edecektir. Ve bu pek hayra alâmet değildir zira yeniden uyanan kimlikte, asimilasyonu uygulayan gruba, kuruma, baştaki yönetime, devlete ya da topluca hepsine karşı kin ve öfkenin galebe çalma ihtimali yüksektir. Zira gerçek şu ki, bastırılmış kimliğin canlanması ve kaale alınma hakkının savunulması dünyanın birçok yöresinde genellikle süt liman bir ortamda gelişmiyor. Bu durum, ne yazık ki, sadece fanatik asimilasyoncuları ve onları destekleyen dar görüşlü siyaset erbabını değil, asimilasyonda dahli olmayanları da, karşı çıkanları da ve hattâ bizatihi asimilasyon mağdurlarını da perişan edecektir. Hadise eninde sonunda kazananı olmayan sıfır toplamlı bir oyun olacak ve tarihçiler hangi dilde yazıyor

[3] G. Pommier, *Comment les Neurosciences Démontrent la Psychanalyse*, Flammarion, Paris, 2004

olurlarsa olsunlar, "yazık oldu Süleyman efendiye" babından bir şeyler karalayacaktır.

TÜRK OLMAK VE ÖTEKİLEŞTİRİLMEK

Bu uzun parantezden sonra kimliğimi inşâ sürecimle ilgili olarak paylaşmak istediğim başka deneyimlerim de var. Türk olmamın güzergâhında, karşılaştığım 'düşman' Sovyet Rusya'dan ve 'dost ve müttefik' Fransa' dan sonra hiç şüphe yok ki, Yunanistan'ın apayrı bir yeri var Türklüğümün oluşum sürecinde. Babamın Atina'ya tayini varlık vergisi rezaletinden sonra Cumhuriyet tarihimizin en korkunç hadisesi olan 6-7 Eylül olaylarını izleyen günlere rastladıydı. Yedisinden yetmişine kadar Yunan halkının tamamının Türkiye'den ve Türkler'den nefret ettiği bir ortamda ben de ailemin peşinde oradayım. Atina'daki yabancılar bile Türkler'e karşı mesafeli duruyor, bazıları ise yerlilere yaranmak saikiyle olsa gerek, hasmane tavırlarını gizleme gereğini dahi duymuyor. Eş dost edinmek mümkün değil. Arkadaş canlısı bir ergen için yıpratıcı bir durum. Biriyle biraz havadan sudan konuşacak ya da edebiyattan, müzikten, hoşa gitsin diye Yunan tragedyasından dem vuracak oluyorum, Türk olduğumu öğrenince derhal uzaklaşıyor. Tecrit edilmiş gibiyim. Âdeta bir vebalı ya da lanetliyim ve afaroz ediliyorum. Türkiye ile Yunanistan arasındaki ilişkiler biraz düzelinceye kadar yazın tek başıma güneşleniyor, geri kalan vaktimi kitap okumakla geçiriyorum.

Ama bu durumun gururumu okşayan bir tarafı da yok değil. Atina'da Türk olmanın önemli biri olmakla eşdeğer olduğunu farkediyorum. Atina halkı bindiğim arabanın plakasını bile tanıyor. Trafikte durduğumuzda, kaldırımdaki insanlar eğilip arabanın içine bakıyor: Gözlerinde bir tutam merak, bir tutam korku, bol miktar antipati var. Ama saygı da var ve bunu teşhis edebiliyorum. Nereye gitsem insanlar bana bakıyor, tepeden tırnağa süzüyor ama kimse boynuma sarılmıyor. Çekingen bir sessizlik var ve bu durum zamanla hoşuma gitmeye başlıyor çünkü biliyorum ki, burada sözkonusu olan benim şahsım değil, temsil ettiğim kimlik. Türkiye burada önemli bir ülke ve ben bir Türk olarak bu önemli ülkenin insanıyım. Bir ergen kız çocuğu olarak dahi gördüğüm muamele bana hep bunu hatırlatıyor. O kadar ki, bazen kendimi orada yaşayan yabancı bir büyükelçinin değil de âdeta genel valinin kızı gibi hissettiğim de oluyor. Hele karayoluyla konvoy halinde Gümülcine'ye gittiğimizde bu duygu katmerlenerek artıyor. En öndeki arabada Türk bayrağının sallandığını görenler yol boyunca duruyor, bakıyor. Ben el sallıyorum, onlar da sallıyor, yüzlerindeki tedirginlik yok oluyor.

Burada, Fransa'da ya da Batı Avrupa'nın herhangi bir ülkesinde olduğu gibi çaba sarfetmeme gerek yok. Reddedilmek suretiyle de olsa peşinen kabul görüyorum, sırf Türk olduğum için. Reddedilmenin de negatif bir biçimde de olsa belirli bir önkabulün dışa vurumu olduğunu anlamaya başlıyorum ve bundan hoşnudum. Sıcaklık yok, samimiyet yok, ama izzet ikram yerinde ve ilıtimam var. Kimisi ailesinin İzmir'den atıldığını, İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldığını anlatıyor. Ben de annemin ailesinin eziyet gördüğü o güzelim Hanya'yı terk etmek zorunda kaldığını söylüyorum. Türkiye hep gündemdeki ülke ve gözardı edilmesi mümkün değil. Herhangi bir arıza nedeniyle elektrikler kesilmeye görsün, çocuklar "Anne! Türkler geliyor!" diye büyüklerin eteklerine yapışıyor. Türkler hemen oracıkta, denizin hemen öbür tarafında, çok yakmda ve nasıl endişe edilmesin ki, çok da kalabalıklar! Gazetelerin baş sayfalarında o yılın örneğin, tahıl üretimine varıncaya kadar hep her türlü irili ufaklı Türkiye haberleri var. Eve gelen Türk gazetelerine bakıyorum, Kıbrıs nedeniyle bir iki haber dışında Yunanistan'dan eser yok. Türkiye'yi ve Türkleri 'öteki' olarak tanımlayan Yunanistan, Türk olma bilincimin tavana vurmasına neden oluyor. Ama bu, bende psikolojik bir kilitlenmeye de yol açmış olmalı ki, Yunanistan'dan Yunancayı adam gibi öğrenmeden ayrılıyorum ve aslında yazık ediyorum. Oysa artık, Zürih ve Londra antlaşmalarının imzalanma aşamasına gelindiğinde orada da beni giderayak "Nurakimu" (Nurcuğum) diyerek uğurlayan arkadaşlar edinmeye başlamışım. Ötekileştirmeye ara verilmiş, karşılıklı milli gard almanın yerini aramızdaki benzerlikler almış, Türk ve Yunanlı olmadan önce insan olmamız ön plana çıkarılmış.

Yurt dışında yaşadığım yıllarda milli duygularımı tahriş eden olaylar da oldu. Hiç hazzetmediğim ve ülkem adına duyduğum gururu zedeleyen, Türkiye'nin imajma zarar veren olaylar. Bunların başında, tabii, 27 Mayıs darbesinin Batı kamuoyunda yarattığı olumsuz izlenim geliyor. Darbe beni Roma'da birkaç arkadaşımla bir pastanenin terasında sohbet ederken yakaladı. Önümüzden geçen bir gazeteci çocuk avaz avaz bağırıyordu: "Türkiye'de darbe! Türkiye'de ihtilâl" Hemen bir gazete alıp resimlere baktım. Gazetenin baş sayfasında çok kalın kaşlı ve çok esmer bir üniformalı adam. Ürkütücü, asık suratlı ve sanki kaba saba gibi. Meğerse sonradan çok babacan olduğu yazılan çizilen ve benim şahsen hep itici bulmaya devam ettiğim merhum Cemal Gürsel imiş. Sayfanın ortalarında bir açıklama: "Düşük" iktidar tarafından öldürülen öğrenciler Et ve Balık Kurumu buzhanelerindeymiş, bazıları Konya asfaltının altına gömülmüş, Dışişleri Bakanı komisyon karşılığında ülkeyi satmış ve sonradan darbeyi meşrulaştırmak için uydurulduğunu öğrendiğimiz daha bir dizi utanç ve-

rici ayrıntı. Bunları yabancı arkadaşlarımla birlikte okuyoruz, çığlık çığlığa. Ben, alı alına moru moruna, beynimden vurulmuş gibiyim. O vakitler darbelerin meşruluğu ya da gayri meşruluğu konusunda pek fikrim yok. Darbe rejimi altında hiç yaşamışlığım da yok. O dönemde edebiyatla meşgulum, sanat tarihine meraklıyım, siyaset bilimi bilgim hiç yok. Dolayısıyla beni sarsan, olayın siyasal boyutu değil, Türkiye'nin yabancı bir gazetede bu şekilde yer alması. Yerin dibine giriyorum. Ülkem sanki caniler, yamyamlar ülkesi. Daha henüz İdi Amin ortalıkta yok ama geleceğin İdi Amin'lerine öncülük eden insanların diyarı gibi.

Bu bilgiler Türkiye'ye hakaret niteliğinde ve ben kendimi bizzat hakarete uğramış hissediyorum. Yurt dışında yaşayan bir Türk olarak bunu canımda, ruhumda giderek artan boyutta hissediyor ve kahroluyorum. Konuyu açanlara durumu örtbas etmek için çırpınıyorum, Yassıada rezaletini mazur gösterici etkenler arıyorum, bütün Türkler'in bu kadar acımasız ve zalim olmadıklarını anlatmaya çalışıyorum. Ve, evet, Türkiye'nin yurt dışındaki imajını beş paralık eden darbenin ayıbını her nedense sırtımda taşıyorum. Her nedense değil tabii ki, çünkü Türkiye'de olan bitenden kendimi âdeta bizzat sorumlu hissediyorum. Bu nedenledir ki, daha henüz yirmisine varmakta olan bir genç kız olarak yaşanılan utancın taşıyıcısı da benim, muhatabı da benim. Anladım, özdeşleşme bu safhada artık tamdır: Türkiye ben, ben Türkiye'yim. Her türlü siyasal ve cahili olduğum ideolojik mülâhazalar bir yana ve onlardan tümüyle bağımsız olarak, ülkemin itibarını yerlerde süründüren bu darbeyi bana indirilmiş bir darbe gibi yaşıyorum. Bu da yetmiyor, bir de bir süre sonra gazetelerin baş sayfalarında idam vahşetinin resimleri ruhumu prangalayan, başımı dik tutmama engel olan görüntüler olarak yer alıyor. Tevili mümkün olmayan bu hunharlığı bizim basın gerekçelendirmeye çabalayadursun, gerçek şu ki, bunlar Türkiye'nin hitap etmek ve dâhil olmak istediği uluslararası toplum nezdinde tezkiyesi bozuk bir ülke konumuna düşmesinin resmi. Benim için affedilmez bir durum. Tahammülü zor bir yaralanmışlık hissi. Ama yine de bana bir kez daha Fernand Braudel'in ülkesine yaptığı ilâm aşkı hatırlamama vesile olan bir durum: "ben, ülkemi müşkülpesent ve karmaşık bir tutkuyla seviyorum... Meziyetleri ile kusurları arasında, onda tercih ettiklerimle kabul etmede zorlandıklarım arasında da hiçbir fark gözetmeksizin"[4] Evet, tam da bu büyük tarihçinin dediği gibi. Hiçbir fark gözetmeksizin. İnfial yaratan kusurları, yanlışları, hataları ve toplumsal dokudaki defoları da sineye çekerek!

[4] F. Braudel, *L'Identité de la France*, Flammarion, Paris, 1999

Yabancı ülkelerde yaşamaktan ötürüdür zahir, Türk olma sürecimde savunma dürtüsünün bende çok hâkim bir unsur olduğu muhakkak. Babaannemin deyimiyle bir 'izzet-i nefis' ve 'nefs-i müdafaa' meselesi. Kişiliğimin oluşum dönemi boyunca Türkler'e ya da genel olarak Türkiye'ye yapılan eleştirilere ve bazen saldırı boyutuna varan haksız değerlendirmelere cevap yetiştirmekle görevli gibiyim. Devamlı tetikteyim. Muhatap olduğum olumsuz yorumların çoğu zaman üstesinden geliyorsam da, tıkanıp kaldığım da olmuyor değil. O zaman kimliğimin gelmişi geçmişine dil uzatanlar karşısında bilgi yetersizliğimden ötürü kendimi suçluyor, saçımı başımı yolacak gibi oluyorum. İşte böyle bir durumu bana yaşatan bir geceyi aradan yarım asır geçmiş olmasına rağmen hatırlamadan edemiyorum. Benden yaşca epey büyük insanlarla bir akşam yemeğindeyim. Sohbet müthiş bir seviyede seyrediyor. Sanattan, edebiyattan dem vuruluyor. Derken, sofrada oturan bir hanımefendi benim Türk olduğumu keşfediyor. Öfkeden tıkanacak gibi oluyor. "Demek, siz Avrupa medeniyetinin en büyüklerinden biri olan Cervantes'in elini kesen medeniyet düşmanı bir millettensiniz" diye horozlanıyor ve ekliyor: "Utanmıyor musunuz?" Hayır, utanmıyorum. Ama sarsılıyorum. Yaşım küçük ve toyum. Tarih hiç bilmiyorum. Cervantes'in savaş gemilerinde Osmanlı donanmasına karşı sefere çıktığından hiç haberim yok. İnebahtı Deniz Muharebesi'nde sol elini kaybettiğine dair bir bilgiden o zamana kadar okuduğum edebiyat kitaplarında eser yok. Bunun Türkler'e mâledildiğinin bana söylenmesi ve benim ait olduğum insanların bu kibar görünümlü budala kadın tarafından böylesine aşağılanması karşısında nutkum tutuluyor. Savunmak istiyorum. Savaş savaştır, İspanyollar da bir sürü Osmanlı'nın elini kolunu kesmiştir, fırsat ellerine geçtiğinde onları katletmiştir diyorum. Ama somut olgulara dayanan bir karşılık veremiyor ve geveliyorum. Sağlam argümanlarla karşı koyacak kadar donanımlı değilim. Âcizim ve hüzünlüyüm. Çünkü o âna kadar kendimi uyum içinde hissettiğim sofradaki insanlara yabancı düştüğümü anlıyorum. İçimde öfke de var. Bunca hoşluk, bunca cicilik bicilik ve zarafet içinde, medeniyet bu muymuş diyorum. Gecem zehir oluyor çünkü ben bir 'öteki'yim ve benim şahsımda ait olduğum millete karşı nefret suçu işleniyor. Kimliğimin bir kez daha şekillenmesine tanık oluyorum. Türk oluşum bir kez daha perçinleniyor. Bir kez daha kendi nezdimde tasdik edilmiş oluyor.

KİMLİĞİN SORGULANMASI VE KİMLİKLE BARIŞIK OLMAK

Bu tasdik konusunun üzerinde durmakta yarar var. Çocukluğumdan beri yaşadağım yabancı ülkelerde Türk olan ben, haşır neşir olduğum herkes tarafından öyle bilinen, öyle tanınan, öyle sevilen ya da sevilmeyen ben, bir de bakıyorum ki, orta yaşıma ramak kala vatanım olan Türkiye'ye döndüğümde Türk olup olmamam konusunda birileri tarafından, kaderin cilvesi olsa gerek, sorgulanıyorum. Şüpheyle karşılanıyorum. Bunca yıl dışarda yaşadıktan sonra niçin Türkiye'ye döndüğümü sorgu sual edenler var ve ironiye bakın ki, dedesi millî mücadele komutanı olan biri olarak Türkiye'de neyin beni çektiğini açıklamaya zorlanıyorum. Vatanseverlik duygularımın hesabını vermek zorunda bırakılıyorum. Tartışma konusu olan Türk vatandaşlığım değil, tabii ki. Tartışma, kökenim, soyum sopum, "aslım" hakkında. Acaba gerçekten de Türk müyüm yoksa Türk mü geçiniyorum? Birilerinin kafasında kalıplaştırdığı Türk modeline uymadığım kesin. Bazılarının pek önemsediği "vasat" ve ortalama Türk modeline sığmadığım da besbelli. Hadiselere verdiğim tepki farklı. Tarzımda yadırganan bir yığın hâl ve tavır var ve itaat kültüründe yetişmemiş olmamın etkisiyle söylenenlere riayet etmeden önce soruyorum, sorguluyorum, birçok şeye karşı çıkıyorum. Özellikle biz kadınlardan beklenen hanım hanımcık, sessiz sedasız, araziye uymaya özen gösteren bir portre çizmiyorum. Lafımı esirgemiyor, kafa tutuyorum. Bükemediğim eli öpmek yerine o eli ilk önce zararsız hale getirmeye çalışıyorum. Oysa, meselâ, bilimsel değerleri itibarıyla değilse de, sırf işgal ettikleri derece ve kademe itibariyle bürokratik hiyerarşide benden yukarıda olanlara akademik konularda da boyun eğmem bekleniyor. Yere bakıp, siz bilirsiniz demem isteniyor, demiyorum. Ben burada hep idare etmeye eli mahkûm bir sığıntı değilim ki, hep alttan alayım, aman sorun çıkmasın diyeyim, uysal koyun rolünü kabulleneyim, söylenenlerin yanlış olduğunu bile bile doğruymuş gibi yapayım. Ama tabii, madem istatistiksel açıdan "modal" bir hâl sergilemiyorum, en sık bulunan tür kümesine dâhil değilim, bazılarının gözünde "gerçek" Türk olmam da şüphe götürür.

Bununla beraber, şüphe eden soy sop zaptiyelerinin kafasını karıştıran hususlar da yok değil. Örneğin, ülkenin çıkarları söz konusu olduğunda hemen kolları sıvıyorum. Türkiye'yle seviniyor, Türkiye'yle ağlıyorum. Türkiye sosyolojisine bir çoğundan daha vâkıfım. Ömrümün 29 yılını yurt dışında geçirmiş olmama rağmen Türkçemde pek fazla sorun yok. En azından, aksanım bozuk değil, kelimeleri olması gerektiği gibi telaffuz ediyor, standart İstanbul şivesiyle konuşuyorum. Doçentlik tezimi de ale-

lacele öğrendiğim Türk Dil Kurumu'nun öngördüğü gibi o ruhumda hiçbir rezonans yaratmayan bol *sal*'lı bol *sel*'li "Öztürkçe" yazıyor, bol bol üç beş kelimelik devrik cümle kullanıyor ve bu dil konusunda pek titizlenen jürimin beğenisini kazanıyorum. Bir bakıma, sorun yok yani. Ama kuşkucular yine de tedirgin ve alesta duruyor. Acaba fizikî yapım Türk'e benziyor mu? Simamda Türklüğü andıran bir özellik var mı? Türksem, ne kadar Türküm? Baba tarafım "suyun öbür tarafından" olduğuna göre bir karışıklık olamaz mı? Anne tarafım ise, hiç bahsetmeye gerek yok, lafı edilmemeli. Onlar zaten "koca Giritli", "Kirtikoz", bir adım daha, ve "Rumyoz" Türklüğü tespit ve teşhis etme komitesi üyesi tekelciler açısından olacak şey değil yani! Böyle bir anne ve babayla saf kan olmam şüphe götürür. Sakın melez falan olmayayım? Bu ve benzeri soruları soranlar sosyolojik araştırmalarım nedeniyle aralarında yaşamış olduğum köylüler değil, yaylalarda halleştiğim Yörükler değil. Alışveriş yaparken uzun uzun sohbet ettiğim ve dile getirdikleri beklentileriyle, hırslarıyla, sıkıntılarıyla ve murat ettikleriyle bana ülkenin bağrı "derin Türkiye" hakkında önemli pencereler açan esnaf değil. Komşularım değil, beni ve ailemi tanıyanlar tabii ki değil. Türkiye'nin önde gelen bilim adamları ve her yaştan entelektüelleri değil. İlginçtir, "devlet ricali" tâbir edilen, yani siyaset sınıfının Max Weber'in kavramının tarif ettiği "statü grubu"na mensup insanlar da değil.

Sözünü ettiğim kuşkucu kumkumalar bir kısım okumuşlar, enti püften ırkçılar, hiçbir siyasî projesi olmadan sırf ikbal uğruna politikacı olmak isteyenler, "ekâbir" olmak için yanıp tutuşanlar, kalem erbabı olma zehabına kapılarak düşünce hayatımızın bit pazarında durmadan görüş beyan edenler, siyaset sahnesinde temayüz etmiş insanlar arasında Türk olmadıklarını düşündüklerinin çetelesini tutanlar, toplumda karşılığı zerre miktarında olan dapdaracık bir çevrede nutuklar atarak guruluk taslayanlar. Özcülük denilen hayli tartışmalı düşünce akımının ne olduğunu dahi bilmeyen ve fakat bilinçdışı bir özcü hırsla, Türk olmayı tekellerinde zannedenler, onun bunun Türk oluşunu reddedenler veya kerhen onaylayanlar. Böyle yaparak Türkiye'yi küçülttüklerinin, ülkeye zarar verdiklerinin farkında olmayan gafiller. Mütemadiyen "ötekiler" üreterek ülke insanını her daim potansiyel düşman belleyenler, vehim içinde kıvrananlar. Türkiye'nin darmadağın olmasına bile yol açabilecek çatışmalardan medet umanlar. Türkiye'yi sindirme ve ele geçirme plânları yapanlar. Bu kabil zevatla ve şecere düşkünü tekelcilerle benim işim olmaz. Bunların bir kısmı "aslen" Türk oluşumu tasdik etse de, gerçek şu ki, ben tasdik edilmeyi beklemiyorum. Bana bu payeyi bahşetme hakkını kimseye tanımıyorum.

Hasbihâlimin başında da belirttiğim gibi, soy ağacım bu kök meraklılarına ister uygun olsun ister olmasın, hayat tecrübem ve sosyoloji formasyonum gereği, şu veya bu yurttaşın Türk olarak doğmuş olmasına değil, onun kimliğini inşâ sürecine ve aidiyetini üstlenme bilincine önem veren teorik yaklaşımın izleyicisiyim. Türk veya herhangi başka bir millî kimliğin anadan doğma bir veri olarak önkabulünün ve/ya da maddî somut koşulların dayattığı bir karşı konulamaz durum yerine, bireylerin kişisel aidiyet duygusuna ve etkileşim içinde oldukları insanlara karşı sübjektif kanaatlerine ve algılarına öncelik tanıyan sosyal konstrüktivist (toplumsal inşâcılık) teorinin önermelerine itibar etmeyi yeğliyorum. 20. yüzyılın sonlarından itibaren uluslararası ilişkiler alanında rağbet gören ve sosyolojiyle psikolojinin benimsediği bu yaklaşımın ortaya çıkardığı gibi, kimliğin ardındaki temel etkenin farklı, yabancı ya da düpedüz "öteki" olanlar karşısında inşâ edilen bir durum, bir vaziyet alış olduğunu düşünüyorum[5] Bu inşânın insanların algı dünyalarını ve aidiyet kimliklerini belirleyen bir süreçte meydana geldiğini biliyorum. Kişinin hayat boyunca yaşadığı tecrübelerin, elde ettiği bilgilerin, edindiği izlenimlerin, tercihlerinin ve, tabii ki, aile ortamında ya da daha geniş çevrede muhatap olduğu telkinlerin ya da karşıtlıkların bir toplam sonucu olduğunu savunuyorum.

Bununla beraber, esansiyalizmin ya da özcülüğün müphem, ampirik kanıtlanırlığa elvermeyen ve belki de bu nedenle de câzip gelen tezlerine katılmayı anlayışla karşılamıyor değilim. Özcü önermelerin albenisine kapılmanın insanı rahatlatıcı olabileceğini de kabul etmediğimi söyleyemem. Ancak siyaset ve toplum hayatındaki olumsuz izdüşümlerinden ötürü bilimsel ve felsefî bir duruş olarak benim şahsen benimsemediğim bu özcülüğün halklar üzerinde tabii ki, pratikte makro düzeyde önemli yan etkileri de var. Bunlardan biri, Touraj Atabaki'nin de açıkladığı gibi, toplumları tarihselliklerinden söküp koparmak. Ortak geçmişin bilinçli ya da bilinçsiz olarak yanlış aksettirilmesi veya çarpıtılmasıyla kolektif hafızanın iğdişleştirilmesine ve toplumsal tahayyülün de körelmesine yol açmak. Toplumların değişim ivmesini kesmek, onları âdeta bir nevi derin dondurucu içinde hapsetmek veya bir retorikten ibaret olan, tarihî temelleri olduğu varsayılan hayâllerin peşinde koşmaya sürüklemek.[6] Sözünü ettiğim bu özcülüğün, Türkiye'de de çoğu zaman farkında dahi olmadığımız olumsuz etkileri var. Bunlardan biri bizi stereotiplerle düşünmeye

[5] A. Wendt, *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, 1999

[6] T. Atabaki, "Beyond Essentialism: Who Writes Whose Past in the Middle East and in Central Asia?", *Açış Konferansı*, Amsterdam Üniversitesi, 2002 (http://atabaki.nl/upload/ Beyond%20 Essentialism.pdf)

sevk etmek suretiyle zihnimizi daraltmak, hayâl gücümüzü gemlemek, hattâ bazen gerçeklikle bağlarımızı koparmamıza dahi yol açmak. Konuya Türk olmak/olmamak/yeterince olmamak açısından bakacak olursak, özcülüğün bir diğer yan etkisi, meselâ, gündelik dilimize yansıyan "Türk insanı", "Türk kadını" ya da "Türk erkeği" türünden genel, genelleştirici ve toptancı tanımlamalarımızda olduğu gibi, bizleri sanki tek ve değişmez bir tipolojiye mahkûm etmek, toplum gerçekliğinde ve hayatın içinde karşılığının var olup olmadığını sorgulamaksızın, varsayımsal bir prototip arayışına mecbur etmek. Bizleri, elimizde kurgu ürünü bir resme bakarak "öz" ve katıksız Türk arayışına zorlamak, bulamayınca ya da yeterli sayıda bulamayınca da, güvensizlik duygusuna kapılmamıza neden olmak. İçe kapanmamıza yol açmak suretiyle boyutlanmamızı engellemek.

Ama tabii, sosyal psikolojimize damgasını vuran ve aramızdaki bireysel farklılıklarımıza cevaz vermeyen bu düşünce tarzının, "hakiki" ya da "en hakiki" Türk arayışında kilitlenen bu sözünü ettiğim özcü tutumların, üzerinde durulması gereken bir yan etkisi daha var ki, altını çizmeden geçemeyeceğim. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinde gerginlik yaratan, bireysel tavırlarını, iyi niyetlerini ya da barışçıl ve bütünleştirici duygularını bir kalemde yok etme potansiyelini taşıyan bir yan etkidir bu. Özcü retoriğin özellikle "imparatorluk bakiyesi" olmasıyla övündüğümüz (ya da hayıflandığımız mı?) bir çokkültürlü toplum olan Türkiye'nin temellerine kibrit suyu dökmekten başka bir işe yaramayacağı kesin olan bir yan etkisi de olabilir. Kaynaşmaya ket vuran, ayrıştırıcı bir etkisi olabilir. Birliği bozabilir, oluşmasını engelleyebilir. Birey-toplum-devlet ilişkisini inceleyen bir siyaset felsefecisinin deyimiyle, insanların bir toplum meydana getirebilmesi için elzem olan "gönüllü sivil beraberlik" iradesini kırabilir[7] Konjonktürün müsait olması durumunda ve "zamanın ruhu" olarak ifade edilen bazı sosyopolitik iklim koşullarında farklı grupları tepki/karşıtepki girdabına sürükleyip ayrılıkçı eğilimlerin kök salmasına da zemin oluşturabilir. Mikromilliyetçiliklerin boy göstermesine neden olabilir. Ve bütün bunlar, bence, Türkiye'nin ben Türk'üm diyenlerinin özcülük taslamak yerine endişe duymaları gereken esas konulardır, yurttaşı oldukları ülkenin reel politikayla ilgili temel sorunudur. Gerisi lâf-ı güzaftır.

[7] M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford University Press, 1975

KİMLİK VE VATANSEVERLİK

Bu nedenledir ki, vatanseverliğin de şu veya bu düşünce akımının ya da siyasî partinin tekelinde olmadığını biliyorum. Şu veya bu ideolojiye indirgenmesinin de mümkün olmadığını savunuyorum. Kuşkusuz, tanımı gereği, bir duygu olan vatanseverliğin bireylerin mizacına, meşrebine, yetiştirilme tarzına, bilinç düzeyine göre farklı yoğunlukta ve düzeyde olduğunun da farkındayım. Tezahürünün de kişiden kişiye farklı güzergâhlarda farklı merhalelerden geçerek ve farklı yönelişlerde seyrettiğini de gözardı ediyor değilim. Vatanı için ölmeyi göze alandan tutun, vatanı için çabalayan, gecesini gündüzüne katan, onun refahı için katkıda bulunan, uluslararası arenada prestijini sağlamak için gereğini yapana kadar çalışan çeşit çeşit nice yurttaş var. Hiçbir katkısı olmayan ama vatanının iyi durumda olduğunu görünce sevinen var. Elinden bir şey gelmediği için üzülen var. Yelpaze çok geniş. Ama tabii, vatanını çok sevdiğini söyleyip vergi kaçıran ya da Türkiye'de kazandığı parasını yurt dışında tutan da var. Ülkelerini kemiren gelir dağılımı adaletsizliğinden utanmayanlar var. Vatan sevgisi platonik olup, zerre kadar katkıda bulunma zahmetine katlanmayanlar var. Vatan sevgisini âdeta kutsal addettikleri örf ve âdetlerine sadakatten, okulda öğretilenleri iyi ezberlemiş olmalarından ibaret sananlar var. İmanı kuvvetli olup da Türkiye'ye inanmayanlar var. Ülkelerinin attığı her yeni adım ve atılımından ürken, engellemek için her daim "aman, ha..." diyenler var. Türkiye'yi kocaman bir "aman, ha..."cılık diyarına çevirmek suretiyle yerinde saymaya davet edenler var. Bir de, kendilerinden başka kimsenin vatansever olmadığını düşünen tekelciler var. Kendilerininkinden farklı bir Türkiye projesi olan herkesi düşman ilân edip, ülkeyi kendi kurgularının ekimi olan bir hayâlî hainler tarlasına çevirenler var. Afakî bir vatanseverlik adına ülkeye çomak sokan, insanları birbirine kırdırmak isteyen klikler ve çeteler var. Vatanlarını bölük bölük, şu veya bu ideolojiye saplanmışlık adına kurban etmeyi göze alanlar var. Daha da beteri, ortaya çıkacak kargaşadan ola ki, bir takım şahsî çıkarlar uğruna medet umanlar da var.

Ben, Türk olma sürecimde vardığım bu aşamada ve hayatımın sonbaharında ayrıntılarına burada girmediğim bu gözlem ve tespitleri daha önce bu netlikle yapamamış olmaktan esef duyuyorum. Türkiye'deki siyaset gerçekliğinin perde arkasını, dehlizlerini daha iyi okuyamamış olmanın sıkıntısını çekiyorum. Türkiye'de demokratik sürecin rekabetçi bir siyasal sistem uyarınca değil, komplo ve karşıt komplo hamleleriyle seyrettiğini yeterince kavrayamamış olduğum için kendime kızıyorum. Daha önce tanık olduğumu düşündüğüm olumsuzluklar karşısında da seyirci kalmış

olmaktan pişmanlık duyuyor, içimde vicdan azabını andıran bir sızı hissediyorum. Ardından, hatalara seyirci olmamış olsaydım, elimden ne gelirdi ki, ne değişirdi ki deyip, bunun bir züğürt tesellisi olduğunu bile bile kendimi iyi hissetmeye çalışıyorum. Diyeceğim şu ki, en iyi Türk, Türk olma adına bağıran çağıran değildir, iri iri sloganlar haykıranlar değildir, canı sıkıldıkça ona buna saldıran, kafası bozulunca hasım bellediğinin canına kasteden değildir. Kendi korkularından kurtulmak adına kurtarıcılık taslayan hiç değildir. Bu sözüm ona yiğitlik söyleminin bir mistifikasyondan ibaret olduğu besbellidir. En iyi Türk, anası babası kim olursa olsun, adı Türkiye olan bu, bence, harikulâde güzel vatanına kıyamayandır. Bu ülkenin insanlarına kendi amaçları uğruna zarar vermeyendir. İmkânları dâhilinde en çok reel, somut ve nesnel katkıda bulunandır. Belki de en çok bu konuda "ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" sözünün boş bir mecaz olmadığını düşünüyor ve bu nedenle de geriye dönüp baktığımda muhasebemi yapma gereğini duyuyorum. Bunu yaparken içimde bir burkulma da yok değil. Acaba benim somut olarak katkı niteliğini taşıyan herhangi bir faydam oldu mu? Öğretim üyeliği mesleğimin hakkını verdim mi, amfileri dolduran gençlere ilerde yararlanabilecekleri şeyler öğretebildim mi? Onlara bilgilenmeyi ve bilimi sevmenin ötesinde, objektif ve vicdanlı (ki, bu ikisi birbirine bağlıdır) olmayı da öğretebildim mi? "Akdeniz'e bir kısrak başı gibi uzanan" vatanlarının üzerine titremeleri gerektiği bilincini aşılayabildim mi? Ayrıca, bu aşıyı yapmak bir öğretim üyesi olarak benim işim mi, görev tanımının gereği mi? Zihnimde uçuşan bu soruların cevabını veremiyorum. Bunlara cevap verme makamı ben değilim, mesleğimin gereğini yapıp yapmadığım konusunda bir numaralı hakem olan öğrencilerimdir. Onlar bilir ve bu konuda nihai not onların vereceği nottur.

Şimdi, biliyorum, bazıları "bu kadın, ne demek istiyor?", "bize masal anlattı ama aslında o da Türk değil" kuruntusuna kapılabilecektir. Gerçi kimseyi Türk olup olmadığım konusunda ikna etmeye çalışmak gibi bir mecburiyetim yok ama yine de müsterih olsunlar derim. Anlattığım masal değildi. Kimliğimi inşâ etme sürecimle ilgili hayatımdan bazı kesitlerin hikâye edilmesinden ibaret samimi, teori ve kavram analizlerinden bilinçli olarak uzak durmaya çalıştığım iddiasız bir anlatım türü. Meseleyi mümkün mertebe entelektüelleştirmeden, bilimsel teorilerin arkasına sığınmadan. Hasbi ve harbi. Adına nostalji de diyebileceğimiz, beni ben yapan geçmiş zamanın hasreti ve arayışı da var. Bu arayış yaygın bir arayış, kimlik inşâsında önemli bir rol oynadığına dair pek çok örnek ve ka-

mt da var[8] Meseleyi ifade etme tarzım da kimlik incelemelerinde sıkça başvurulan bir açıklama türü. Aslında, pek de orijinal değil. Bana özgü ve icat ettiğim bir anlatım yöntemi de değil. Zira sosyologlar bilirler, bireysel biyografi analizlerine başvurmak toplumsal yapı çalışmalarında kullanılagelen bir araştırma tekniğidir. Bireylerin yaşam öykülerinden hareketle, toplumdaki normlar ve siyaset anlayışı hakkında bilgiye ulaşılır. Özelden hareketle bir toplumun belirli bir tarihsel kesitinin resmi çekilir, geneline ulaşılır. Bu nedenle, tekrar ediyorum: bir Türk çocuğu olarak dünyaya geldim ve Türk'üm. Ama dediğim gibi, bunu fazla önemsemiyorum çünkü etnik kimliğin sivil bir millî kimliğin oluşmasında tek başına belirleyici bir faktör olmadığını düşünüyorum.

Etnik kimliğim benim bir birey olarak şahsî payım olmayan bir veri, değiştirilemez, başka bir etnik kimlikle becayiş edilemez. Millî kimliğin, hiç şüphe yok ki, önde gelen ögelerinden biri ama diğer ögelerle bütünleşmediği, bütünleşemediği, bütünleştirilmediği takdirde de yetersiz ve akim kalmaya mahkûm. Önemli olan, hadisenin dinamik ve bilinç boyutunu teşkil eden kimlik. Önemli olan, bir Türk vatandaşı olarak millî kimliğimi, Türklüğümü hayat denilen serüven boyunca bilerek ve isteyerek kendim inşâ etmiş olmam. El yordamıyla ve karşılaştığım durumlarda peyderpey pozisyon alarak. Bu nedenledir ki, ait olduğum kimliğe bağlılığım ve vatanıma karşı beslediğim sevgi nedeniyle eğer değeceğini bilirsem, benimsediğim birçok fikirden de, toplumsal alışkanlıklarımı belirlemiş olan dâhil olduğum çıkar sisteminden de ferâgatte bulunabilirim. Toplumsal gerçeklik tarafından yanlışlandığını anladığım ezberlerimi gözden geçiririm, onları kutsamak yerine geçmişe ait doğrularım sayabilirim. Bu iç hesaplaşmanın bir bireyin zihin dünyasında ve duygu âleminde büyük fırtınalara, hattâ bazen aşılması zor travmalara neden olabileceğini de kuşkusuz tasavvur edemiyor değilim. Ama niçin olmasın? Birey olarak biriktirdiğimiz bilgiler, edindiğimiz alışkanlıklar, değerlerimiz, tabularımız, ihtiraslarımız ve her an karşımıza dikilen ego'muz bu toplumun huzurundan, dirlik ve düzen içinde olmasından daha mı önceliklidir? Benim köhnemiş zihin konforumun sarsılmaması genç Türkiye'nin atılım yapması için gerekli olan yolun açılmasından daha mı önemli?

Bu uğurda ferâgatın ben bir zaaf değil, erdem olduğunu düşünüyorum. Bunun etik bir duruşun gereği olduğunu savunuyorum. Bunun insanın yenilgi psikozuna kapılıp pes etmesi, vazgeçmesi, kendisini inkâr etmesi anlamına gelmediğini ve gelmeyeceğini biliyorum. Ferâgat, yenilgi alâmeti değildir. Ferâgat, TDK sözlüğünün verdiği karşılık gibi sığ ve

[8] J. Wilson, *Nostalgia, Sanctuary of Meaning*, Bucknell University Press, 2005

alelâde bir öylesine, keyfe keder bir "vazgeçme" eylemi de değildir. Bu bir sinemaya gitmekten, yeni bir araba almaktan, yürüyüşe çıkmaktan, fıstıklı helva yemekten vazgeçmek değildir. Basit ve sıradan bir vazgeçmekle ferâgat arasındaki farka duyarlı olmak için anadilimize karşı azıcık hassasiyet sahibi de olmak, nüanslar karşısında duygu körlüğünü aşmak, neyin ne olduğunu kavrayacak kadar da bir nebze zekâmız olması gerekmektedir. Ferâgat, başkalarının iyiliği için ya da bir ideal uğruna insanın değer verdiği bir şeyden vazgeçmeyi göze alması demektir. Benmerkezcilikten arınmayı gerektirir. İnsanın kendi derunî arzularını, özlemlerini bastırabilmesini, bencilliğini aşabilmesini gerektirir. Arzusunu değil, doğru olanı seçmesi demektir ve bu bir mücadeledir. Nitekim rivayete göre, çocukluk arkadaşı Mustafa Kemal'in Selânik hasretini bilen dedem Nuri Conker bir sohbet esnasında, kurulduğu gibi lağvolan Batı Trakya Cumhuriyeti'ni kastederek muziplik edip "Selanik'teki evin boş duruyor. Bir sözünle orada oturabilirsin. Sana kim engel olabilir?" diye sorduğunda, cevap "böyle bir hareket bütün Avrupa'yı aleyhimize birleşmeye sevk eder. Büyük bir mücadele iyi bir biçimde sona erdi. Tehlikeli bir maceraya atılamam" olmuştur. Şimdi bundan ne anlayacağız? Burada sözkonusu olan, "boş ver şimdi Selânik'teki evi, nasıl olsa Ankara'da da evim var" anlamına gelen bir vazgeçme midir, yoksa insanın gerçekçilik adına bağrına taş basmak suretiyle duygularına yenik düşmemesini sağlayan bir ferâgat olayı mıdır? Basit bir vazgeçme midir, asil bir duruş olan ferâgat midir?

Ne yazık ki, Türk olmaklığı kendi tekellerinde görenler arasında irredantist fikirlerinin esiri olmalarından ve sanırım, biraz da semantik nedir bilmemelerinden ötürü ferâgat etmenin vazgeçmenin de ötesinde, bir çeşit ihanet olduğunu dahi ileri sürenler var. İroniye bakınız ki, bunlar arasında olağanüstü hizmet verenleri "üstün cesaret ve üstün ferâgat madalyası" ile onurlandıran silahlı kuvvetlerin bazı eski mensupları da var, kendi kurumlarının üstün bir değer olarak yücelttiği ferâgatın ne anlama geldiğinden habersiz, ülkenin esenliği için bazı şeylerden ferâgat etmeyi teklif edenlere hakaret edenler dahi var. Bunları orada burada çıkan yazılarında okuyoruz, medyada izliyoruz. Hayretle ve üzülerek. Oysa hiç şüphe yok ki, nüanslara ve Türkçenin inceliklerine vakıf olanlar ferâgat kelimesinin içerdiği duygu yoğunluğunu bilirler. Ben de bu bilginin verdiği rahatlıkladır ki belki de, kendimi dingin hissediyorum. Gözümü neredeyse açtığım andan itibaren yurt dışında geçirdiğim bunca yıl boyunca, hayatımın her safhasında kimliğimi korumayı bilmişim, Türk oluşumu ilmik ilmik örmüşüm. Yaşadığım Batı toplumlarına entegre olmuşum ama Batı'nın devşirmesi olmamayı başarmışım. Ülkeme dönüşüm, dışarda barınama-

mamın bir sonucu değil, iyi veya kötü sahip olduğum birikimimi Türkiye'ye sunmak isteyişimdendir. Mesleğimi başka bir yerde değil, Türkiye'de icra etmenin hayatıma anlam kazandıracağını hissetmiş olmamdandır, bunun bana heyecan vermesindendir. Aklımın fikrimin önleyemediğim bir şekilde Türkiye'de olmasındandır. Gönlümde olan ülkenin annemin ve babamın vatanı Türkiye olmasındandır. Dönüşüm, onlarca Türk ve yabancı dostumun tanık olduğu kavuşmanın çırpınış öyküsüdür. O halde, diyeceğim şudur ki, bir takım tekelci muhafızların cahilane değerlendirmelerine, amiyane tâbirle, hiç aldırış etmem. Ne zaman ve hangi durumda ferâgat etmem gerektiğine kendim karar veririm, ülke sevgimi ve aidiyetimi sorgulama hakkını kimseye tanımam, düşüncemin sınırlanmasına izin vermem, doğru bildiğim yolda devam ederim.

Kendi kimliğiyle barışık, farklı olanla bağdaşık olmak

Doğru bildiğim yolda yürümekten çok da mutluyum çünkü benim Türk oluşum, olmayanlardan nefret etmeme, onlara kin beslememe ya da onlardan kuşkulanmama ve korkmama dayanak teşkil etmiyor. Benden olmayanlara yaban muamelesi yapmamla sonuçlanmıyor. Onları hor görmeme ya da zihin haritamdan silmeme yol açmıyor. Benim gibi olmayanları, benim tasavvurumdan farklı bir Türkiye düşleyenleri de illâ ki ötekileştirmeme neden olmuyor. Türkiye'ye bilfiil kastetmeyen ve mensup olduğum Türk milletine karşı hasseten düşman olmayan herkese soyu sopu, etnisitesi ya da ırkı ne olursa olsun ilgiyle, merakla, sempatiyle yaklaşmama set çekmiyor. Farklı ya da yabancı olanı anlamaya çalışmama engel olmuyor. Benim Türk oluşum, farklı olanı öğrenmeye çalıştıkça onda, Stendahl'in tarif ettiği "billûrlaşma" hadisesine benzer bir şekilde bir takım meziyetler, hoşluklar, ortaklıklar keşfetmeme mâni olmuyor. Farklı olanın dünyasını eşelemeye çalıştıkça, duygularını keşfe çıktıkça gök kuşağının altında insanın gerçekte bir olduğu idrakına varıyorum. Öğrencilik yıllarımda okuduğum Claude Lévi-Strauss'un *Irk ve Tarih* adlı kitabında insan türünün bir ve tek olduğunu nasıl da mükemmelik mertebesinde izah ettiğini zihnimde canlandırıyorum. Çeşitliliğimizin ise, bu tek ve bir oluşumuza hiçbir bilimsel karşıt açıklama imkânını vermediğini anlattığı satırları hatırlıyorum. Hayatın beni Patagonya'dan Kanada'ya, Mozambik'ten Norveç'e, Portekiz'den Çin'e savurduğu seyâhatlerimde bunu gördüm. İnsanların rengi farklı, dili farklı, kültürleri farklı ama hepsi sevinince gülüyor, üzülünce ağlıyor, okşanınca sokuluyor, sevince sarılıp öpüyor, kızınca bağırıyor, korkunca kaçıyor, imreniyor, kıs-

kanıyor, dedikodu yapıyor, ikram ediyor, yardım ediyor, yardım edene teşekkür ediyor, kin besliyor, minnet duyuyor, nefreti de biliyor, sevdayı da. Ölüm olayı karşısında ise hepsinin ilk andaki tepkisi susmak oluyor.

O halde, rengi farklı, dili farklı, kültürü farklı insanlarda hiçbir şey aslında bize yabancı değil. Yabancı değil ama farklı. Temelde bir olanın varyasyonları. Farklı olana duyarsızlığın insanın gerçekte kendini ıssızlığa mahkûm etmesi olduğunu artık biliyorum. Benliğimin çoraklaşmasına geçit vermek istemiyorum. Varsın rengârenk güller boy boy açsın, dikenlerine razıyım. Bu nedenle söyleyeceğim şu ki, Zonguldak madenlerinde canından olanlara ne kadar kahroluyorsam, onları kurtarmada sergilenen âcizlik karşısında ben de ne kadar yerin dibine girmiş gibi oluyorsam, Şili'deki madencilerin kurtarılışlarını televizyondan seyrederken de o kadar mutlu oluyor ve sevinç gözyaşları dökebiliyorum. Bir kuşak boyu Türk vatandaşının hayatının neredeyse olağan bir parçası haline gelen şehit cenazeleri karşısında ne kadar yüreğim parçalanıyorsa, çoğunun yoksul ailelerin çocukları olmasından ne kadar utanç duyuyorsam, Lice' nin bir otlağında bedeni paramparça edilen Ceylan adındaki kız çocuğunun akıbetine de, Hakkari'deki mayın patlamasında bacakları paralanan minik Zeynep'in başına gelen felâkete de o derecede isyan ediyorum. Bunlar, bizim mâruz kaldığımız bildik manzaralar. Bunlar, bizim kanıksanması mümkün olmayan gerçeklerimiz. Bunlar, kocaman bir kuşak boyunca üstümüze zift gibi yapıştırılan bir uğursuzluğun açtığı yaralar. Bunlar, ruhumuzun elem kuyusu, yas tutmanın önleyemediği kara girdap. Hannah Arendt'in ünlendirdiği deyimle, bu bir nevi "kötülüğün sıradanlaşması" hadisesi, soy sop ayırımı yapmaksızın herkesi can evinden vuruyor. Türkiye'yi mânen örseliyor.

Mânen örseliyor ama diğer yandan, milyonlarca insan da yerinde duramıyor, arılar gibi çalışıyor, başta bizi sonra da yabancıları şaşırtan bir varkalım mücadelesi veriyor, kendini aşıyor, şartlarını zorluyor, harikalar yaratıyor, eserler veriyor, didiniyor, uğraşıyor, iş kuruyor, katma değer üretiyor. Yılmıyor. Başını eğmiyor, Türkiye'nin de başını eğmemesini sağlıyor. İşte, soy sop nakaratlarıyla nafile parazit yapmayan, gerekli gereksiz bağırıp çağıranlara ise hiç itibar etmeyen böyle diri ve şevki kırılmayan bir Türkiye de var. Genç, hırslı ve dinamik. Ben bu Türkiye'nin atılımcı insanlarının şükran duyulası insanlar olduklarını düşünüyorum. Onların soy kütüğüne bakma gereğini duymadan. Babalarının adını da, beş kuşak önce kimlerden olduklarını da hiç merak etmeden. Bu işi başka meşgalesi olmayan tekelcilere bırakıyorum.

Benimsediğim bu duruşun ardında, gündelik siyaset hesaplarıyla ona buna şirin gözükmek adına "politik doğruculuk" çabaları yok. Üzerinde

uzun boylu düşünülmüş olan ideolojik ya da şu veya bu teoriden mülhem kavramlarla bezenmiş felsefî bir vaziyet alış da yok. Çok daha mütevazı bir düzeyde, bir birey olarak yaşadığım olayların ve bunların bende yarattığı insanî kaygıların etkisi var. Farklı olanla da bağdaşık olmak arzusu var. Bu bağdaşıklığın sadece siyasetin vazettiği bir "sivil" yani medenî örgütlenme biçiminin ve hayatın zorunluluğu değil, bir ahlâkîlik meselesi olduğu bilinci var. Sözünü ettiğim bu duruşun belirlenmesinde belki kişisel karakter yapımın etkisi var ama bunun ötesinde, belki de esas olarak sosyolog oluşumun, yeryüzünde yaşayan tüm halkların sesine duyarlı olmamı sağlayan yoğun bir antropoloji öğrenimi görmüş olmamın da, kuşkusuz, etkisi var. Ama gerçek şu ki, ben farklılıkların, adına ister yaratılış ister doğa, ister Tanrı ister Allah diyelim, bizi aşan bir gücün armağanı olduğunu düşünüyorum. Ayet-i kerimede "Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Birbirinizi tanıyıp sahip çıkmanız için şube şube milletlere, sülâlelere ayırdık" (49/13) denilmiyor mu? Evet, tanımak için ve sahip çıkmak için!

Aklıma her nedense tam da bu ayet takılmıştı ki, tüm dünya ajanslarında ve internette dolaşan bir habere rastladım: birkaç saat önce Hint Okyanusu'nun güneydoğusundaki Andaman adalarının birinde Boa Sr adında bir kadın 85 yaşında hayata gözlerini yummuş. Bayan Boa Sr kabilesinin hayatta olan son üyesiymiş ve onun göçmesiyle birlikte Bo dili de kayıplara karışmışmış. Dilbilimcileri üzüntüye boğan bu sonlanış beni de duygulandırdı. Anadili çok geniş bir coğrafyada milyonlarca insan tarafından konuşulan ve yapısalcı dilbiliminin önderi Ferdinand de Saussure'un değerlendirmeleri doğrultusunda, Türkçe gibi, deyim yerindeyse "tam teşekküllü" diyebileceğim bir dile sahip biri olarak, bu haberle ilgili yorumları okuyunca, itiraf etmeliyim ki, benim de içim cız etti. Çünkü dünyanın öbür ucunda da olsa, küçücük ve soyu tükenmiş bir insan topluluğuna ait olması nedeniyle küresel egemenlerin plan ve projelerinde esâmesi de okunmasa, sonuç itibarıyla dil dildir. Hayvanların birbirileriyle iletişim kurma biçimlerinden farklı olarak, eklemlilik ve gelişme yeteneğine sahip bir sistem olması nedeniyle insanoğluna özgü esas ayırt edici özelliktir. Âdeta mucizevi diyebileceğimiz, heyecan ve hayranlık uyandıran bir yeti! Oysa biz burada şu veya bu anadil öğrenilsin mi, öğrenilmesin mi tartışmasını yapıyoruz. Tarihimizi silmek, kültürel soy ağacımızı budamak pahasına da olsa birilerinin kısmen vâkıf olamadıkları, kısmen adı konmamış muğlâk bir dilcilik ideolojisi öyle emrettiği için "Osmanlıca" adını verdikleri dil hazinesinden Türkçe'yi ve Türkiye'nin yeni kuşaklarını mahrum etmenin yollarını arıyoruz. Redd-i miras ediyor ve aslî servetimizden oluyoruz. Bizden istenen, yüzyıllar boyunca oya gibi

işlenmiş, harikulâde müzikalitesiyle dinleyen yabancıları mest eden bir dile gelici geçici bir hanedanın adını vermemiz. Neymiş? Efendim, hanedanın adı kurduğu devletin de adıymış. Olabilir. O halde, Selçuklu devletinin Anadolu tebaasının konuştuğu dile Selçukluca mı diyoruz? Ama babaannemin dediği gibi "latife latif gerek" ve şaka bir tarafa, dilin adı devletin adından alınmaz. Dil devlete değil, onu konuşan insanlara aittir. Dili üreten devlet değil, onu konuşan millet, kavim, aşiret, velhasıl insan topluluğudur. Dilin adı onu konuşanların adıdır. Cervantes'in diline dönemin hanedanının adına dayanarak Habsburgca diyen var mı? Var mı Shakespeare'in diline Tudorca, Moliere'inkine Burbonca diyen? *Anna Karenina*'nın Romanovca yazıldığını söyleyen? Efendim, bizim eski dilde çok fazla yabancı kökenli sözcük varmış, halkımız anlamıyormuş. Sözünü ettiğim yazarları da yeterli eğitim görmemiş İspanyollar, İngilizler, Fransızlar ve Ruslar bir çırpıda anlamıyor ama kim, Allah aşkına, dil eskidi, gelişti, değişti, bazı kelimeler kullanılmaz oldu, bazı cümle yapılarında farklılaşma meydana geldi diye tasfiyecilik cinnetine yelken açtı, açıyor? Dil ırkçılığı, arı dil garabeti bize özgü. Ve bizden istenen o ki, meselâ, "dilimiz Türkçe, biz Türkçe konuşuyoruz" diyen annelerimize, ninelerimize veya sözünü ettiğim bu özcülük histerisini dert edinmeyen Türkiye' nin onca insanına "hayır, siz bilmezsiniz, sizin konuştuğunuz Türkçe değil, Osmanlıca" diyelim. Yani istiyoruz ki, her şeyde olduğu gibi, konuşulan dilin adını o dili bizzat konuşanlar değil, biz koyalım. Neyi nasıl diyeceklerine biz karar verelim, söze müdahale edelim. Ne adına? Bindikleri dalı kesmekten dahi yüksünmeyen bir takım "öz" dil meraklısı tekelcileri tatmin etmek adına. Ellerinde çarpık çurpuk bir ölçüm âleti, "bu Türk, o değil", "bu Türkçe bir sözcük, öbürü değil" ayrımcılığını meslek edinmiş dışlamacılara kulak asmak adına. Koskoca bir Türkiye'yi kendi entelektüel obalarının ufkuyla sınırlı dapdaracık bir söz dağarcığına hapsetmek isteyen tekelci dil ideologlarının dayatmalarına boyun eğmek adına. Yazımı okuyanlar anlamışlardır, benim bunlarla da hiç işim olmaz.

Benim işim Türkiye'yledir ve Türkiye'nin sahillerinde, meralarında, dağlarında, bayırlarında, bozkırlarında ve ormanlarında, kentlerinde ve kasabalarında, Doğu'sunda ve Batı'sında yaşayan sahici insanlarıyla. Türkiye'nin dertlerini dert edinen, başarılarıyla kıvanç duyanlarla. Benim işim, ideolojik takıntılarının tutsaklarıyla değil, boyu posu, şekli şemali, menşei, mesleği ve statüsü fark etmeksizin, kendimi özdeşleştirdiğim Türkiye'nin her cinsten yapıcı ve özgün insanlarıyla. Ülkenin gidişatından umutsuzluğa kapıldığımda yüzlerini hiç görmediğim o insanları tahayyül ediyor, onlarla kalben bir oluyor ve kendimi toparlıyorum. Bunun

ÇOĞUL TÜRKİYE'YE KARŞI ETNOSANTRİZM YANILGISI

Korkuya yol açan bir etken, tabii, Türkiye'de vatanseverlik adına sahiplenilen, çoğu zaman vatanseverlikle eş anlamlı olarak kullanılan milliyetçilik sözcüğünün, zannedildiğinin ve siyaset bilimi kitaplarında da yazılanın aksine, gerçekte, cumhuriyetin öngördüğü biçimde ulus-devlet yapılanması üzerinde temellenen bir milliyetçilik anlayışı olmamasıdır. Hukuk metinlerinde yazılanın ötesinde, meselenin fenomenolojisine baktığımızda, bu milliyetçilik anlayışının zımnen de olsa haddizatında ırksal olarak tanımlanan bir kimliğin üstünlüğünün ve öncelenmesinin bilfiil ifadesi olmasıdır. Hegemonik söylemin temellendiği fikir olmasıdır. Korkuya yol açan neden, beyaz adamın biricikliğini savunan Arthur de Gobineau gibi Batılı ırkçıların tezlerinin Türkiye'ye sirayet etmiş olmasıdır. Kurulan Antropoloji Tetkikat Merkezi aracılığıyla Türkiye'yi saran hummalı fizik antropoloji çalışmalarının bu ırkçı yaklaşımın etkisinde kalarak –ama biraz da içimi parçalayan kompleksli bir yaklaşımla– "milletler arasında ırkımıza râci olan mevki'i tesis etmek" amacını gütmüş olmasıdır[9] Tarihimize yabancı olan ırkçılık tohumlarının atılmış olmasıdır. Korkuya yol açan neden, Türkiye'nin Türkleri'nin Türk kökenli olmayan veya olmadığını savunan yurttaşları karşısında, zihinlere kazınmış olan şekliyle âdeta daha has vatan evladı olması fikrinin Türkiye'yi yönetenlerin siyasî nutuklarında ve günlük sohbetlerin doğal akışında çok tabii bir şeymiş gibi dillendirilmesidir. Korkuya yol açan neden, bu bir çeşit otistik hareket tarzının diğerleri nezdinde ne kadar incitici olduğunu idrak edememek ya da umursamamaktır. Örneğin, aslında Türk'ten saymadıklarımız için kullanageldiğimiz ve açıkça büyüklük taslayan "kardeşimiz" nakaratının usandırıcılığım fark edememektir. "Kardeşlerin" algı dünyasını kaale almamaktır. Çarpıklık, "kökten" Türkler'in benimsediği her şeyin "kökten" Türk olmayan insanlar tarafından da içselleştirilmesi gerektiğini zannetmenin sonucudur. Sözgelimi, Türkiye'nin Çerkezleri' nin de, Gürcüleri' nin de, Romanları'nın da, Araplar'la Kürtleri'nin de, Lazlar'la Makedonları'nın da, Boşnaklar'la Arnavutlar'ın da, mesela, Orta Asya destanlarına, "hâkim unsur" Türkler kadar sahip çıkmalarının beklenmesidir. Onların da, mesela, Orhun kitabelerini kendilerine mâl etmelerinin Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olmalarının âdeta tabii gereği olduğunun düşünülmesidir.

Bu beni hâlâ gülümseten bir durumu hatırlatmaktadır. Ülkenin bölünmez bütünlüğünü garantilemek amacıyla Fransa ve Fransa dışında Tunus'

[9] Z. Toprak, "Türkiye'de Fizik Antropolojinin Doğuşu", *Toplumsal Tarih*, 204, 2010

ta, Kongo'da, Haiti'de, Yeni Kaledonya'da ve Fransa'nın egemenliği altındaki her diyarda okul kitaplarında bir zamanlar benim de dâhil olduğum çocuklara "atalarımız Galyalılar" sloganının öğretilmesini. Ama tabii, devir değişmiştir. Sömürgelerin birçoğu bağımsızlığına kavuşmuştur. Ama asıl önemli olan, göç edenler nedeniyle bugün Fransa'daki nüfusun dörtte birinin 2-3 kuşak önce Fransız vatandaşı olmayışıdır. Fransız eğitim sisteminde Galyacılık ezberine son verilmiştir. Fransız vatandaşı olmuş Portekizliler'in, İtalyanlar'm, Polonyalılar'ın, Senegalliler'in ya da Cezayirliler'in çocuklarına Galyalılar'ın onların ataları olduğu artık bildirilmemektedir. Bizde de devir değişmiştir ama zihniyet değişmemiştir ve gerilim için için devam etmektedir. Sözünü ettiğim korkuya yol açan neden, meselâ, Türkmen boylarıyla hiçbir akrabalığı olmayan insanları efsanelerimizi kendilerine ait imiş gibi benimsemeye davet etmektir. "Hâkim unsurun" onlardan beklediği bu fantastik başkalaşmayı kerhen de olsa içselleştir(e)meyene de alçak sesle ya da bağıra bağıra "vay, hain" denmesidir. Bu ülkenin yurttaşlarının, birlikte yaşadığımız insanların kalplerini okumakta sergilenen aymazlık ve tenezzülsüzlüktür. İdeolojik önyargının yarattığı duyarsızlıktır. İnsanların vatanları olan Türkiye'yi etnik kimlikleri kurcalanmaksızın gönül rahatlığıyla doya doya sevmelerine karşı işlenen psikolojik şiddettir. Korkuya yol açan esas neden, arzuya yapılan müdahaledir. Bunun içindir ki, müdahale eden edilenden daha fazla tedirgindir, daha büyük bir huzursuzluk içindedir. Ve işin acı tarafı, bir dizi rasyonalizasyon denemeleri ve meşrulaştırma gayretleriyle bu türden bir irade koymanın eninde sonunda bütünleşmeyi sağlayacağının, millî birlik ve beraberliği perçinleştireceğinin düşünülmesidir. Düşünülmesidir ama siyasî pragmatizm açısından bakıldığında bu, aynı zamanda Türkiye'yi yöneten kolektif aklın içine düştüğü açmazın da resmidir. Hüzünlendirici bir manzara.

Oysa, kendi milliyetlerinin dışındakilere ya da başka milletlerin ve etnik grupların mensuplarına mesafe koymayı olumlayan, onlara karşı küçümseyici ve dışlayıcı yaklaşımlarını binbir neden ve örnekle gerekçelendirmeye çalışan tekelci milliyetçiler biraz düşünseler, ne kadar büyük bir yanılgı içinde olduklarını görürler. Zira eğer kendi kimliklerini tanımlamak için birileri biz Rusuz, Fransızız, Almanız ya da Türküz diyebiliyorsa, bunu her şeyden önce yeryüzünde kendileri gibi Rus, Fransız, Alman ya da Türk olmayanların varlığına borçlular. Zira insan toplulukları kendilerinden farklı olanlar sayesinde ancak kolektif veya millî aidiyetlerininin bilincini geliştirme imkânına sahip olabililiyorlar. Farklı olanın olmadığı yerde, bir diğerin yokluğunda, bir topluluk olarak kendilerinin de tanımlanmış kolektif bir kimliğe sahip olmaları mümkün değil. Bir dünya

düşünün ki, sadece bir tek grup insandan kurulu. Bir dünya düşünün ki, bu insanların kendilerinden başka bildikleri bir insan grubu yok, farklı bir insan tipi yok, yabancıyla temas yok, onu tanımak yok, tasavvur etmek yok ve insanlar kendi kendilerineler, yalnızlar. Yeryüzünde terkedilmiş gibi ve var olma gereklerini yerine getirmenin dışında ihtirassız ve hayâlsiz. Hayatları bilinmeyen zamanlardan beri kurucu ataların vazettiği mitlerin tekrarlana tekrarlana riayet edilen gelenekleriyle süregelen bir serüvensizlik. Antropolojinin Avrupamerkezciliğin hüküm sürdüğü emekleme döneminde yapısal değişime uğramadıklarını varsayarak tarihdışı olarak tanımladığı toplumların insanları. Beyaz adamın gözünde mitolojik ve âdeta zaman dışı. Ve tabii ki, kurgusal.

Gerçekten de, bir dünya düşünün ki, herkesin dili aynı, yediği içtiği aynı, inandığı aynı, inancı aynı, tapınakları aynı, örfleri aynı, âdetleri aynı, zevkleri aynı ve ufukta başkası yok. Başkasının tasavvuru da yok. İnsanların biz ve diğerleri diyecekleri kimse yok. Herkes aynı, herkes bir ve her şey yeknesak. Böyle bir insan topluluğunun ayırt edici belirli özelliklerinin karşılığı olarak adını koyduğu bir kimlik sahibi olması mümkün değildir. Kendilerinden başka hiçbir insan grubuna rastlamamış, başka grupların varlığından haberi dahi olmayan insanların kolektif varlıklarını tanımlamaya yönelik kendilerine verecekleri isim ne olabilir? Soru, konuya âşinalığı olmayanlar için ilk bakışta abes görünebilir, ama değil. Zira 20. yüzyılın başında yapılmış olan kimi antropolojik araştırmalar bu konuda aydınlatıcı ipuçları veriyor. Misal, Papua Yeni Gine'nin yüksek dağlarında kendileri dışında başka hiçbir grupla karşılaşmamış oldukları dönemlerde bazı yerlilerin kolektif isimleri sorulduğunda, antropolog Leopold Pospisil aktarıyor, verdikleri cevap çarpıcı: İnsan! Daha sonra Kapauku adını alan bu Papua kabilesinin geçen yüzyılın başındaki adı bu denli saf ve sade. Başka ne olacaktı ki? İnsan adı, onların tanış oldukları hayvan ve bitki dünyasından kendilerini ayırt etmelerini sağlayan duru ve dolambaçsız bir isim ve bu itibarla da yeterli[10] Aynı duruma, dünyanın bambaşka bir bölgesi ve ikliminde, Kuzey Amerika'nın uçsuz bucaksız topraklarında tecrit edilmiş bir hayat süren bazı yerlilerde de tanık olunuyor. Orada yaşayan bazı yerleşik grupların da adı İnsan ya da İnsanlar. Keza Avustralya'nın ücra yerlerinde konuşlanmış küçük kabileler de kıtanın Batılı yabancılar tarafından iskân edilmesinin arifesinde kolektif kimliklerinin adının İnsan olduğunu belirtiyorlar. Sadece İnsan.

[10] L. Pospisil, *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, Yale University Human Relations Area FilesPress,1963

Demek ki, iç içe oldukları doğayla başbaşa, başka bir insan grubunun varlığından habersiz yaşayan kabilelerin ayırt edici kimlik özelliği sadece insan olmalarıyla belirlenebiliyor. Mensup oldukları topluluğu geçmişte bu yalın isimlendirmeyle tanımlamaları sıkça rastlanan bir eğilim olarak karşımıza çıkıyor. O halde, bizlerin de kendimizi tanımak, tanıtmak ve kabul ettirmek için adını koyduğumuz kimliğimiz, öyle gökten zembille inen ezelî ve ebedî, tarih üstü bir veri değil. Doğanın bize bahşettiği bir haslet değil. Kendimizi başkalarından ayırt edici bir kimlikle tanımlayabiliyorsak, bunu her şeyden önce birilerinin bizden farklı olmasına ve onlarla bir biçimde kurduğumuz olumlu ya da olumsuz ilişkiye, tanışmamıza medyunuz. Kolektif kimliğimizi bilmek, bu kimliği inşâ etmek ve ayırt edebilmek için farklı olanın, bize dâhil olmayanların, diğerlerinin varlığına muhtacız. Kendimizi gurur duyduğumuz, uğruna nice mücadeleler verdiğimiz kimliğimizle tarif etmemizi ve konumlandırabilmemizi esasen bizden olmayanlarla, farklı olanla karşılaşmamıza borçluyuz.

Kimlik bilincimizi bizden olmayanların varlığına borçluyuz derken, illâki ve de özellikle bize benzemeyenle, yabancı olanla haşır neşir olalım demek istemiyorum, tabii ki. Hayatımızı bizden farklı yiyenle içenle, farklı bir zihniyete sahip olanla, farklı ses çıkaranlarla, farklı türkü çığıranlarla yan yana kucak kucağa geçirmeyi savunmak gibi bir safdilliğin peşinde değilim. Hamiyetperverlik önermiyorum. Söylemek istediğim çok daha olabilirlik dâhilinde, makul ve mütevazı bir dileğin ifadesi. Kimse yanlış anlamasın, ben de elbette istemiyorum hayata karşı duruşu bana yabancı olanla, duygularıma anlam veremeyenlerle, davranışlarımı yadırgayanlarla, dilini anlamadığım insanlarla ya da kültür kodları bana ters düşenlerle birlikte yaşamak. Herkes gibi, benim de âşina olmadığım bazı geleneklerden, törelerden, hayat tarzları veya telakkilerden hoşlanmadığım oluyor. Ben de bana aykırı gelen ya da yabancısı olduğum davranışları sergileyenlerle iç içe yaşamaya, söylemeye ne hacet, tabii ki talip değilim. Ant ya da Atlas Dağları'm mesken tutmuş İnka torunlarının ve Berberiler'in yaşantısını paylaşmaya, Sicilya'nın siyahlara bürünmüş daimî yas tutan kadınlarıyla ilanihaye halvet olmaya can atmıyorum. Esprilerinin tadına varmakta güçlük çektiğim İskoçyalılar'ın arasında yaşasam tez elde afakanlar basacağını tahmin edebiliyorum. Alp Dağları'nda başlarında Tirol şapkaları boru çalan neşeli ve gamsız, pembe yanaklı İsviçreli köylülerle de uzun boylu birlikte olmak istemem, Taliban'ın o güzelim gözleri gözükmesin diye burkayı dayattığı mazlum Afgan kadınlarının arasında olmak ise benim için tahammülfersâ olur. Diyeceğim o ki, ister kendi ülkemde ister başka bir yerde olsun, bana yabancı olan, âdetleri ve ahlâk anlayışları uyarınca insan haklarına aykırı davranan top-

luluklarla hemhâl olamayacağım kesin. Tabii ki, anlam dünyası, zihniyeti ve hattâ daha ileriye gideyim, bilgi ve ilgi alanları benimkine yakın olan insanlarla beraber olmak benim için de bir önceliktir. Bu konuda sıradanlığım tescillidir.

Bunun yamsıra, hiç kuşku yok, ben de mesela Clifford Geertz'in tarif ettiği "ilk bağların", ta "baştan beri" var olan ve insanlara muhtemelen hayatları boyunca eşlik eden ve kimlik damgasını vuran o ünlü bağların pekâlâ farkındayım. Farkındayım ne demek? Bu bağların etkisinin zaman zaman benliğimi sarmaladığını hissetmiyor değilim. Bunun içindir ki, annemin doğduğu Hanya'yı âdeta ibadet edercesine ziyarete gittim, onun soluduğu limon ağaçlarının altında gezmek istedim, deniz kıyısındaki artık hiçbir Türk'ün yaşamadığı eski "Türk Mahallesi"nde ilk adımlarını attığı daracık sokaklarda sanki onun kucağındaymışım gibi salınmak bana zevk verdi. Bunun içindir ki, onun envaiçeşit otlarla bezenmiş yemeklerinin tadı damağımda ve özlüyorum. Bunun içindir ki, İzmir'e yerleşen anneannemin Karşıyaka'daki evinin bahçesinde ölünceye kadar beslemekten usanmadığı, evcil hayvan muamelesi yaparak okşadığı ve uğur saydığı keçilere ben de özel bir muhabbet besler oldum. Bunun içindir ki, babamın doğum yeri olan Selânik'in zihin dünyamda özel bir yeri var. Bunun içindir ki, bana babaannemi hatırlatan patlıcanlı musakka burnumda tütüyor. Bunun içindir ki, kapı eşiğine sureti katiyede basmamam konusunda verdiği direktif kulağıma küpe olmuş ve bu yaşıma geldim, hâlâ basmamaya devam ediyorum. Ve tabii bunun içindir ki, yörük tayfasından olan baba tarafımın çıkış yeri olan Kütahya'nın ne zaman adı geçse kalp nahiyemde bir hoşluk hissediyor, hemen kulak kesiliyorum. Kan bağları, dil, din, gelenek gibi unsurların insanda âdeta içgüdüsel olarak bir yakınlık yarattığını, eş dost edinmede etkili bir tercih nedeni olduğunu bilmeyenlerden değilim. Demek istediğim, bizden farklı olanlara etnosantrizmin bizi hapsettiği bağnazlıktan arınarak yaklaşmamız ve onları kendi toplumumuza ve çevremize özgü değer yargılarından kendimizi soyutlayarak anlamaya çalışmamızla sınırlı. En uzak olanla dahi Weber' in sözünü ettiği *verstehen*'le, anlama yoluyla buluşmamızın salt insan olması nedeniyle mümkün olduğu. Söylemek istediğim, yabancının, bize benzemeyenin veya ait olduğu grubu daha zayıf konumda olanın da kendi değerleri uyarınca yaşama hakkı olduğunu ve bu hakkın bir temel hak olduğunu belirtmekle ve bu hakkı savunmakla sınırlı. Dile getirmek istediğim, etnik-kültürel kibrin gerçekte hiçbir ahlâkî dayanağı olmayan gayri insani bir tavır oluşu. Teklifim, sadece ve sadece başta kendimi olmak üzere herkesi saplantılarımızdan ferâgat etmeye (evet, yine ferâgat!), hak-

kaniyetli olmaya bir açık davetten ibaret. Bu, toplumumuzun esenliğine davet. Umuda davet.

Bu konudaki iyimserliğimi bilim dünyasında haklı çıkaran gelişmeler de yok değil. İnsanın kendi değerlerini mutlak doğrular sayan, diğerlerine bu zaviyeden bakılınasına yol açan, toplumlara zehir saçan etnosantrizmin ayrımcılığa, yabancı düşmanlığına ve ırkçılığa yol açtığını artık bilmeyen pek kalmadı. Nitekim etnosantrizmin temelinde biyolojik belirleyiciler olduğunu savunarak ırkçılığın da son tahlilde bilimsel bir gerçeğe işaret ettiğini ileri süren sosyobiyoloji uzmanları da artık iddialarını gözden geçirmeye, daha nüanslı önermelerde bulunmayı tercih ediyorlar. İnsanoğlunun sahip olduğu genetik ögelerin etnosantrizme ve son raddede ırkçılığa mutlak surette ve şaşmaz bir biçimde elveren bir etken olmadığını onlar da teslim etmiş bulunuyorlar[11] Demek ki, dışlamacılık gibi bir toplumsal-siyasal davranış genetik kodumuzun insan doğasına verdiği olmazsa olmaz bir komut değil. O halde, temelde anlayışsızlıktan kaynaklanan ve bir ideolojik tutuma dönüşen etnosantrizme yatkınlığımızı törpüleyebiliriz, gemleyebiliriz, yok edebiliriz. Bu mümkün. Ve işte burada devreye irade giriyor, etnosantrik kültürlerin değişmesi giriyor, bu değişime zemin oluşturacak ve ivmelendirecek siyaset giriyor. Ve işte bu nedenledir ki, sahip olduğu tarihten ötürü özellikle Türkiye'nin, 20. yüzyılın ta başından beri sahne olduğu etnosantrik kimlik geriliminin üstesinden gelmeye muktedir olduğunu düşünüyorum. İmparatorluk tecrübesinden geçmiş Türkler'in, sahip oldukları kültürleri gereği dışlamacılık gibi bir yaklaşıma yatkın olduklarını varsaymanın onlara haksızlık etmenin de ötesinde, cehalet ürünü bir yakıştırma olduğuna inanıyorum. Çokkültürlü toplum deneyimini yüzyllar boyunca yaşamış olan Türk halkında hasıl olan etnosantrik eğilimlerle dışlamacı siyasal tutumların gerçekte dağılmanın ve toprak kaybıyla ortaya çıkan yenilgi psikolojisinin, izdüşümleri günümüze kadar süren kolektif travmasının bir sonucu olduğunu düşünüyorum. Sorunlu bir savunma güdüsü. Sorunlu bir var olma tarzı. Sorunlu bir kendini kabul ettirme çabası. Sorunlu ve sorun yaratan. Buna karşılık, farklı olana hayat hakkı tanımanın ötesinde, ona bu hak kadar önemli bir husus olan yaşam mutluluğu hakkını tanımanın, kamu düzenine zarar vermediği sürece kendi kültürünü doyasıya yaşama ve geliştirme hakkını teslim etmenin de tekil ulus-devlet yapılanmasına aykırı olduğunu hiç ama hiç düşünmüyorum, çünkü değil.

[11] V. Reynolds, I.Vine ve diğerleri, *The Sociobiology of Ethnocnetrism: Evolutionary Dimensions of Xenophobia, Discrimination, Racism, and Nationalism*, University of Georgia Press, 1987

Farklı olana karşı vesveseye düşmenin dinde ve psikolojide tam olarak neyin karşılığı olduğunu ve nasıl açıklandığını gerçi enine boyuna bilmiyorum ama sosyolojide bunun yerellikten ve yerelliğe bağlı önyargılar yumağıyla gelişen bir takım hurafelerden, yani bilgisizlikten kaynaklandığını biliyorum. Bunun insanın kendi köyünün, kendi vadisinin, obasının ya da mahallesinin fiilen ya da zihnen dışına çıkamamasının bir tezahürü olduğunu biliyorum. Bu güvensizliğin etkileşimsizlikten ileri gelen bir toplumsal görgüsüzlük hadisesi olduğunu anlıyorum. Theodor Adorno' nun "otoriter kişilik" adı altında tanımladığı kişilik tipi de işte toplumsal görgüsüzlük ortamında yeşeriyor. Bağnaz, önyargılı, kuşkucu, saldırgan ve cinsiyetçi bir ahlâk bekçiliğine soyunan insanlar. Varlıklarını, çocukluklarından beri kendilerine öğretilen her türlü kötülüğün bir nevi simgesi ya da Vamık Volkan'ın deyimiyle "rezervuarı" olan, yabancılara karşı besledikleri düşmanlık üzerinden kurgulayan insanlar. Her türlü melaneti atfettikleri ve tiksindikleri yabancıya karşı duyulan nefretle kimliklerini koruyan insanlar. Ürettikleri eserlerden ziyade cengâverlik kültürüyle övünen insanlar. Ne var ki, toplumsal görgüsüzlük ortamının meydan verdiği bu durumun bunca göçe tanık olmuş, bunca farklı din ve kültür gruplarıyla tanışmış olan Türkiye'nin tarihine ve sosyolojisine denk düşmediğini de bildiğim içindir ki işte, Türkiye'nin kendi gerçekliğini inkâr anlamına gelen bu türden bir çapsızlığa müstehak olmadığını savunuyorum. Türkiye'nin insanlarına bu mutsuzluğu reva görmüyorum. Türkiye, etnisitesi farketmeksizin herkesin sahiplendiği atılımların ülkesi. Bazılarına had bilmezlik gibi gelen dev ihtirasların ülkesi, önüne dikilen engelleri göğüslemekte şaşırtıcı bir kararlılığın ülkesi. İmrendirici bir azmin ülkesi. Genç, büyük ve çoğul. Hayat hikâyem ve yol boyunca yaşadığım hadiselerle, edindiğim bilgilerle, gözlemlerimle ve bütün bunların zihnimde yankılanmalarıyla ben bunu biliyorum, bunu bilirim. Bunun içindir ki zaten bakmaya, seyretmeye, duymaya, dinlemeye ve yudumlamaya doyamadığım ülkenin geleceğine günü birlik siyasî patavatsızlıklar ve savrulmaların etkisiyle bazen inişli çıkışlı bir şekilde de olsa, güven duyuyorum. Bu duygu beni hiç terk etmiyor, ben de bu duygunun beni yarı yolda bırakmasına izin vermiyorum. Türkiye'nin belki de hiç görmeyeceğim geleceğine güven duymamın kimliğimin de güvencesi olduğunu hissediyorum. Bu farkındalıktır zahir tanık olduğum, gözlemlediğim, tespit ettiğim ve bu sohbette sere serpe aktardığım tüm olumsuzlukların üstesinden gelmeme yardımcı olan, yılgınlığa geçit vermeyen. Çünkü Türkiye'ye güvenirken kendime de güvenmiş oluyorum.

Bununla beraber, kimliğimi inşâ etmemin evrelerini zihnimde canlandırmaya çalışırken, kişisel tarihime dalış yapmanın çok da kolay olmadı-

ğmı tabii ki, hissetmedim değil. Geçmişimde gezinmeye koyulmuşken zihnim birden geleceğe doğru fırlıyor, beni günümüzden fersah fersah ileriye doğru sürüklüyor, tanımlamakta güçlük çektiğim bir duygu cümbüşüyle tanıştırıyor. Geçmişin anıları, yaşamaya vaktimin yetmeyeceğini bildiğim ama yine de bana ait olduğunu sezinlediğim bir geleceğin resmini çizimliyor, hem flu hem çok net, güzel. Özlemler aksiseda yapıyor, çok yakınımdaymış gibi geliyor, hoşuma gidiyor. Ama kara deliğe doğru yolculuk hep ana caddede değil, zaman zaman şen şakrak sek sek yapmanın mümkün olmadığı daracık ve engebeli ara sokaklarda da seyrediyor. Yer yer dikkat kesilmek gerekiyor, kasmalar oluyor, kaçışlar, sendelemeler, sığınmalar. Loş patikalarda yol almak ve tekrar gün ışığına çıkabilmek geçmişin yükünü taşımayı ve sadece yitip gidenin değil, gitmeyenin de yasını tutmayı, var olup da artık hiç var olmayacak olanın da acısını tatmayı gerektiriyor. Hafıza boşlukları düğüm üstüne düğüm atıyor, içgörüde teklemelere yol açıyor, yaşanılmışlığı yer yer perdeliyor. Arayışımda beni âdeta bir simyacı titizliğiyle ölçüp tartmaya zorluyor. Muazzam bir bellek çalışması gerektiren bu serüven, bir de görüyorum ki, geçmişin sınırlarını aşıyor ve sadece bugünün değil, geleceğin de belirleyicisi oluyor. Kimliğinizi kurcaladığınız, iğneyle kuyu kazdığınızı sandığınız anda meğerse su avucunuzda, berrak. Özel olanla öznel olan birbiriyle sarmalanıyor. Kişisel olanla kolektif olan birbirine nazire yapıyor. Bakıyorum, çocukluğumda "demir leblebi" meselesiyle başlayan Türk kimliğimi inşâ etme tarihim tarihle iç içe giriyor. Kimlik sübjektiviteyle inşâ edilmeye başlıyor ve somut bir gerçeklik kazanıyor. Nesnelleşiyor. Bağlıyor, bağımlılaştırıyor ve paradokslarla tanıştırıyor. İlüzyon olmaktan çıkıp, hatırdan çıkmaz oluyor. Benliğin sorgu sual kabul etmeyen gerçeğine dönüşüyor. Evet, Paul Ricoeur'ün dediği gibi, "tarihin altında, hafıza ve unutma. Hafıza ve unutmanın altında, hayat" var. Ama "hayatı yazmak başka bir hikâye. Sonuçsuzluk"[12]

[12] P. Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, Paris, 2000



Freudyen bir hayatın resimli tarihçesi, Tony Cenicola,
The New York Times arşivi

Psikanaliz Dersleri



Narcissus, Michelangelo Caravaggio, 1597-1599,
Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma.

NARSİSİZM YA DA RUHSALLIĞIN ONTOLOJİSİ

Hakan Kızıltan*

Narsisizm, psikanalitik kuramın en değerli ve en yaratıcı kavramlarından biri olmasının yanısıra, belki de, en belirsiz ve en tartışmalı kavramlarından biridir de. Narsisizmin insan ruhsallığında tam olarak neye tekabül ettiğini belirlemek, narsisistik olanı olmayandan ayırt etmek zaman zaman oldukça güçleşmektedir.

Kavramın temsil ettiği gerçekliğe ilişkin söz konusu belirsizlik geniş hacimli literatüre göz atıldığında kolayca fark edilir: Örneğin nesnesiz evre de narsisistiktir, nesne ile özdeşleşme de; süblimasyon da bir yanıyla narsisistik bir süreçtir, psikotik regresyon da; insan ilişkilerinden kaçan şizoid de narsisistiktir, yalnızlığa tahammül edemeyen sosyallik düşkünü biri de; heteroseksüel "çapkın" bir erkek de narsisistik olarak değerlendirilir, eşcinsel bir erkek de; "dünyevî" heveslerinden geçip "öbür dünya" ya yatırım yapmış bir sofu da narsisistiktir, dünya zevklerine kendini kaptırmış bir hedonist de; her koşulda özgürlüğüne titizlenen bireyci de narsisistik sayılır, nesneyle kaynaşma peşinde koşan bir hayat tedirgini de ve dahası hayata tutunmak için uygarlık inşa eden tüm bir insan soyu da narsisistik bir uğraş içinde görünür.

Kavramın bu denli genelleşmiş ve bollaşmış kullanımı, bir yanıyla, onun, insan ruhunu temelden kuşatan, kapsayıcı bir gerçekliğe işaret etmesiyle ilişkilidir. Gerçekten de narsisizmin insan ruhsallığındaki hemen

* Hakan Kızıltan, İstanbul Üniversitesi İstanbul Tıp Fakültesi, Uzman Psikolog.

her şeyle bir biçimde ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim Andreas-Salome şöyle yazar (1964): "Narsisizm, deneyimimizin tüm katmanlarına, söz konusu katmanlardan bağımsız olarak eşlik eder. Bir başka deyişle, narsisizm yaşamın aşılması gereken olgunlaşmamış bir aşamasından ibaret değil, bilakis tüm hayatın sürekli yenilenen bir refakatçisidir." Ancak yine de neredeyse tüm ruhsal fenomenlerin narsisizm kavramı ile nitelendirilmesi de, kabul etmek gerekir ki, kavramın ayırt edici ve açıklayıcı gücünü ciddi ölçüde zayıflatmaktadır; zira metodolojik olarak bir kavram belirli olguları diğer olgulardan ayırt ettiği oranda anlamlı ve açıklayıcı güce sahip olur.

* * *

Narsisizm kavramı, en temelde insanın kendisinden, hayatından ve bu dünyadaki varoluşundan haz veya acı duymasıyla ilintilidir. Eğer varoluşumuz, varlığımızın hayatla teması temelde haz üretiyorsa, benliğimizle dünyamız arasında nispeten bir uyum ve örtüşmeden söz edebiliriz. Bu durum, sağlıklı narsisizmin temelidir. Öte yandan, varoluşun acı verecek tarzda yaşantılanması, benliğimizle dünyamız arasında bir tür uyuşmazlık, bir arıza olduğuna işaret eder. Narsisizmin bu biçimde kavramsallaştırılması, onu dar bir tanı kategorisinin ötesine; dünyayla ilişkimizi saptayan, genel insanlık haline ait bir kavram düzeyine yükseltir. Nitekim Kernberg (1975), narsisistik kişiliğin klinik incelenmesinin, kişinin kendisiyle ve onu kuşatan insanî ve cansız nesneler dünyasıyla ilişkisinin incelenmesi olduğunu vurgular.

Yukarıda bahsettiğim –deyim yerindeyse– varoluşsal acının ortaya çıktığı gelişim düzeyi, niteliği, şiddeti, savunmalar aracılığıyla işlenme tarzı psikopatolojinin niteliğini ve rengini belirler. Narsisistik psikopatolojinin kendine has gelişim dinamiği içinde kişi, oluşturduğu fantastik *omnipotent* imgeyle özdeşleşmek veya onun parçası hâline gelmek suretiyle yaşamın ıstırabına karşı dokunulmazlık kazanmayı amaçlar. İnsanoğlunun doğal ve toplumsal güçler karşısındaki acizliğinden kaynağını alan ve ruhsal gerçekliğinde çok önemli bir yer tutan bu fantastik yapılanma narsisistik kişilik bozukluğunda merkezî dinamiktir.

İnsanların kendileriyle ve dünyalarıyla ilişkilerinin giderek daha arızalı bir hal aldığı günümüzde narsisizm, ruhsal sağlığı ve tüm psikopatoloji yelpazesini ve giderek insan doğasını anlamada sıkça başvurulan temel bir kavram haline gelmiştir.

Bu inceleme yazısında, narsisizm kavramının salt bir tanı kategorisi olmadığı; ruhsal sağlığı ve psikopatolojiyi, insan doğasını ve varoluşunu anlamada işlevsel olan, tüm bu özellikleri dolayısıyla felsefî açılımlara ve

disiplinler arası geçişlere imkân tanıyan kilit önemde bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Konu başlıkları bu önermeyi açımlayacak tarzda işlenecektir.

NARKİSOS MİTOLOJİSİ

Narsisizm kavramının kökeni dokunaklı bir mitolojiye dayanır. Mitolojiyi adeta bir vaka hikâyesi gibi okuyalım; zira narsisistik bozukluğun çağdaş kavramsallaştırmasında yer alan öğelerin birçoğuna mitolojide rast gelmek ilginçtir.

* * *

Hikâyemiz hem erkek hem de dişi olarak yaşamış yegâne kişi olan Tiresias ile başlıyor. Zeus ve Hera, cinsel eylemden kadının mı yoksa erkeğin mi daha çok zevk aldığına dair yaptıkları tartışmada birbirlerini ikna edemeyince bunu bilebilecek tek kişi olan Tiresias'ın hakemliğine başvururlar. Tiresias'ın tercihi kadınlardan yana olur. (Ancak, mitin bazı versiyonlarında Tiresias diplomatik biçimde, kadınların zevki on kat daha şiddetli hissettiklerini, erkeklerin ise on kat daha sık yaşadıklarını belirtir.) Bu yanıt üzerine son derece öfkelenen Zeus, Tiresias'ı kör eder; ancak Hera, bu cezayı telâfi etmek için Tiresias'ın gönülgözünü açar ve ona kehânet becerisi bahşeder (Hughes, 1997).

Narkisos, annesi Liriope'nin ırmak-tanrısı Sefisus'un tecavüzüne uğramasının ardından doğar. Doğumundan itibaren müstesna bir güzelliğe sahiptir; bu öylesine bir güzelliktir ki, haset dolu dedikoducular Tiresias'a gelip böyle güzel bir yaratığın uzun bir süre yaşayıp yaşayamayacağını sorarlar. Tiresias gizemli bir yanıt verir: "Uzun yaşayabilir, kendini tanımazsa şayet!"

Bir süredir, Hera kocası Zeus'un su perilerinden biriyle düşüp kalktığından kuşkulanıyordu. Zeus'un sevgilisinin hangi peri olduğunu bilmeyen Hera, bunu öğrenmek için bir gün korulara indi. Hera'nın geldiğini sezen perilerin hepsi kaçıştı; bir tek Eko kaldı ortada. Hera, "Zeus'un sevgilisi olsa olsa bu peridir." diye düşündü ve onu cezalandırdı. Eko artık konuşamayacak, kendinden önce kim konuştuysa onun son kelimesini tekrarlayacaktı ancak.

Narkisos büyümüş; yakışıklı, herkesi kendine âşık eden, yürekler yakan bir delikanlı olup çıkmıştı. Narkisos'a âşık olan Eko hep onun peşinde dolaşıyor ama ağzını açıp da tek bir kelime söyleyemiyordu. Bir gün eline bir fırsat geçti. Narkisos arkadaşlarına "Kimse var mı burada?" diye seslendiğinde son kelimeyi sevinçle tekrarladı: "Burada, burada". Ağaçların arkasında duruyordu. Narkisos göremedi onu. "Gel" diye bağırdı. Eko

"Gel" dedi ve kollarını açarak ağaçların arasından çıktı. Periyi görünce pek şaşırdı Narkisos, "Bana dokunmana izin vermektense ölürüm daha iyi" dedi ve kaçıp gitti. Bu kırdığı ilk kalp değildi Narkisos'un, daha evvel de ona âşık pek çok periyi reddetmişti. Bunun üzerine beddua ettiler periler ve yakararak tanrılara, Narkisos'un cezalandırılmasını istediler:

> Narkisos da düşsün aşka
> Ve acı çeksin, aynı bize çektirdiği gibi
> O da, bizim gibi, âşık olsun
> Ve görsün umutsuzluğu

Yakarışları duyan yüce tanrılar "Başkalarını sevmeyen kendini sevsin!" dediler ve katı yürekli delikanlının cezalandırılması işini adı "Haklı Öfke" anlamına gelen tanrıça Nemesis'e bıraktılar. Nemesis'in görevini yerine getirmesi uzun sürmedi. Avdan dönen Narkisos susayıp da duru bir pınara eğilince suda kendi yüzünü gördü. Neden sonra, yansımanın kendine ait olduğunu fark etti ve "Başkaları benim yüzümden ne acılar çekmiş; şimdi anlıyorum" dedi. "Kendime olan sevgimle yanıyorum ben. Suda yansıyan bu güzelliğe nasıl kavuşabilirim? O güzellikten vazgeçemem de. Artık yalnız ölüm kurtarır beni."

> ...Anlıyorum o benim, aldatmıyor beni artık hayalim
> Tutuşturan da ben, tutuşan da, kendime olan sevgimle yanıyorum
> Ne yapayım? İsteneyim mi, isteyeyim mi? İstenecek ne kaldı artık?
> Beni yoksul ediyor varlığım; arzuladığım benliğimle
> Ayrılabilsem vücudumdan; garip bir dilek seven için ama
> Sevdiğim uzak olsa keşke!
>
> Kemirsin artık gücümü acı; geldi son günleri ömrümün
> Göçüyorum hayatımın baharında
> Ölüm zor gelmeyecek bana, dinecekse acılarım
> Sevdiğim daha uzun ömürlü olsun dilerdim
> Ve şimdi can verelim, ikimiz de bir solukta

Böylece, su kıyısında eriyip gitti Narkisos. Canı Ölüler Irmağı'nı geçerken suya eğildi ve son bir kez baktı o güzel yüzüne. Su perileri, gömmek için boşa aradılar Narkisos'un ölü gövdesini. Ancak, eridiği yerde güzel, yepyeni bir çiçek açmıştı. Sevdiklerinin adıyla adlandırdılar onu, Narkisos (nergis) dediler (Hamilton, 1996).

Can çıkar huy çıkmaz, derler. Söylendiğine göre, Narkisos, şimdi de Ölüler Ülkesi'ndeki Stiks sularına bakıp kendi görüntüsünü seyredermiş(Estin & Laporte, 2002). Eko'ya gelince... Narkisos onu reddettiğinden beri derin ve karanlık mağaralara ve ıssız koyaklara çekilmiştir. Tek

başına yaşar dağlarda ve kim yüksek sesle bir şey söylese, son kelimeyi tekrarlar hâlâ...

TARİHÇE

Narsisizm terimi, psikanaliz tarafından sahiplenilmeden evvel, oldukça spesifik ve sınırlı bir klinik fenomeni, bir tür cinsel sapıklığı tanımlamaktaydı. Freud, "Narsisizm Üzerine: Bir Giriş" (1914) adlı makalesinde bunu özlü biçimde betimler: "...kendi bedenine genellikle cinsel bir nesnenin bedenine davramldığı gibi davranan, yani kendi bedenine tam bir tatmin elde edene kadar bakan, onu okşayan, seven bir insanın tutumu..."

Bu sapıklık daha evvel psikiyatri literatürü içinde betimlenmişse de ilk kez İngiliz cinsel bilimci Havelock Ellis (1898) tarafından Narkisos mitolojisiyle ilişkilendirilmiştir. Ellis, 1898'de yayımlanan makalesinde yalnızca yukarıda bahsi geçen spesifik sapıklığa göndermede bulunmamış, aynı zamanda kavramın yüzeyde cinsel nitelik taşımayan davranışlarla ilişkisine de ilk kez dikkat çekmiştir: "...daha çok kadınlarda rastlanan, cinsel heyecanlardaki, kendine hayranlık ile meşgul olma ve onun içinde zaman zaman bütünüyle yitip gitme eğilimi..." (Cooper, 1986).

Kısa bir süre sonra 1899'da Paul Nacke (1899) Ellis'in makalesinin Almanca bir özetini yayımladı ve "narsisizm" terimini ilk kez bu özetlemede kullandı. Dolayısıyla, terimi icat eden kişi Ellis'in görüşlerini yorumlayan Nacke'dir; ancak, "Autoerotism: A Psychological Study" (1898) adlı eserinde, sapık bir davranış biçimini betimlemek üzere Narkisos mitine ilk kez göndermede bulunan ise Ellis'tir.

Narsisizm psikanalitik bir kavram olarak ilk kez 1908'de Sadger'in bir makalesinde gündeme gelir (Sadger, 1908). Makaleye Stekel, Viyana Psikanaliz Topluluğu'nun 27 Mayıs 1908 tarihli toplantısında göndermede bulunur (Cooper, 1986). Freud, Viyana Psikanaliz Topluluğu'nun 10 Kasım 1909'daki toplantısında Sadger'in 1910'da yayımlayacağı bir makaleyi tartışır ve açıkça kavramı gündeme getirmenin onurunun Sadger'e ait olduğunu belirtir: "Sadger'in narsisizmle ilgili yorumu, yeni ve değerli görünmektedir" (Nunberg ve Federn, 1967). Sadger (1910), bahsi geçen bu makalesinde terimi normal gelişim süreci içinde yer alan bir döneme işaret edecek biçimde kullanmaktadır: "Cinselliğe uzanan yol her zaman narsisizm üzerinden geçer; bir başka deyişle, kişinin kendini sevmesi üzerinden"

Kavramın gelişimindeki bir sonraki adım, 1911'de Rank'ın narsisizmle ilgili ilk psikanalitik makaleyi yayımlaması olmuştur (Rank, 1911). Bu makalede narsisizm hâlâ öncelikli olarak benliğin tensel olarak sevilmesi

anlamında ele alınmaktadır ancak aynı zamanda görünürde cinsel olmayan ruhsal fenomenlerle de ilişkilendirilmektedir: kibir ve kendine hayranlık. "Kendi bedenlerini sevmeleri normal kadın kibrinde önemli bir etkendir."

Rank, bu makalede aynı zamanda ilk kez narsisizmin savunmacı niteliğini tarif etmiştir. Kadın bir hastasından bahsederken: "Hasta, erkeklerin o denli kötü ve sevgi konusunda o denli beceriksiz; bir kadının güzelliğini ve değerini takdir etme yetisinden o denli mahrum olduklarını düşünmekteydi ki, önceki narsisistik duruma dönmesinin ve erkekten bağımsız olarak kendi kendisini sevmesinin daha iyi olacağını düşünüyordu" diye yazar.

FREUD VE NARSİSİZM

Freud'un ilgili yazılarında narsisizmi aşağıdaki anlamlarda kullandığı gözlenir:

1. Psikoseksüel Gelişimin İlk Evresi: Freud, yaşamın başlangıcında bireyin henüz nesne yatırımlarına girişmeden evvel, sahip olduğu tüm libidosunu kendi egosuna yatırdığını öne sürer ve libidonun bu aşamasını birincil narsisizm olarak adlandırır (Freud, 1911; 1913; 1914; 1915; 1921; 1940).

2. İnsanlığın Gelişimindeki İlkel Evre: İnsanoğlunun evreni kavrayışındaki tarihsel aşamaları animistik, dinsel ve bilimsel olarak üçe ayıran Freud, ilkel insanın animistik omnipotensini ve megalomanisini narsisizmle ilişkilendirir (Freud, 1913).

3. Nesne Seçim Tarzı: Çocuğun bakımından sorumlu anne figürü ile bağlantılı sevgi nesnesi seçimini temsil eden "anaklitik" nesne seçim türünün yanısıra Freud, erkek eşcinselliğindeki nesne seçiminden hareketle narsisistik nesne seçimi türünü kavramsallaştırır. Birey, nesne yatırımlarına giriştiğinde anaklitik nesne seçiminin yanısıra benliğini* veya benliğinin bir kısmını temsil eden nesneleri de seçebilir; bu narsisistik bir nesne seçimidir (Freud, 1905;1910;1914).

4. Egonun Gelişimi: Frustrasyonlar sonucunda yitirilen birincil narsisizm, "ego ideali" olarak dışarı yansıtılır ve yansıtmanın yapıldığı nesneyle özdeşleşme yoluyla birincil narsisistik döneme benzer bir mükemmellik hâli yakalanmaya çalışılır. Bu çabanın, zamanla, egoyu olgunlaştı-

* Türkçe psikanalitik literatürde İngilizce'deki "self" kavramı daha çok "kendilik" terimiyle karşılansa da Türkçe'nin gündelik kullanımında, geleneksel ve modern edebiyat ve söylemindeki "benlik" teriminin "self"in işaret ettiği yapı ve deneyime daha uygun düştüğü kanısındayım.

ran ve geliştiren; onun kültürel bir özne hâline gelmesini sağlayan temel dinamik hâlini aldığı imâ edilir (Freud, 1914).

5. Regresif Durumlar: Freud, şizofrenik hastaların, megalomani ve ilginin dış dünyadaki insan ve nesnelerden geri çekilmesi olmak üzere iki temel ayırt edici özellik gösterdiklerini belirtir. Freud şizofreniye benzer biçimde libidonun dış dünyadan geri çekildiği ve egodaki libidinal yatırımın arttığı başka durumların da bulunduğunu belirtir. Bu durumların başlıcaları organik ağrı durumları, uyku ve hipokondriyadır (Freud, 1914; 1921).

6. Patojen Özdeşleşmeler: Normal yas sürecinde, kişi zaman içinde kaybettiği nesnesinden vazgeçebilecek aşamaya geldiğinde libidosunu söz konusu nesneden geri çeker ve yeni bir nesneye yatırımda bulunabilecek serbestliğe kavuşur. Ancak melankolide benlik kayıp nesneden yatırımını geri çekmemekte direnir; kaybı inkâr etmek ve nesneyi elde tutabilmek amacıyla nesneyle narsisistik özdeşleşmeye girer. Freud, melankolik depresyonda gözlenen kendini suçlama ve özdeğer kaybının benliğe dâhil edilmiş kayıp nesneye yönelik saldırganlığı yansıttığını ileri sürer (Freud, 1917).

7. Benlik Değeri: Freud, benlik değerinin narsisistik libidoyla özellikle yakından ilgili olduğunu düşünür. Bu ilişkilendirilmeyle beraber klinik fenomenolojide narsisizm benlik değeriyle eşanlamlı olarak kullanılmaya başlamıştır (Freud, 1914).

8. Kişilik Özellikleri: Freud, kibir ve kendine hayranlığı narsisizmle ilgili kişilik özellikleri olarak ele alır (Freud, 1911).

Dikkatle incelendiğinde tüm bu tanımlamalarda; benlikte ikamet eden, benliğe (veya benliği temsil eden nesneye) yönelen, benlikte toplanmaya çalışılan, benliğe geri çekilen, özdeşleşme yoluyla benliğe geri alınan veya nesne ilişkilerinde yaşadığı frustrasyon nedeniyle patolojiye yol açacak biçimde benliğe geri dönen libido durumları göze çarpar. Ruhsal ilginin odağında benlik yer alır. Nitekim Freud da (1911), narsisizmi "egonun* libidinal yatırıma uğraması" olarak tanımlar.

Libidinal Diyalektik

Libidonun nesne ilişkileri içindeki zamansal devinimlerini takip ettiğimizde benliğe yönelik yatırımın son derece oynak, kararsız ve istikrarsız olduğunu fark ederiz. Takibimizi sürdürdüğümüzde bu istikrarsızlığın insan ruhsallığına özgü diyalektik bir çekişmenin yansıması olduğu açığa

* Freud bu dönemde ego terimini benliği (self) kastedecek biçimde kullanır. Ego ruhsal bir yapı olarak ancak Ego ve İd (1923) yapıtında kavramsallaştırılacaktır.

çıkar; libidonun nesnelere spontan akışı ile nesnelere yatırılmış libidoyu benliğe çekmeye yönelik iradî çaba arasındaki uzlaşmaz çelişki. Birbiriyle zıtlaşan ancak bir türlü yenişemeyen bu iki libidinal etkinlik insan ruhsallığına dinamizmini veren diyalektiğin kutuplarını oluşturur.

Normal ve klinik veriler, temel insanî arzunun, dışarı saçılmış libidonun tümünü benlikte toplamaya koşullanmış bir ruhsal etkinliğin tarafında yer aldığı izlenimini verir. Söz konusu olan mutlak narsisizm arzusudur; benliğin, mutlak tatmin hâlinin devinimsiz hazzını yaşadığı, bu dünyada şimdiye dek neyi arzuluyor da elde edemiyorsa ona sınırsız biçimde sahip olduğu, neye gücü yetmiyor da yapamıyorsa artık kolaylıkla yapabildiği ruhsal bir cennet hali. Tatmin için arzulamanın yeterli koşul sayıldığı, insanlık durumunun sınırlarını yıkmaya yönelik tutku dolu bir arzu, ruhun ütopyası bir başka deyişle.

Psikanalitik kuram bu arzunun işaret ettiği ideal durumu, ruhsal bir homoestasisi çağrıştıracak biçimde "birincil narsisizm" olarak kavramsallaştırmıştır. Psikanalizin, yaşamın başına yerleştirdiği yarı mitik gelişim dönemi birincil narsisizm, rahim içi fetal döneme dek izi sürülen, benlik-nesne ayrışmasının henüz gerçekleşmediği, libidonun sadece ve sadece egoya yatırıldığı, benliğin sadece kendini sevdiği ruhsal dünyanın –deyim yerindeyse– yitik asr-ı saadet dönemidir. Kurama göre insan yitirmiş olduğu bu dönemi psikoseksüel gelişim sürecinde yeniden diriltmek için nafile bir gayretle çabalar durur; ancak bu çaba egoyu geliştiren dinamiktir öte yandan.

Birincil narsisizm aslına bakılırsa yapısal kuram açısından sorunlu bir kavramdır ve narsisizmin temel tanımıyla çelişki arz eder. Henüz benlik-nesne ayrışmasının gerçekleşmediği, dolayısıyla libidonun yatırılacağı egonun da doğal olarak söz konusu olamayacağı bir dönemde narsisizmden bahsetmek kuramsal olarak mümkün görünmez (Jacobson, 1964; Kernberg, 1975). Yaşamın başında böylesi bir evrenin yaşantılanmış olduğu da oldukça tartışmalıdır öte yandan; zira doğumla beraber insan yavrusu kendini aciz bir varlık olarak sezinlediği andan itibaren muhtemelen libido da (kısmî) nesnelere dağılmaya başlar.

"Cennetten kovulma" mitinde de örneğini gördüğümüz üzere, insan(lık) zihni aslında belki de hiç yaşamadığı bir ruhsal mükemmelliği kaybettiğine inanarak avutmaktadır kendini. Ruhsal bir saltanatı kaybetmiş olmak, ona hiç sahip olmamış olmaktan daha az gurur kırıcıdır besbelli ki. Birincil narsisizm, muhtemelen, psikanalitik kurama da sızmış bir arzunun yanılsamasıdır dolayısıyla, ancak öyle de olsa tüm libidoyu benlikte toplamaya çalışan arzu dolu iradenin nihaî hedefini (yani mutlak nar-

sisizmi) temsil eder ve narsisizmi anlamak bakımından önemli bir dayanak noktası oluşturur.

Peki, libido neden nesnelere meyleder ve neden ısrarlı bir çabayla benliğe çekilmek istenir? Kanımca konumuz bakımından can alıcı sorudur bu.

* * *

Libido doğası gereği benliği tatmine ve dolayısıyla hazza taşıyacak (içsel ve/veya dışsal) nesnelere bağlanma eğilimindedir. Söz konusu bağlanma fenomenolojik plânda ilgili nesneyle bağlantılı sevgi, tutku, güven ve memnuniyet gibi duygularla kendini belli eder. Narsisizm söz konusu olduğunda özellikle vurgulamak gerekir ki, bu nesne benliğin bizatihi kendisi de olabilir; libidonun kaynaklandığı id açısından yatırımın hedefi olarak benliğin diğer nesnelerden herhangi bir farkı yoktur zira.

Libidonun temel davranışını incelendiğimizde benliği tatmine taşıyacak nesne olarak egodan ziyade nesneleri tercih ettiğini gözleriz. İnsanî ego, benliği tatmine taşıyacak yeterlilikte değildir çünkü; ontolojik olarak yetersizdir. Söz konusu yetersizlik, insanın dünyayla arasındaki ontolojik örtüşmezliğinin sonucu olarak ortaya çıkar.

Bulunduğumuz alandan biraz uzaklaşıp antropolojinin alanına gireceğiz, ancak konumuzu aydınlatacak zengin bir malzemeyle geri döneceğiz.

Psiko-antropoloji

Canlı organizma, içinde yaşadığı çevrenin organik bir parçasıdır; canlılığını sağlayan yapısal ve işlevsel özellikler, içinde yaşadığı çevresel koşullarla uyumlu bir bütünlük oluşturur. Çevresel koşullar değiştiğinde, organizmanın canlılığını sürdürmesi yeni koşullara özgü organik özellikleri kazanabilmesine sıkı sıkıya bağlıdır.

Çevresel koşullarla organizma arasındaki uygunluğu evrimsel mekanizma gözetir. Evrim, değişen çevresel koşullar ile organizmanın hâlihazırdaki özellikleri arasında açılan makası kapatmak suretiyle canlı ile yaşam alanını (habitat) uyumlu hâle getirmek ve/veya canlının yaşam alanına uyumunu azamî düzeyde pekiştirmek üzere işler. Olağan bir evrim sürecinde değişen çevresel koşullar organizmayı iki temel seçenekle karşı karşıya bırakır; canlı hayatta kalabilmek için ya değişen çevreye uyumunu sağlayacak beceri ve donanımı geliştirecek biçimde evrimleşir ya da yaşam sahnesinden silinir.

Başarılı bir evrim süreci sonunda, organizma çevreye uyumunu sağlayacak biçimde dönüşür ve tekrar habitatın organik bir parçası haline gelir;

organizma ile içinde yaşadığı çevre arasında genetik mekanizmaların güvence altına aldığı, aracılık ettiği bir denklik, örtüşme ve mütekabiliyet ilişkisi oluşur.

İnsanlaşma süreci evrimin ezberini bozan istisnaî bir yol izlemiştir; değişen çevresel koşullar karşısında sahip oldukları beceri ve donanımları yetersiz ve etkisiz kalan maymunsu atalarımız kendilerini yaşadıkları çevrenin organik bir parçası haline getirecek ve uyumunu sağlayacak işlev ve özellikleri içeren bir organizmaya evril(e)mediler. Ancak buna karşılık yaklaşık 7 milyon yıla yayılan evrim süreci içinde geliştirdikleri – nasıl olduğu evrenin hâlâ en ilginç gizlerinden biri olan– bir yeti sayesinde hayatta kalabildiler ve insana evrildiler: yaratıcı-sembolik düşünce. Diğer hayvanların evriminde "doğal seleksiyon" mekanizması, verili habitatın koşullarına uygun organizmanın şekillenmesi lehinde işlerken, insanda ağırlıklı olarak yaratıcı-sembolik düşüncenin gelişimini desteklemiştir. Nitekim insan evrimindeki en dikkat çekici ve insanlaşmayı en çok belirleyen süreç beynin evrimi olmuştur.

İnsanî bilincin karakteristiğini oluşturan yaratıcı-sembolik düşünce, en temelde, diğer hayvan türlerinde rastladığımız genetik olarak tayin edilmiş türe özgü hazır beceri ve donanımın insan türündeki eksikliğinden hareketle, onun yerini tutabilecek bir başka şeyi inşa etme kapasitesine (sembolik etkinlik) dayanır. İnsanoğlu yaratıcı-sembolik düşünce aracılığıyla içinde bulunduğu koşullarda yaşamını sürdürmesini sağlayacak özellikleri kendi dışında, organizma ve zihnin âdeta protez bir uzantısı gibi, "kültür" biçiminde inşa eder; onu doğayla arasındaki boşluğa âdeta bir dolgu malzemesi işlevi görecek biçimde yerleştirir ve ancak bu yolla hayatta kalabilir.

Böylelikle, evrim, insanlaşmayla nihayetlenen süreçte, tarihinde saptayabildiğimiz kadarıyla ilk kez, çevresel koşullara uyum sağlayacak organizma yapısını ve işlevlerini –bir anlamda, deyim yerindeyse, içsel organik yetkin egoyu– biçimlendirmekten ziyade kültür üretmeye ve kullanmaya ayarlı yeni bir canlı türü ortaya çıkarmış olur.

Tarihselleşen Varlık İnsan

Hayvanlar, yaşadıkları çevreleriyle örtüşen hazır beceri ve donanıma, belirli bir zaman süresi içinde kendiliğinden sahip olurlar. Yani, hayvanlarda çevrelerine uyum sağlamalarına olanak tanıyan –deyim yerindeyse– genetik olarak tayin edilmiş yetkin bir içsel ego, yine genetik olarak tayin edilmiş bir zaman süresi içinde, gereksinimlere karşılık gelen belirli beceri ve donanımları içerecek tarzda kendiliğinden gelişir. Söz konusu beceri

ve donanımlar sayesinde hayvan yavrusu, bir yetişkine uzun süre muhtaç kalmadan (hattâ bazı hayvan türlerinde buna hiç gerek duymadan) hızla çevresine uyum sağlayabilir ve kendine yeterli hale gelebilir. Genetik olarak belirlenmiş bu ego bir bakıma hayvana büyük bir avantaj sağlarken öte yandan hayvanın uyum sağlayabileceği çevresel koşulları sınırlar. Oysa insanda hayvanda olduğu gibi içgüdüsüyle örtüşecek içsel bir ego olmadığı gibi böyle bir ego hiçbir zaman gelişmez de. İnsanoğlu, yaratıcı düşünce aracılığıyla bizzat kendi oluşturduğu beceri ve donanımlarla, aslında hayatta kalamayacağı koşullarda hayatta kalabilmiş, değişen çevresel koşullara kendini uyarlayabilmiştir. İnsanın ontolojik acizliğiyle birleşen yaratıcı düşünce yetisi gelişiminin zembereği olmuştur.

Hayatla baş edebilmenin bu yaratıcı yolu, insanoğluna, çevresini ve topyekûn hayatı kendi lehine dönüştürme imkânı tanımak suretiyle, içinde yaşadığı koşulların kısıtlayıcılığından özerkleşmesini, değişen koşullara muazzam bir esneklikle uyum sağlamasını mümkün kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, insanoğlunun ontolojik acizliği ve yaratıcı düşünce aracılığıyla bu acizliği aşma çabası; onun en özgün, en insanî, onu diğer hayvan türlerinden ayıran en temel özelliğidir. Dolayısıyla, denebilir ki; insanı insan yapan, bu dünya (ve içgüdüleri) karşısındaki ontolojik acizliği ve bu acizliğini yaratıcı biçimde aşma çabasıdır.

İnsanoğlu, bu dünyaya uyumunu sağlayacak genetik olarak belirlenmiş beceri ve donanıma sahip olmadığı –sahip oldukları da yetersiz kaldığı– için, yaratıcı düşünce aracılığıyla çok farklı koşullara kendini uyarlayacak beceri ve donanımı, söz konusu koşulların özgül niteliklerine ve tarihsel olarak sahip olduğu imkânlara paralel olarak bizzat kendisi inşâ etmek zorundadır. Kültür ve onun parçası olan teknoloji, genetik olarak belirlenmemiş ancak ihtiyaç duyulan beceri ve donanımı inşâ etme çabasının ürünüdür. Bir bakıma, kültür insanoğlunun dünyayla ilişkisini libidinal tarzda düzenleyen, uyumlu hâle getiren; ontolojik örtüşmezliğin olumsuz sonuçlarını mümkün olduğunca gideren yardımcı egosudur. Kültür sayesinde insanoğlu dünyayla arasındaki, ontolojik örtüşmezliğin yol açtığı agresif ilişkiyi libidinal bir ilişkiye çevirebilme imkânına kavuşur.

Kısacası, insan yaratıcı düşünce yoluyla, işbirliği ve işbölümü içinde inşâ ettiği ve topyekûn kültür olarak adlandırabileceğimiz beceri ve donanım sayesinde hayatta kalabilmekte; ontolojik olarak yetersiz egosunu kendi elleriyle yarattığı ikincil egosu olan kültürel uygarlıkla takviye etmektedir.

İnsandaki egonun genetik olarak tayin edilmemiş olması, bizzat insanın kendi yaratıcılığının ürünü olması ve onu kendisinin inşâ etmek zorunda kalması, söz konusu beceri ve donanımların gelişen bilgi birikimi-

ne ve imkânlara paralel olarak sürekli biçimde geliştirilebilmesini mümkün kılmaktadır. Beceri ve donanımların sürekli yeniden inşâya açık olması insanı tarihsel bir varlık hâline getiren temel dinamiktir. Tarih, insanoğlunun egosunu inşâ etme, arzu nesnesini yaratma, tatmin tarzını oluşturma serüveninin zamansallığıdır.

NARSİSİZMİN ONTOLOJİSİ

İnsanî organizmanın çevresel koşullara uyum sağlayacak organik özelliklerden ontolojik olarak yoksun olması ve ancak kültür dolayımıyla hayatta kalabilmesi insan ile dünyası arasında ontolojik bir örtüşmezliğe işaret eder. İnsanoğlu ile bu dünya arasındaki ontolojik örtüşmezlik hâli, insanı ve insanlığı anlamamız bakımından belki de ilk saptamamız gereken durumdur.

İçsel ve çevresel içgüdüsel uyaranlara karşılık gelen, genetik olarak kodlanmış tepki ve donanım repertuarının yetersizliği nedeniyle ancak ve ancak kültürün "regülatör" işleviyle dünyaya (ama kaygıyla, ama ölüm bilinci ve endişesiyle beraber) bağlanabilen insan, kendine özgü bir habitatı olmadığı için –tam da bu sayede– çölden kutba dek hemen her habitatta yaşayabilirse de, içten içe bilir ki, bu dünya ona hep bir yanıyla yabancıdır ve olduğu hâliyle yaşayabileceği tekinlikte bir yurt değildir.

İnsanoğlunun ontolojik örtüşmezliğinden türeyen ontolojik acizliği; bir başka deyişle, içgüdülerini tatmine taşıyabilen, içinde yaşadığı çevreyle mütekabiliyet/denklik ilişkisine sahip, genetik olarak tayin edilmiş içsel yetkin egodan yoksun olması, kendine yetememesi ve dolayısıyla ötekine bağımlı olması onun ontolojik hakikatidir ve narsisizm meselesinin en derindeki teorik arka planıdır.

Bu açıdan ele alındığında, psiko-antropolojik bir fenomen olarak tanımlayacağım narsisizm, son tahlilde, insanı insan yapan koşullar ve imkânlarla ilişkilidir ve insanî egonun ontolojik yetersizliğinden türer. İnsanî ego içgüdüleri tatmine taşıyacak yeterlilikte olmadığı içindir ki libido kendi egosuna yeterince yatırım yap(a)maz, –nesne ilişkilerini inşâ edecek biçimde– güç ve yeterlilik atfettiği nesnelere yönelir.

Buradan hareketle, eğer benlik yalnızca kendini tatmine taşıyan nesneyi sevebiliyorsa (Freud, 1915) ve eğer narsisizm benliğin libidinal yatırıma uğramasının sonucu olarak insanın kendinden memnuniyeti, kendini sevmesi ile ilişkiliyse, o hâlde insan en temelde kendinden memnun değildir; kendinden ziyade nesnesini sever. Ancak öte yandan nesneye (ve kültüre) bağımlı olmanın frustrasyona açık doğası gereği kendine yetebilmek, kendi gereksinimlerini tatmine taşıyacak yeterliliğe sahip bir egoya

da sahip olmak ister.

Narsisistik psikopatolojide en belirgin hâliyle ortaya çıkan yetersizlik, değersizlik ve yabancılık hislerinin ve tüm bu hislerden kurtulmak üzere kullanılan büyüklenmeci, şişinmeci, kibirli ve güç odaklı savunmaların kökeninde, türümüzün bu dünyadaki varoluşsal yabancılığı ve yetersizliği yatar aslında. Bu nedenledir ki, narsisizm, yalnızca, bazılarımızın kendi özel tarihlerinin arızî sonucu olarak yaşadığı şahsî bir mesele değil, türümüzün ortak meselesidir. Varoluşumuzun kalbindeki bu temel arıza ile kendi bireysel yazgımız içindeki temas ve baş etme tarzımız kişisel psikopatolojimizi ve/veya "normalliği"mizi belirler.

Ruhsallığın Narsisistik Kökeni

Yazı boyunca narsisizm sorunsalının kökeninde, insanda içgüdüye tâbi genetik olarak belirlenmiş egodan yoksunluğun yattığını, bunun da, insanın dünyayla arasındaki organik uyumsuzluktan kaynaklandığını öne sürdüm. Bir başka biçimde tekrarlamam gerekirse, kanımca, insanoğlunun "doğal trajedi"si, diğer hayvanlarla benzer içgüdülere (beslenme, savaş-kaç, üreme, vb.) sahip olmasına rağmen dünyayla arasındaki organik uyumsuzluk nedeniyle söz konusu içgüdüleri tatmine taşıyacak yeterlilikte, bedene içkin "organik ego"dan yoksun olmasıdır.

İnsanda içgüdülere tâbi organik bir egonun olmaması; içgüdüsel uyaranları nötralize edecek beceri ve donanımın (egonun) organizmaya içsel değil de dışsal olması, genetik-organik değil de sentetik olması biyolojik evrende onu biricik kılan ve insan yapan ontolojik koşuldur. Söz konusu ontolojik koşul insanda diğer tüm hayvanlara kıyasla farklı bir ruhsal yapılanmayı ve işleyişi ortaya çıkarır.

Egonun İdeali

İçgüdüsel gereksinimlerin ontolojik acizlik nedeniyle organizma düzeyinde kronik biçimde frustrasyona uğraması; tatmin için bilincin aktif müdahalesine ve kültürün dolayımına ihtiyaç duyması insan ruhsallığını şekillendiren nöro-biyolojik temeldir; ruhsal olgu, süreç ve yapıların oluşumuna temel teşkil eder. Örneğin, benliğin her arzusunu tatmin edebilecek kudrette omnipotent bir "ego ideali" fantazisine yol açar. Organik yetersizlik nedeniyle içgüdülerin nöral frustrasyonu dolayısıyla insan yalnızca içgüdüsel gereksinimlerini değil, daha ziyade gereksinimlerini tatmine taşıyacak kudrette egoya sahip olmayı arzular. Öyle ki, söz konusu arzu, içgüdüsel boyuttan özerk bir ruhsal bileşen olarak, insanda bitmez tükenmez bir iktidar tutkusuna yol açar.

Özdeşleşildiği takdirde egoyu acizliğinden kurtaracağı ve artık nihayet libidonun yalnızca ve yalnızca benliğe yatırım yaptığı mutlak narsisizm durumuna taşıyacağı umut edilen ego ideali, çocukluk döneminin ilk nesnelerine yansıtılmasıyla beraber başlayan süreçte nesne yatırımlarının ve dolayısıyla nesne ilişkilerinin güdüleyicisi olur (Chasseguet-Smirgel, 1985). Egonun temel amacı mutlak narsisizme ulaşabilmek için, ego idealinin yansıtıldığı nesneyi içe almak, onunla kaynaşmak ve tek vücut olmaktır; bu arzunun güdümüyle benlik nesnelerle özdeşleşir, nesnelerin özellik ve işlevlerini içselleştirir; böylelikle nesnelere yatırdığı libidonun bir kısmını kendi egosuna çeker (Freud, 1923). Ancak, ego hiçbir zaman nihaî amacına ulaşamaz; egonun arzusu bu olsa da, hiçbir özdeşleşme onu omnipotent makama taşımaz. Freud'un (1930) ilginç benzetmesiyle "protezli tanrı" insanoğlu olsa olsa protezini mükemmelleştirebilir; ancak "sakatlığı" bâki kalır. İçsel ego asla kendine yeterli hâle gelemediği; çünkü ontolojik acizlik sıfırlanamadığı içindir ki en optimal koşullarda bile libidonun nesnelere sızması kaçınılmaz olur.

Öyle de olsa bu amaç ve çaba egonun işlevselliğini ve yetkinliğini artırır ve onu içgüdüler karşısındaki mutlak acizliğinden kurtarır. Mutlak narsisizm arzusu acizlikten türediği içindir ki; ego içgüdüleriyle baş edecek gerekli beceriler kazanıp nesne ilişkilerinde tatmin elde ettikçe mutlak narsisizme duyduğu arzunun yoğunluğu da azalır. Başlangıçta saf arzudan ibaret olan benlik, özdeşleşmeler ve içselleştirmelerle "potent" hale geldikçe "omnipotent" olma ihtiyacı aciliyetini yitirir, benliğe yönelik libidinal yatırım ve dolayısıyla benliğin kendinden, nesnelerden ve bu dünyadaki varoluşundan duyduğu memnuniyet artar. Denebilir ki, insan bu dünyaya ve bu dünyanın nesnelerine bağlandıkça cennet fantazileri, evet yok olmaz ama, giderek zayıflar.

İnsan için mümkün olan yegâne durum da budur zaten; işlevselliği artmış egonun benliğe yaşattığı haz ile nihaî arzunun (mutlak narsisizm arzusunun) hüsrana uğraması benliği daha ileri nesne yatırımlarma sevk eder. İnsan ne ilginçtir ki, bir hayâlin peşinden koşarken kendi gerçekliğini kazanır.

İçgüdüden dürtüye

İçgüdülere tâbi organik egonun yokluğu nedeniyle içgüdüsel uyaranların nöral düzeyde ketlenmesinin ruhsallık açısından son derece kritik bir sonucu vardır; içgüdüsel hayatımızı dürtüye tercüme eder ve hazzı basit bir gerilim boşalımının ötesine taşır (Lasch, 1985).

Organik acizlik nedeniyle içgüdüsel tatminin zora girmesi tatmini kaçınılmaz olarak güçle ilişkili hale getirir. Muktedir olma arzusu tatmin arzusuyla iç içe geçer. Kronik biçimde nöral frustrasyona maruz kalan içgüdü, ruhsal dünyada, güç arzusunu da içerecek biçimde dürtü biçiminde tecelli eder. İnsanda, içsel ve dışsal uyaranlara has, genetik olarak belirlenmiş stereotipik tepkileri içeren ve salt tatmini hedefleyen içgüdünün yerini, içgüdüsel gereksinimin yanısıra mutlak narsisizm arzusunu da tatmin etmeyi amaçlayan, içgüdüye göre hayli kişiselleşmiş ve uyaranlardan nispeten özerkleşmiş dürtü alır. Dürtüyü, bu bağlamda, mutlak narsisizm arzusunun yörüngesine girmiş içgüdü olarak tanımlamak mümkün görünür. İnsanî bilinç içgüdüyü asla yalın biyolojik hâliyle yaşantılayamaz dolayısıyla; yaşantılayabildiği içgüdüsel tatminin yanısıra mutlak narsisizm arzusunu da yüklenmiş dürtü veya daha doğru bir deyişle dürtü temsilcisidir.

Ontolojik acizlik nedeniyle her bir gereksinim acizliği hatırlattığı gibi her bir dürtüsel tatmin de muktedir olmanın işaretini taşır insan için. O nedenledir ki dürtüsel tatmin, o an için, içgüdüyü tatmin etmenin yanısıra benliğe ego ile idealinin arasındaki mesafenin kapandığı sanrısını ve hazzını da yaşatır; acizliğini bir süreliğine de olsa unutturur. Egonun idealiyle özdeşleşme deneyimine ait duygulanım olarak haz, bu nedenden dolayı, insan ruhsallığında, bazen ne pahasına olursa olsun yaşantılanmak için peşinden koşulan bir saplantı hâlini alır. Çoğu kez, benlik, ego ideali ile özdeşleşip mutlak narsisizm yanılsamasını yaşantılamak için içgüdüsel tatmin kanallarını kullanır ve içgüdüleri kendi hedefi bakımından araçsallaştırır. Öyle ki, hepimiz pekâlâ kendi deneyimlerimizden de biliriz; insan sadece doymak için yemez, örtünmek için giyinmez, üremek için sevişmez.

Dürtü yalnız içgüdüsel tatmin değil daha ziyade güç peşindeyse, o halde, dürtünün yöneldiği nesne de kendini, salt içgüdüyü doyuran bir nesne olmanın çok ötesinde, insanî varoluştaki ontolojik gediği sıfırlamak suretiyle benliği mutlak narsisizm durumuna taşımaya muktedir büyülü bir nesne olarak takdim edecektir veya –bir başka şekilde ifade etmek gerekirse– benlik dürtü nesnesini bu biçimde algıma eğiliminde olacaktır.

Ruhsal Aygıtın Dürtüleri İşleyişi

Freud, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme* (1905) adlı eserinde aynı kişilik yapısı içinde perversiyon, nevroz ve yaratıcılığın yan yana durabileceğini ileri sürer: "Oldukça yetenekli bir bireyin karakterolojik analizi, bilhassa sanatsal yatkınlığı olan birinde; bir karışımı, her etkinlik oranında perver-

siyon ve nevrozu açığa çıkarabilir." diye yazar. Fliess'e yazdığı 9 Ekim 1898 tarihli mektubundan anladığımız kadarıyla kastettiği besbelli ki bir süredir zihnini meşgul eden Leonardo da Vinci'dir. Nitekim Freud "Leonardo Da Vinci ve Bir Çocukluk Hatırası" (1910) eserinde Da Vinci'nin kişiliğindeki söz konusu bu üç alana işaret eder: "Böylelikle, bastırma, fiksasyon ve süblimasyon, cinsel içgüdünün Leonardo'nun ruhsal hayatına yaptığı katkıda pay sahibidir." "Fiksasyon"un o vakitler perversiyonla eşanlamlı kullanıldığını, yaratıcılığın ise süblimasyonun işlevi olarak tanımlandığını not düşelim.

Freud'un yukarıdaki tespitleri, dürtünün ruhsal aygıt tarafından işlenme biçimi uyarınca kişilik sisteminde sırasıyla; dürtünün ham haliyle hiçbir engele ve işleme tâbi tutulmadan fantastik, büyülü nesnesine doğru denetimsiz veya başıboş bırakıldığı "pervert" bir alan; söz konusu nesneye yönelimin ketlenip dürtünün bastırmaya uğradığı "nevrotik" bir alan ve nihayet fantastik nesnesinden sapıp gerçeklik ilkesine uygun ikame nesneye yönlendiği ve tutarlı denetim formları kazandığı bir üçüncü süblimasyon alanının mevcut olduğunu açığa çıkarır. Buradan hareketle söz konusu alanların kişilik yapısı dâhilindeki tayin edici payları uyarınca nevrotik, pervert (ki modern kişilik sınıflamasında "sınır/borderline kişilik" olarak adlandırılır) ve sağlıklı kişilik yapılanmasının ortaya çıkacağını öngörebiliriz.

Dürtünün pervert yönelimi; organik acizlik nedeniyle frustre olmuş; bu frustrasyon sonrasında artık salt içgüdüsel yoksunluğu değil, acizliği de gidermeyi amaçlayan dürtüsel arzuya dönüşmüş içgüdüsel uyarılmadan kökenini alır; bir bakıma ruhsallığın, ontolojik acizliğe, zıttını sanrılayarak verdiği hayâlperest ve büyüklenmeci, refleksif bir tepkidir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, ontolojik aczin güdülediği pervert yönelim; nicedir hasretini çektiği büyülü nesnesine kavuşup "mutlak narsisizm cenneti"ne ulaşmak isteyen; tanrısallığa terfi etmek suretiyle yoksunluğunu, aczini, güçsüzlüğünü, çaresizliğini ve yetersizliğini tatsız bir mazi gibi geride bırakacağını ve böylelikle insan olmanın ıstırabına artık bir nihayet vereceğini uman insanoğlunun en kadim, en insanî, en tutkulu ama aynı zamanda en tahripkâr arzusuna işaret eder. İnsanoğlu en temelde pervert bir varlıktır bu açıdan bakıldığında (Chasseguet-Smirgel, 1984); aczini sıfırlamak, muktedir olmak; kursağında kalmış tüm heveslerini gerçekleştirecek, ol dediğini olduracak tanrısal kudrete erişmek ve cenneti yaşantılamak ister; organik "empotans"ın acısını ruhsal "omnipotans" rüyasıyla dindirmeye çalışır.

Bir bakıma tüm kişilik bozukluklarını, insan ruhsallığına içkin söz konusu pervert çekirdeğin patolojik tezahürü olarak yorumlamak mümkün.

Modern kişilik örgütlenmesi sınıflanmasında yer alan nevrotik kişilik örgütlenmesi, örneğin, dürtünün bu yönelimine temelde bastırma mekanizması ile karşı koyarken dürtüye gerçeklik ilkesine uygun kültürel nesne ve tatmin tarzı önermez; dolayısıyla dürtü kendine, nevrotik belirtilerin ortaya çıkmasına yol açacak biçimde "illegal" boşalım kanalları bulmak zorunda kalır. Keza pervert çekirdeğin serbestçe kendini ifade ettiği sınır kişilik örgütlenmesi dâhilinde ise dürtü her türlü denetimden sıyrılmış, başıboş, yıkıcı, tahripkâr ve kültür karşıtı "gayri-medenî" bir tavırla mümkün olan en kestirme güzergâhtan hırsla nesnesine yönelir.

Öte yandan, süblimasyonun egemenliğindeki ego gelişimi ve olgunlaşma son tahlilde bu orijinal ruhsal refleksi denetleme ve gerçekliğe uygun ruhsal yönelimlerle ikame etme sürecidir. Söz konusu süreçte optimal ego gelişimi mutlak narsisizm arzusunun güdülediği pervert yönelimi baskılar; ancak nevrotik üsluptan farklı olarak libidinal nesne ilişkisi içinde bu yönelime gerçeklik ilkesine uygun kültürel ikame nesneler ve tatmin tarzları önerir. Ancak en optimal koşullarda bile pervert çekirdeğin bilinçdışımn karanlık kuytuluğunda sipere yatmış, zamanını kollayan, uygun koşullar ortaya çıktığında zincirlerinden boşanmayı sabırsızlıkla bekleyen; evcilleşmeye, terbiye edilmeye direnen kültür karşıtı; (asla hayvanî değil, bilakis belki de en insanî) bir benliği sakladığını asla unutmamalı. "Uygar kişilik" ve "uygar kültür" bu yüzden huzursuz ve her an bozulabilecek hassas bir dengedir! Hayat ve tarih bunun tatsız kanıtlarıyla doludur...

Çağın Ruhu Narsisizm
Psikopatoloji Formunda Değişim: Nevrozdan Narsisistik Bozukluğa

Günümüzde ruh sağlığı uzmanlarına başvuran hastaların birçoğu histerik, fobik, obsesif kompulsif nitelikli belirgin ve istikrarlı nevrotik semptomlardan ziyade değişkenlik gösteren semptom tablosunun eşlik ettiği çeşitli varoluşsal sorunlardan şikâyet etmektedirler: Hayatın anlamsızlığından, yaygın boşluk duygularından, kimlik belirsizliğinden, her türlü sözde tatmine rağmen yaşam coşkusunun eksikliğinden, doyum verici ilişkilerin yokluğundan, yaşamdan duyulan genel bir memnuniyetsizlik halinden, bir türlü giderilemeyen can sıkıntısından, emniyetsizlik, yalnızlık hislerinden ve şiddetli özdeğer sorunlarından.

Peter L. Giovacchini'ye (1975) göre "klinisyenler sürekli biçimde, göründüğü kadarıyla giderek artan sayıda, hâlihazırdaki tanısal kategorilere sığmayan ve belirgin semptomlardan değil; belirsiz, güçlükle tarif edilen

yakınmalardan mustarip hastalarla karşı karşıya kalmaktadırlar." Sheldon Bach (1976), "geçmişte el yıkama zorlantılarma, fobilere ve alışıldık nevrozlara sahip kişiler gelirken şimdi daha çok narsisistleri görüyoruz" derken, Burness E. Moore (1975), narsisistik bozuklukların giderek daha yaygın hale geldiğini vurgulamaktadır. Michael Beldoch (1972), vakt-i zamanmda Freud ve meslektaşları için histeri ve obsesyonel nevrozlar ne idiyse birkaç on yıldan beri narsisistik bozuklukların da günümüz terapisti için aynı hale geldiğini ifade etmektedir.

Giderek daha çok klinisyenin tespit ettiği semptomatolojideki bu değişim eğilimi asıl olarak altta yatan kişilik örgütlenmesinde önemli bir değişime işaret etmektedir. Semptomatolojik değişim, öyle görünüyor ki, nevrozlardan kişilik bozukluklarına doğru kaymaktadır. Artık, günümüzün tipik hastası belirgin bir arzusuyla çatışma içinde olan nevrotik birey değil, benlik kaybına bağlı özdeğer düşüklüğünü savunmacı çeşitli çabalarla yüksek tutmaya çalışan narsisistik bireydir. Keza, artık hâkim patoloji arzunun babaerkil otorite tarafından bastırılmasının sonucu ortaya çıkan klasik nevroz değil; arzunun kışkırtıldığı, yörüngesinden saptırıldığı, ne kendisine tatmin bulacağı uygun bir nesnenin sunulduğu ne de tutarlı denetim formlarının sağlandığı modern bir psikopatoloji biçimidir (Kovel, 1976).

Kaynağını oidipal arzunun bastırılmasından alan nevrotik patoloji giderek yerini, tüm arzuların kaynağı olan benlik yapılaşmasındaki bozukluktan kökenlenen narsisistik bozukluğa bırakmaktadır. Bunun sonucu olarak, nevrozda oidipal arzu bağlantılı çatışmalara ikincil olarak gelişen ve kısmî bir nitelik taşıyan benlik bozukluğunun narsisistik bozuklukta yaygın bir hal aldığı ve birincil patoloji düzeyine yükseldiği gözlenirken dürtüsel çatışma benlik bozukluğuna ikincil olarak ortaya çıkmaktadır. Arzunun katı biçimde kontrolünden ziyade, benlikle bağını koparıp yabancılaşmasından kaynağını alan tüm bu karmaşanın klasik semptom biçimini yitirmesi sonucunda, temelde yorumlama yoluyla bilinçdışına bastırılmış arzuyu tekrar bilinçliliğe iade etme amacı güden klasik psikanalitik teknik zamanla, geçerliliğini değilse de yeterliliğini yitirmiştir (Kovel, 1976). Nitekim 60'lı yıllarda tıbbî psikiyatrinin yükselişine paralel olarak psikanalizdeki tıkanma biraz da bu yeni hâkim psikopatoloji karşısında klasik kuramın ve terapötik yöntemin yetersiz kalmasıyla bağlantılıydı. Psikanalizin bu patolojiler karşısında sağaltıcı işlev kazanması, narsisistik etmenin nispeten daha ağırlıklı rol oynadığı pre-oidipal yaşantılara yoğunlaşması ve teknikte buna paralel yeni yöntemler geliştirmesi sayesinde mümkün olabilmiştir (Cooper, 1983).

Hâkim psikopatoloji formunun, nevrozdan narsisistik bozukluklara kaymasıyla birlikte ruhsal bir oluşum olarak narsisisizmin klinik önemi artmış ve giderek ilgi çekici bir kavram hâline gelmiştir. Peki, psikopatoloji biçimindeki bu değişimi güdüleyen etmenler nelerdir?

* * *

Her toplumsal sistem, kendi yapısına ve işleyişine uygun kişilik örgütlenmesine ihtiyaç duyar ve kendi kültürünü –yani, normlarını, temel kabullerini, deneyimi örgütleme tarzlarını– sosyalleştirici kurumlar aracılığıyla bireyde kişilik biçiminde yeniden üretir. Başta aile olmak üzere, okul ve diğer karakter oluşturucu kurumlar eliyle icra edilen sosyalleşme süreci, insan doğasını hâkim sosyal normlara uydurmaya çalışır (Lasch, 1979). Hâkim sistem, bir bakıma, sosyalleştirici kurumlar aracılığıyla bireyi kendi gereksinimleri doğrultusunda şekillendirir.

Keza, her toplum, evrensel çocukluk krizlerini (anneden ayrılma travmasını, terk edilme korkusunu, annenin sevgisi için diğerleriyle rekabetin ıstırabını) kendi meşrebince çözmeye çalışır ve söz konusu ruhsal krizlerle baş etme tarzı o topluma özgü bir kişilik örgütlenmesini ve onun patolojik türevi olan özgün psikopatoloji biçimini ortaya çıkarır. Dolayısıyla, hâkim toplumsal sistem ile hâkim kişilik yapısı ve giderek psikopatoloji arasında her zaman yakın bir ilişki vardır; her çağ ve toplum kendi özgün kişilik biçimini ve patolojisini üretir (Lasch, 1979). Psikopatoloji bir anlamda o kültürün karakteristik ifadesidir ve bize toplumun örgütlenme tarzı, hâkim ilişki biçimi ve en önemlisi insan doğasıyla çelişen yönleri hakkında ipucu verir. Psikoz, der Jules Henry (1963), bir kültürün içerdiği tüm yanlışların nihaî sonucudur.

Sosyo-ekonomik ve kültürel koşullardaki değişimler, temel kişilik örgütlenmesinde yansımasını bulur; zira yeni sosyal koşullar yeni kişilik biçimlerini, yeni sosyalleşme tarzlarını ve yeni örgütleyici yaşantılama yollarını gerektirir. Nitekim Otto Kernberg (1975), çağdaş kültürdeki değişimlerin nesne ilişkileri üzerinde belirleyici etkilere sahip olduğunu belirtmektedir. Genelde karakter bozukluklarının, özelde ise narsisistik bozukluğun hâkim psikopatoloji biçimi olarak ortaya çıkması ve bu gelişimi güdüleyen kişilik yapısındaki değişim, sosyo-ekonomik ve kültürel koşullarda çağımıza has değişimlere işaret ediyor. Peki, nasıl bir çağda yaşıyoruz; nedir içinde yaşadığımız çağın ayırt edici özellikleri?

NARSİSİZM ÇAĞI

Aslına bakılırsa, şimdiye dek insanlığın tecrübe ettiği tüm toplum biçimleri, benliğin spontanlığını bastırmak bakımından birbirine benzerler. Sınıflı toplumlarda sosyalleşme süreci, insan doğasının meşru talepleriyle çelişecek tarzda yürür zira.

Feodal-geleneksel toplumda, sistem bireyden geleneklerde ve törelerde ifadesini bulan kurallara itaat etmesini talep etmekteydi. Üretim biçimi toprağa bağlıydı; üstün, farklılaşmış beceriler gerektirmiyordu. Bireyler kendi ihtiyaçlarının en azından bir kısmının nesnesini, meta dolayımına girmeden kendileri üretebiliyor, kendi gereksinimlerini bir ölçüde kendileri karşılayabiliyorlardı. Kapitalizmle birlikte üretim biçimi ve ilişkileri nitel bir dönüşüm geçirse de erken kapitalizm de daha ziyade yasaklar ve baskılar düzeniydi; zira bu dönemde teknolojik gerilik ve emek verimliliğinin düşük olması, meta birikimi için sistemin insanlar üzerinde açık baskı geliştirmesine neden olmaktaydı. Ağırlıklı olarak kol emeğine dayanan üretim çarkı, istediği verimi alabilmek için bireyin güdülenmelerini üretimin gerekleri çerçevesinde tutmak ve denetlemek ihtiyacını duymaktaydı. Sistemin gerekleriyle çatışan güdülenmeler, üretimin bekâsı gereği şiddetle bastırılmalıydı. Sistemin mantığı dönemin kişilik yapılanmasında birebir karşılığını bulmuştu; arzu ve yasaklar arasında sıkışmış birey, bu çatışma karşısında arzusunu bastırma yoluna gidiyor, kuralları ihlâl ettiğinde suçluluk hissediyordu, sistem suçluluk içinde kıvranan nevrotikler üretiyordu.

Psikanaliz, 19. yüzyılın sonlarında tarih sahnesine çıktığında, karşısında çağın hâkim patolojisi olan nevrozu buldu. Erken dönem psikanalizin, yoğun biçimde meşgul olduğu histeri ve obsesyonel nevrozlar, henüz gelişiminin erken evresinde bulunan kapitalist düzenle ilişkili kişilik özelliklerinin (maddiyatçılık, fanatik biçimde kendini işe adama, haz arayışının iş disiplinini, üretim ilişkilerini ve dolayısıyla toplum düzenini bozma riski dolayısıyla kontrol altına alınması ve dolayısıyla cinselliğin şiddetli biçimde bastırılması gibi) aşırı uçlara taşınmasından başka bir şey değildi aslına bakılırsa (Lasch, 1979).

* * *

Modern kapitalist toplumda üretim giderek toplumsallaşmış, karmaşık bir hal almıştır. Teknolojik ilerleme beraberinde üretimde bolluğu getirmiş ve emeğin üretim içindeki rolünü değiştirmiştir. Meta ekonomisinin had safhaya ulaşması ve tüm yaşam alanlarını kuşatmasıyla beraber artık günümüz insanı, tüm gereksinimleri için ötekine muhtaç hâle gelmiş; bu

gereksinimleri karşılayabilmek için kaçınılmaz olarak meta ekonomisinin dolayımına girmek zorunda kalmıştır. Meta ekonomisine dayalı sistemin temel mantığı gereği gereksinimlerini karşılayabilmek öteki için (daha doğrusu birbiri için) nesneleşmiştir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, günümüz insanı tüm gereksinimlerini karşılamak için meta üretmek (veya sahip olmak) zorundadır; sistem ancak meta üretiminde bulunduğu (veya meta sahibi olduğu) takdirde gereksinimlerini karşılayacak nesneleri ona sunmakta, aksi takdirde onu ölümcül acizliğine terk etmekle tehdit etmektedir.

Çağdaş toplumda insanın sistem içindeki konumu ve değeri, sistemin ondan beklediği niteliklere sahip olma derecesiyle belirlenmektedir; zira sistemin üretim çarkı nitelikli işgücü talep etmektedir. Sistem açısından bireyin âdeta kendi olarak bir değeri kalmamakta, sistemin gereksinimleri bireyinkilerin önüne geçmektedir. Sistemin gereksinimleriyle ilgisiz veya çatışan her şey; her nitelik, her gereksinim ve arzu değersizleştirilmektedir.

Öte yandan, üretim araçlarındaki teknolojik gelişimle beraber kapitalist sistemde kaliteli üretim artık sorun olmaktan çıkmış, hemen her markanın üç aşağı beş yukarı birbirine yakın kalitede üretimde bulunabildiği piyasada içerikten ziyade pazar payı, sunum, imaj ve reklâm rekabetin kızıştığı alan hâline gelmiştir. Ekonomik piyasada içerikten ziyade görünümün ve imajın değer kazanması "ilişki piyasası"nda da yansımasını bulur. Günümüz insanından, mesleğinin gerektirdiği yüksek niteliklere sahip olması, "prezantabl" olması, en az bir yabancı dil bilmesi, iyi ve markalı giyinmesi, zayıf, sağlıklı ve genç kalması, kendini iyi sunması, etkileyici, karizmatik olması, kendine güvenli görünmesi beklenmektedir. Ne olduğumuz, gerçekte ne hissettiğimiz veya ne düşündüğümüz, ne yaşadığımız ve gerçekten neye ihtiyaç duyduğumuz değil; nasıl göründüğümüz, insanların karşısına nasıl bir görüntüyle çıktığımız önem arz etmektedir.

Fark edilmek, ayırt edici olmak, kendini var hissedebilmek için artık kişinin kendini gerçekleştirmesi, hakiki ilişkiler kurması, erdem sahibi olması gerekmez; mezun olduğu okul, yemek yediği ve eğlendiği mekân, kullandığı araba, giydiği "blue jean", güzel, bakımlı, genç ve zayıf görünmesi âdeta yeterli sayılmaktadır. Ancak bu koşulda, insanlar birbirine değer vermekte ve birbiriyle ilgilenmektedir. Âdeta, sistemin "tebâsıyla" ilişki tarzı "tebânın" kendi içinde birbiriyle olan ilişkilerine yansımakta, insanların arzulama kalıplarını belirlemektedir. Öyle ki, hepimizin sistemle özdeşleşmiş, işbirliği yapan bir yanı var; sistemin ödüllendirdiği insanları beğeniyor; o niteliklere sahip insanlara özeniyor, âşık oluyoruz.

Kısacası, günümüz insanı, sistemin gözüne girmek, önemsenmek için sistemin ondan beklediklerini yapmak zorunda hissetmektedir kendini.

Erken kapitalizmde "olmaması gerekenin varlığı"ndan dolayı yaşanan suçluluğun yerini modern kapitalizmde "olması gerekenin yokluğu"ndan dolayı yaşanan yetersizlik ve utanç almaktadır. Çağdaş insan, yasağı ihlâl ettiği için suçluluk içinde kıvranan nevrotik değildir artık; daha ziyade kendinden bekleneni yerine getiremediği için yetersizlik ve utanç hisseden veya sistemin gereklerini yerine getirdiği ve sistem tarafından cömert biçimde ödüllendirildiği hâlde bir türlü mutluluğu, içsel huzuru ve tatmini yakalayamayan boş, sıkıntılı ve anlamsız insandır.

Narsisizm kavramı, yakın dönem sosyal değişimlerin psikolojik etkilerini anlamamız bakımından oldukça işlevsel bir kavramdır. Nitekim narsisistik bozuklukların klinik betimlemeleri ile ailenin kültürü aktarmada rolünün azaldığı ve dolayısıyla insanların geçmişle zayıf bir bağlantı hissi içinde oldukları, devâsâ bürokratik örgütlenmeler, çokuluslu şirketler ve medya tarafından yönlendirilen bir toplum karşısında giderek yalnızlaşan ve güçsüzleşen günümüz insanının tipik kişilik yapısı ve çağdaş kültürün belirli bazı ayırt edici özellikleri arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmaktadır: İmajın öze ve içeriğe öncelik kazanması, imaja takılıp kalmanın sonucu olarak ortaya çıkan yüzeysellik; büyüklenmecilik, güce tapınma, güçlü görünme çabası, maddiyatçılık, tüketim ve mülkiyet hırsı, ötekinden duyulan şiddetli korku ve ötekine yönelmiş düşmanlık, yabancılaşma, samimiyet yoksunluğu, sahtecilik, yapaylık, yalnızlık, anlamsızlık, kronik tatminsizlik ve memnuniyetsizlik, spontanlık kaybı, performans kaygısı, açgözlülük, başarı hırsı, şöhret hayranlığı, ideal eksikliği, ötekiyle çatışmaya dayalı bireysel kurtuluş fantezileri, rekabet, sistemi değiştirmekten ziyade sistem içinde hâkim konuma geçme arzusu, eleştirel düşünce yoksunluğu, hayatı (ve benliği) yaşayamamaktan ve gelecekte de yaşayabilme umudunun yokluğundan kaynaklanan depresyonu bastırma işlevi gören yozlaşmış hazcılık ve gündelikleşme; mistisizme yoğun ilgi; yaşlanmaktan, hastalanmaktan ve ölümden duyulan şiddetli korku, vb.

Göründüğü kadarıyla, narsisistik kişilik ile günümüz sisteminin insan doğasından talep ettiği kişilik tipi örtüşmektedir; öyle ki egemen sosyal koşullar, çeşitli derecelerde de olsa herkeste narsisistik özellikleri ortaya çıkarmış, narsisistik bozukluğu çağımızda günlük hayatın baskın psikopatolojisi hâline getirmiştir. Artık "normal" addedilen insanlar da narsisistik bozuklukta aşırı biçimiyle tezahür eden birçok kişilik özelliğini sergilemekte, narsisistik bozuklukla ilişkili karakter özellikleri çağımızın günlük yaşamında daha az şiddetli hâlleriyle de olsa kendini göstermekte-

dir. Bu durum, narsisistik kişilik yapısının modern hayatın gerilimleri ve kaygılarıyla başetmede hâkim yolu temsil ettiğine işaret etmektedir (Lasch, 1979).

ARZUNUN DEĞİŞEN DİNAMİĞİ: ARZU TASARRUFUNDAN ARZU İSRAFINA

Joel Kovel (1976), tüketim toplumunda reklam yoluyla enfantil arzuların kışkırtılması, medyanın ve okulun ebeveyn otoritesini ele geçirmesi, sahte kişisel tatmin vaadiyle içsel hayatın rasyonalizasyonu sonucunda yeni bir "sosyal birey" tipinin ortaya çıktığını ileri sürer.

Gerçekten de erken kapitalist dönemin aksine, çağımızın en karakteristik özelliği arzuların bastırılması değil bilakis kışkırtılmasıdır. Geçmişte –erken kapitalist dönemde– arzular bastırılıp gerçeklik ilkesine uygun tatmin kanalları sunulmazken günümüzde arzular serbest kalmış, ancak beklenen tatmin gelmemiş; arzuların savunmalarından özgürleşmesi beraberinde doyumu getirmemiştir. Narsisizm çağı, bastırılmış arzuları, evet, serbest bırakmıştır bırakmasına ama bu kez de arzu tatminini anlamsızlaştırmıştır.

Görünen o ki kapitalizmin evrimine paralel olarak yeniden örgütlenen toplumsal hayat arzunun dinamiğini karşıt kutba savurmuştur. Teknolojik gerilik, sermaye birikiminin azlığı ve dolayısıyla meta üretimindeki sınırlılık nedeniyle erken evresinde toplumsal ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kalan kapitalizm insanları arzuları karşısında geri çekilmeye, tasarrufta bulunmaya, biriktirmeye, tahammül etmeye çağırmaktaydı. Gün geldi devran döndü; teknolojik ilerleme, sermaye yoğunlaşmasının artışı ve sermayenin muazzam hareket serbestisiyle tüm dünyayı yekpare bir pazara dönüştüren, "katı olan her şeyi buharlaştıran", maddî-manevî hemen her olguyu metalaştırmak suretiyle varlığına varlık katarak yepyeni bir evreye giren kapitalizm için artık sorun geçmişteki gibi toplumsal talebin gerisinde kalan meta arzı değil bilakis toplumsal talebi kat be kat aşan fazlalıktı. Zaman tasarruf zamanı olmaktan çıkmıştı. Vakt-i zamanında tasarruf telkin edilen, arzularından feragat etmeleri veya ileri bir geleceğe ertelemeleri, sabretmeleri ve sebat etmeleri istenen kitleler artık tüketmeye ve daha çok tüketmeye çağrılıyordu. Geçmişte para biriktirmeleri için çocuklara kumbara hediye eden bankaların yerini çoktan çocuklara özel kredi kartı pazarlayan bankalar almıştı bile. Devir biriktirmek değil harcamak, perhiz değil tüketmek, sabretmek değil hemen elde etmek, sebatla çalışmak değil ne yolla olursa olsun parayı bulmak, tasarruf değil israf devri olup çıkıvermişti.

Her devir kendi kişilik yapılanmasını gerektirir, demiştik. Yeni dönemde yeni insan, yeni kişilik ve yeni psikopatoloji! Temelde dürtüsel arzuların bastırılmasına dayanan nevrotik kişilik örgütlenmesi artık sistem için kullanışlı olmaktan çıkmış, söz konusu arzuları tatmin edebilecek nesnelerin gerçekten de var olduğu sanrısına kapılmış, önündeki engellerin gereksiz olduğu inancıyla arzuya sınırsız serbestlik talep eden pervert çekirdeğin çatlayıp ortaya döküldüğü yeni bir kişilik örgütlenmesi ön plana çıkmıştı; narsisistik kişilik.

Dürtüsel arzunun nesnesinin kendini yalnızca biyolojik kökenli içgüdüsel gereksinimleri değil ontolojik acizliği sıfırlayıp benliği mutlak narsisizme taşıyacak büyülü bir nesne olarak takdim ettiğini hatırlayalım. Kapitalizm dürtü nesnesinin bu pervert dinamiğini kendi çıkarları doğrultusunda kanırtırcasına kullanır; bizi mutlak narsisizm yanılsamasının mümkün olduğuna inandırmaya çalışır; cep telefonlarından, son model arabalara, son nesil teknolojik ürünlerden ışıltılı giysilere, "eskort arkadaşlık"lardan cinsel fantezi ürünlerine dek dürtü nesnesini somutlayan bilcümle fetiş-nesneleri satın alırsak şayet, ontolojik gediğin kapanacağını ve mutlak narsisizm durumuna kavuşacağımızı vaadeder bize; her bir ürünüyle her birimize pazarladığı bu yanılsamadır aslına bakılırsa. Kapitalizm gücünü, esnekliğini, yenilenebilirliğini asıl olarak bu vaatten ve elbette her birimizin bu vaade kapılıp peşine takılmasından alır.

Fetiş nesnelerin büyüsüyle baştan çıkarılan arzular, giderek, gerçeklik ilkesi çerçevesinde bir ihtiyacı tatmin etmekten ziyade mutlak narsisizm umuduyla benliğin nihayet eksiğinden, gediğinden kurtulacağı hırsıyla alabildiğine kışkırtılır ve yozlaştırılır. Sonuçta, ortaya, benlikle bağını koparmış, arzu görüntüsü altında köksüzleşmiş ihtiraslar çıkar. Söz konusu savunmacı ihtiraslar her ne kadar tatmin bulsa da imkânsız bir hayalin peşinden koştukları için her bir hüsranda benliğin açlığı giderek derinleşir; kişi bilinç düzeyinde hatalı biçimde yorumladığı bu açlığı sahte tatminler, kazanımlar ve parlak başarılarla gidermeye çalışır. Günümüz insanının doymak bilmez ihtiraslarını, hırslarını ve açgözlülüğünü güdüleyen gerçekleşmesi imkânsız boş bir hayâle kanmış, "karşılıksız aşk"la baştan çıkmış olmasıdır. Ne denli tatmin bulsa, kazanım sağlasa, ne denli başarı elde etse de hep bir şeyler eksik ve yarım kalmaktadır.

Fetiş-nesneleri elde ettiğimizde elimizde nasıl birer bayağı nesneye dönüştüğünü hepimiz kendi deneyimlerimizden biliriz. Arabamızın modeli eskir, vitrinde mankenin üzerinde beğenip satın aldığımız ışıltılı elbise nedense bizim üzerimizde o kadar da şık durmaz; bir zamanlar peşinden koşulan o güzel sevgili zamanla sıradanlaşır, eski heyecanı uyandırmaz; üzerine titrenen yeni eşya çok geçmeden hor kullanılır. Ancak her

hüsranın ardından bir başka nesneyle arzumuz yine baştan çıkıverir; "Onunla olmadı, belki bununla olur" diyerek. Sistemin kışkırtmasıyla boş bir hayâlin peşinde koşup yorulmuş, beyhude bir arayışın çıkmazında tıkanmış ruhun son durağı nihilist depresyondur... Ancak bir ihtimal daha var; şu dünyada, varlığın insan hâlinde, yaşanması mümkün olan en iyi tecrübe her neyse onu yaşayabildiğimiz, bu dünyada hakkımız olan her ne varsa elde edebildiğimiz; kendimizden ve insanlardan memnun ve yaşıyor olmaktan bahtiyar ama öte yandan zamanı geldiğinde de yaşamak oburluğuna kapılmaksızın aç oturduğu sofradan doyup da kalkan biri misali, tevekkül içinde ölüme gitmeyi becerebildiğimiz daha iyi bir gelecek umudu...

Geleceğe ve Umuda Dair

Narsisizm ve narsisistik patoloji sorunsalının en temelinde, bu dünyayla aramızdaki ontolojik örtüşmezliğin bulunduğunu ileri sürdüm. Ontolojik örtüşmezlik, dünyamızla benliğimiz arasındaki ilişkinin temelde acı üreten, agresif bir ilişki olmasının da sebebidir. İnsanoğlu sürekli olarak geliştirdiği egosu sayesinde bu agresif ilişkiyi haz kaynağı, libidinal bir ilişkiye çevirme uğraşı vermektedir. Kendiliğinden gelişen, genetik olarak belirlenmiş ontolojik içsel yetkin bir egonun yokluğu; arzu nesnesinin ve tatmin tarzının belirsizliği dünyayla ilişkimizi çatışmalı ve gerilimli bir hâlde tutar. Bu çatışmalı gerilim, insanoğlunun kaderidir, azaltılabilse de sıfırlanması olası değildir. Hayatı çoğu zaman dramatikleşen bir serüvene dönüştüren de bu belirsizliktir.

Benlik ontolojik acizliğini biri savunmacı diğeri hakiki olmak üzere temelde iki yöntemle telâfi etmeye çalışır: Büyüklenmeci narsisistik yanılsamalara sığınmak veya hayata uyumunu sağlayacak tarzda egosunu yetkinleştirmek. İnsan zaman içinde egosunu yetkinleştirse de ontolojik acizliğini korur; zira ontolojik acizlik giderilebilecek değil, ancak telâfi edilebilecek bir varoluş halidir. İnsanoğlu, egosu yetkinleşene dek acizliğine tahammül edebilmek için mutlak narsisizm arzusunun güdülediği, yanılsamaya dayalı büyüklenmeci fantezilere sığınma ihtiyacı duyar daha ziyade. Yanılsamalar, acizliğimize hakiki bir çözüm getiremese de çözümün olmadığı noktada, bize bu acizliğe tahammül gücü verir. Kâh özdeşleştiğimiz kâh ötekine yansıttığımız büyüklenmeci narsisistik fanteziler bir bakıma bizi klinik delilikten koruyan kısmî bir delilik biçimidir (Becker, 1973). Bu dünyada aciz, güçsüz, savunmasız, çaresiz, sahipsiz ve ölümlü birer varlık olduğumuz delirtici gerçeğini, henüz bu gerçeği hazmedemediğimiz noktada inkâr edebilmemize yardımcı olur.

Egomuzu benliğimizin gereksinimleri doğrultusunda yetkinleştirdikçe yanılsamalara daha az sığınacağız muhtemelen; ancak şiddeti azalsa da ruhumuz her zaman yanılsamalara ihtiyaç duyacak, zira ontolojik acizliğimiz, bu dünyayla aramızdaki uyuşmazlık hiçbir zaman tam olarak giderilemez. Bu süreç ideal durumda yetkin egoya sahip doygun benliğin yanılsamalara baskın geldiği yönde ilerleyecek; insanoğlu "potent" hâle geldikçe "omnipotent" fantazilere giderek daha az ihtiyaç duyacaktır (Holmes, 2001). Ego yetkinliğinin ontolojik acizliğe nispeten gâlip geldiği tarihsel bir âna ulaşabilirsek eğer, ihtiyaç duymaya devam etsek bile, artık yanılsamalara sığınmadan ontolojik acizliğimize tahammül edebilecek ve onu kabullenip yasını tutabilecek olgunluğa erişeceğiz belki de.

İnsanî varlığın ontolojik acizliğini ve dünyasıyla örtüşmezliğini telâfi işlevi gören uygarlık ile ruhsallık arasında her zaman bir görelilik ilişkisi mevcuttur. Dolayısıyla, insanın ruhsallığını ele alırken verili uygarlığın (kültürel egonun) ontolojik acizliği ve örtüşmezliği telâfi etme derecesi ve benlik yapılaşmasında hangi olasılığı (hatırlayalım; nevroz, perversiyon ve süblimasyon) teşvik ettiği mutlaka hesaba katılmalıdır. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, ruhsallığın dürtüleri işleme biçimleri arasında hangisinin hâkim sistem tarafından tercih edildiği; dürtülerin yaşandığı sosyo-ekonomik ve tarihsel bağlam ve/veya "annelerin" içinde yaşadıkları sosyo-ekonomik ve tarihsel koşulların belirleyiciliği dikkate alınmadan ruhsal olguları etraflıca ve derinlemesine anlamak ve kökten çözümler geliştirmek olası değildir. Ruhsal olgular, ancak tarihsel ve sosyolojik koşulların tahliliyle beraber ele alındığında derinlemesine anlaşılabilir. Böylesi bir tarihsel perspektif yoksunluğunun en büyük dezavantajı, tezahür sonuçları ile tezahür eden mutlağın birbirine karıştırılması riskidir; insanî öz ile bu özün belirli koşul ve zaman bağlamında görünürlük kazandığı formlarından biri arasındaki ayırımın yitirilmesi "tarihsel benlik"in mutlaklaştırılmasma, koşullara özgü olarak ortaya çıkan fenomenlerin; özelliklerin, davranışların hatalı biçimde insan doğası olarak değerlendirilmesine ve sonuçta değişim vizyonunun yitirilmesine yol açar.

Uygarlıkla dürtülerin nispeten uyum içinde olduğu kültür; benliğin imkânsız bir hayâlde oyalanıp kendisini tüketmesine mani olan ancak öte yandan ona gerçekliğe uygun tatmin edici ikame nesneleri de sunan, insanoğlunun varlığına dost bir uygarlık inşâ ettiğinde ulaşabileceği "gerçekçi bir ütopya"dır. Ancak bu aşamaya ulaşabilmek için insanlığın önünde daha uzun ince bir yol ve bu yolun ondan talep ettiği zorlu ödevler var.

Uygarlık mücadelesinin bir ayağını maddî teknoloji oluştururken (kültürel ego) diğer ayağını benliği özgürleştirecek ve tatmin edecek –deyim

yerindeyse– ilişkisel teknoloji oluşturur. İkinci ayak olmadan birinci ayağın gücü pek bir anlam taşımaz. İnsanoğlu şimdiye dek egosunun yetersizliğini nispeten dengeleyecek teknolojiyi geliştirdiyse de benliğini esaretten kurtarmaya yönelik yaygın bireysel ve toplumsal bir çaba ilki kadar başarılı olamadı.

Kültürel ego (teknolojik uygarlık) geliştiyse de sağlıklı benlik olasılığı hâlâ bastırılmaya devam etmektedir; dolayısıyla ego gelişkinliği, benliğe hizmet etmeyen, aksine, bir yanıyla onun yokluğunu telâfi etmeye yönelik savunmacı ego kapasiteleri olarak işlev gören modern dünyanın nimetleri anlamsızlaştı; "modern insanın buhranı" bu noktadan uç verdi.

Tüm sözde tatmine, bolluğa, zenginliğe ve başarıya rağmen anlamsızlık, boşluk ve tatminsizlik hisleri, ideal kaybı, spiritüalist arayışlar, dinî eğilimlerin güç kazanması, yeni haz kaynakları peşinde koşma; şöhret, mevki, başarı ve para hırsı; geçmişi ve bugünü yarma bağlayan tarihsellik hissinin yitirilmesi, gelecekten umudu kesip bugünü yaşama telaşı çağımızın ruh halini yansıtmaktadır. Bu genel ruh hali, büyük ölçüde, kapitalist modernleşme projesinin insanlığa vaadettiği mutluluğu, huzuru ve gerçek tatmini verememiş olmasıyla bağlantılıdır; insanlık hâlâ benliğine daha uygun bir alternatif modernleşme projesine ihtiyaç duymaktadır.

İnsan doğası elbette tarihsel, mekânsal ve bireysel koşullara bağlı olarak değişebilir birçok formda görünürlük kazanır. Kişilik, bir anlamda, insan ruhuna içkin genel ve değişmez hakikatin belirli bir zaman, mekân ve bireyde tezahür etmesidir. Koşullara aşkın insan doğası, hangi koşullarda tezahür ederse insana huzur ve mutluluk getireceğinin eylem planını da telkin eder bize. İnsan doğasının hakikatlerine nüfûz edebilmemizi sağlayan narsisizm incelemeleri; anlamlı ve doygun bir hayat için dünyamızla (nesnemizle) benliğimizin (arzumuzun) mümkün olduğunca uyum içinde olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bunun yolu da, yetkin bir egoyla donanmış benlik doğrultusunda yaşanan hayattan ve benliğimize dost bir dünya (nesne) inşâ etme mücadelesinden geçmektedir.

Ancak, insanoğlu ne kadar gelişkin bir uygarlık yaratırsa yaratsın, hiçbir zaman yarattığı uygarlığın kibrine kapılıp da acizliğini unutmamalı; zira dünyayla aramızda uygarlığın hassas bir dengede tuttuğu, ancak her an zedelenebilecek kırılgan bir uzlaşma var; altındaysa değişmez kaderimiz, ontolojik acizliğimiz...

KAYNAKÇA

Andreas-Salome, L.(1962). "The Dual Orientation Of Narcissism". *Psychoanalytic Quarterly*, 31: 1-30.

Becker E. (1973). *The Denial Of Death*. New York: Free Press

Beldoch, M. (1972). "The Therapeutic As Narcissis". *Salmagundi*, No:20

Chasseguet-Smirgel, J.(1984). *Creativity and Perversion*. New York: W.W.Norton.

— (1985). The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay On The Malady of Ideal. New York: Norton

Cooper M. A. (1983). "Psychoanalytic Inquiry And New Knowledge". *Reflections On Self Psychology* içinde. Ed.:Joseph D.Lichtenberg, Samuel Kaplan. Broadway: The Analytic Press

— (1986). "Narcissism". *Essential Papers On Narcissism* içinde, Ed.: Morrison A.P., NewYork: New York University Press,

Ellis H.(1898). "Auto-Eroticism: A Psychological Study", *Alienist And Neurologist*,19:260–299

Estin, C.& Laporte H.(2002). *Yunan ve Roma Mitolojisi*. Çev.:Musa Eran. TÜBİTAK Yayınları, 21. Basım, Ankara

Freud S. (1905). *Three Essays On The Theory Of Sexuality*. Standard Edition, Cilt 7, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd, 1964

— (1910). *Leonardo da Vinci and A Memory Of His Childhood*. Standard Edition, Cilt 11, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd,1964

— (1911). *Psycho-analytic Notes On An Autobiogrophical Account Of A Case Of Paranoia* (Dementia Paranoids). Standard Edition, Cilt 12, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J, London: Hogarth Press Ltd, 1986

— (1913). *Totem And Taboo*, Standard Edition, Cilt 13, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., Hogarth Press Ltd, London, 1964

— (1914), *On Narcissism: An Introduction*, Standard Edition, Cilt 14, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd, 1964

— (1915). *Instincts And Their Vicissitudes*, Standard Edition, Cilt 14, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd, 1964

— (1917). *Mourning and Melancholia*, Standard Edition, Cilt 14, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd, 1964

— (1920). *Beyond The Pleasure Principle*, Standard Edition, 18: 69-143

— (1921). *Group Psychology And The Analysis Of The Ego*, Standard Edition, Cilt 18, London: Hogarth Press Ltd, 1986

— (1923). *Ego And Id*. Standard Edition, Cilt 19, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Press Ltd, 1964

— (1924). "The Dissolution of the Oedipus Complex" Standard Edition, 19: 173-179

— (1930). *Uygarlığın Huzursuzluğu*, İstanbul: Metis Yayınları, 1996

— (1940). *An Outline Of Psychoanalysis*, Standard Edition, Cilt 23, Almanca'dan İngilizce'ye Çeviren: Strachey J., London: Hogarth Pres Ltd, 1964

Giovachinni, P.L.(1975). *Psychoanalysis Of Character Disorders*. New York: Jason Aronson

Hamilton E.(1996). *Mitologya*. Çev.:Ülkü Tamer, İstanbul:Varlık Yayınları

Henry, J.(1963). *Culture Against Man*, New York: Knopf

Holmes, J.(2001). *Narcissism. Ideas In Psychoanalysis*. Seri Ed.: Ivan Ward, Cambridge: Icon Books

Hughes T.(1997). *Tales From Ovid*. London: Faber And Faber

Jones, E.U.(1955). *The Life And Work of Sigmund Freud*. Cilt 2, New York: Basic Books

Jacobson, E.(1964). *The Self and The Object World*. New York: International Universities Press.

Kernberg O. F.(1975). *Borderline Conditions And Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson

Kovel, J.(1976). *A Complete Guide To Therapy*. New York: Pantheon

Laplanche, J., Pontalis, J.B.(1988). *The Language Of Psychoanalysis*. Fransızca'dan İngilizce'ye Çeviren: Donald Nicholson-Smith. London: Karnac Books

Lasch C.(1979). *Culture Of Narcissism*. New York: W.W. Norton and Company Inc.

— (1985) Introduction. The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay On The Malady of Ideal içinde. New York: Norton

Moore, B.E.(1975). "Toward A Clarification Of The Concept Of Narcissism". *Psychoanalytic Study Of The Child*, 30: 265

Nacke P. (1889). "Die Sexuellen Perversitaten In Der Irrenanstalt". *Psychiatrishe En Neurologische Bladen*, 3: 20-30

Nunberg, H. ve Federn, E. (Ed.)(1962,1967). *Minutes Of The Vienna Psychoanalytic Society*, 1: 118 ve 2: 312. New York: International Universities Press

Rank, O.(1911). "Ein Beitrag Zum Narzissismus". *Jb. Psychoanal.& Psycopathol. Forsch.*, 3: 401–426

Sadger, J.(1908). "Psychiatrische-Neurologisches In Psychoanalytischer Beleuchtung". *Zbl. Gesamtgeb. Med. & Ihre Grenzbeg.*, No: 7/8

— (1910). "Ein Fall Von Multipler Perversion Mit Hysterischen Absenzen". *Jb. Psychoanal.& Psycopathol. Forsch.*, 2: 59-133





Genç ve yaşlı: Melanie Klein kolajları, www.fembio.org

ANKSİYETE, SAVUNMALAR VE NESNE İLİŞKİLERİ:

FREUD VE MELANIE KLEIN'IN ÇALIŞMALARINA BİR BAKIŞ

Raşit Tükel*

Freud'un erişkinin nevrotik semptomlarının arkasındaki anlamı araştıran yaklaşımı, çocuğun duygusal yaşamıyla ilişkili bir sistemi kurmasını sağlamıştır. Freud'un kuramı büyük oranda erişkin anı ve fantezilerinden çocukluğa doğru giden keşiflere dayanır. Melanie Klein ise araştırmalarına doğrudan çocuklarla başlar.

Klein'ın, psikanalitik ilke ve teknikleri çocuklara uygulamaya başlaması, Ferenczi'nin önerisiyle olur. İlk çalışmalarının psikanaliz topluluğunda ilgi uyandırmasının ardından, Abraham, Klein'ı Berlin Psikanaliz Enstitüsü'ne davet eder. Klein'ın Abraham ile analizi, Abraham'ın hastalığı ve 1925'te ölümü nedeniyle kısa sürecektir. Ardından, Ernest Jones' un davetiyle geldiği İngiltere'de, 1960 yılında hayatını kaybedinceye kadar kalır.

Klein'ın çalışmaları, dürtü kuramından nesne ilişkileri kuramına geçişte bir dönüm aşaması olarak görülebilir. Klein'ın 1920'li yıllarda Freud'un görüşlerini temel alarak oluşturmaya başladığı kuramı, 1950'li yıl-

* Prof. Dr. Raşit Tükel, İstanbul Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Psikiyatri Anabilim Dalı

ların sonuna kadar giden bir süreçte, kendi özgün yolunda ilerleyerek psikanaliz kuramı ve uygulamalarına önemli katkılar sunmuştur.

KLEIN'IN ERKEN DÖNEM ÇALIŞMALARI: LİBİDİNAL GELİŞİME YÖNELİK AÇIKLAMALAR

Klein'ın erken dönemdeki çalışmalarının en çarpıcı özelliği, libidinal konulara yoğun bir ilgi göstermesidir. Klein'a göre, çocuğun dünyası her yönden genital cinselliği temsil etmekte, bu "koital" bir anlam taşıyabilmektedir (Klein 1924).

Klein için libidinal gelişim çocuğun bilme dürtüsüyle yakından ilişkilidir. Çocuk, anne bedeninin içi ve içerdiklerinin (yiyecek, dışkı, bebek vb.) gizemi ve babanın penisiyle ilgili çeşitli fanteziler geliştirir (Klein 1928). Bu dönemde dış dünya anne bedeninin yerine geçer. Klein, küçük çocuğu arzulu bir kâşif olarak tanımlar. Bilme dürtüsü çok güçlü olduğu ve çocuğun dille ilgili bir gelişme göstermesinin öncesinde ortaya çıktığı için, engellenmesi durumu, yoğun bir özlem ve öfkeyle sonuçlanmaktadır. Klein için kuramının gelişiminin bu aşamasında, tüm ketlenmeler kastrasyon korkusundan, cinsel doyumu ve bilgiyi takiben cezalandırılma beklentisinden kaynaklanmakta ve sonrasında çocukluk cinselliğinin bastırılması tüm psikopatolojilerin nedeni olarak görülmektedir.

Klein, Freud'dan farklı olarak, Ödipal ilgi ve fantezilerin çok daha erken dönemde başladığını ileri sürer. Klein'a göre, Ödipal duyguların başlangıcı, yaşamın ilk yılına, sütten kesilme aşamasına kadar gitmektedir. Sütten kesilme ve tuvalet eğitimiyle ortaya çıkan bebeğin anneyle bağlantısındaki kopukluk, genital fanteziler şeklinde babaya döner; ardından da erkek çocukta genital dönemde tekrar anneye bir dönüş olur. Üstbenliğin (superego) Ödipal evrenin çözülmesiyle ortaya çıktığını söyleyen Freud' dan farklı olarak, Klein, erken döneme ait Ödipal fantezilere eşlik eden, sert ve suçlayıcı bir üstbenlik oluşumundan söz eder (Greenberg ve Mitchell 1983).

Klein'ın, Freud ve Abraham'ın psikoseksüel evreler modelini izlediği 1920'li yıllarda, libidinal gelişim evreleri kavramından, giderek anksiyete üzerine olan çalışmalarına yöneldiği görülür. Klein, ölüm dürtüsünün ya da diğer bir ifadeyle yıkıcı dürtüler ve nefretin yaşamın başından itibaren devrede olduğu varsayımını temel alarak, çiftedeğerlilik öncesi (preambivalent) evrenin olmadığını düşünmüştür. Klein'ın nefret olmadan sevginin olamayacağına inandığı söylenebilir. Klein'a göre, zayıf erken dönem benliğini (ego) agresyondan kaynaklanan aşırı anksiyetenin etkisinden korumak için, en erken evrede saldırganlık bölünüp ayrılsa da, yaşam çif-

tedeğerlilikle (ambivalance) başlamaktadır. Anksiyete, bu evrede, çocuğun kendi agresif ve yıkıcı dürtülerini yansıtmasının bir ürünü olan, kötü zulmedici nesne tarafından yapılacak bir misilleme korkusu olarak tanımlanır.

Klein'ın kuramının gelişim sürecinde, libidinal ve ekonomik konulardan, iç nesne ilişkileriyle ilgili açıklamalara doğru bir değişim giderek belirgin bir hâle gelir. Klein, iyi iç nesnelerin benlik ve üstbenliğin özünü oluşturduğu ve kapsadığı, çocuğun anksiyetelerinin dışsallaştırılmış ürünleri olan kötü nesnelerin ise zulmediciler olduğu ve savunmaları harekete geçirmeyi gerektirdiği yönündeki görüşlerini korur. Klein'ın ikili dürtü çatışmasına ve iç nesne dünyasına bakış açısı, Freud'un psikoseksüel gelişime yönelik değerlendirmelerinden farklılık göstermektedir. Klein'ın kuramı, daha çok, duyguların çeşitli psikopatolojileri kapsayan bir savunma oluşumuna neden olduğu üzerine kuruludur (Stein 1990).

Klein'ın başlangıçta anksiyete üzerine odaklanmanın yanında, diğer bilinçdışı duygulara da yöneldiği görülür. Ancak, daha sonraları, düşüncelerini anksiyetenin rolü üzerine odaklamış ve anksiyeteyi zihinsel gelişimin önkoşulu olarak görmüştür. Bu görüşü Klein'ın daha sonraki kuramlarının da merkezinde yer almıştır.

Freud'dan Klein'a Dürtü Kavramı

Freud, dürtü terimine, ilk kez "Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme" (1905) isimli makalesinde yer verir. Bu eserinde dürtülerin, dürtü öncesi modeldeki bilinçdışının enerji sistemi gibi, birincil sürece göre iş gördüğü belirtilmektedir. Dürtülerin dört temel özelliğinden söz edilir: *(1)* Dürtü öncelikle bir güç, bir baskı, bir taleptir. Dürtünün gücü, onun eylem yönünü temsil eder; ruhsal enerji miktarı olarak yoğunluğudur. *(2)* Bir organdaki uyarılma sürecini içeren bedensel bir kaynak vardır. Bu kaynak, dürtünün ortaya çıktığı organ ya da beden bölgesidir. *(3)* Dürtünün amacı, kaynağı oluşturan organdaki uyarılma durumunu ortadan kaldırmaya karşılık gelen doyumdur. *(4)* Dürtünün amacına ulaşabilmesi için gerekli, canlı ya da cansız olabilen bir şey ise, dürtünün nesnesi olarak kabul edilir.

Freud'a göre, dürtüler belirli bir enerji miktarına ve özgül bir niceliğe sahip fiziksel maddeler gibi davranırlar. Bu nedenle de, libido ya da agresyon, dışarıya fazla miktarda yöneltildiğinde, içeride az miktarda kalacak; doğrudan doyum için fazla miktarda harcandığında, yüceltme ya da amacı ketlenmiş etkinlikler için az miktarda bulunacaktır. Freud'un dürtü kuramı ekonomik ilkeler üzerine kuruludur; gerçek doyum varsa,

fanteziye yer olmadığı; fantezi için fazla enerji harcanırsa, gerçek doyum için yeterli dürtü enerjisinin bulunmadığı varsayılır.

Klein ise, Freud'un tüm ekonomik ilkelerini değiştirmiştir. Klein'ın sisteminde dürtü enerjisi sınırlı değildir. Fantezi sadece gerçek doyumun yerine geçen telafiye yönelik bir işlem olarak kabul edilmez; gerçek doyuma eşlik eder. Libidinal ve agresif doyum içeriye (iç nesnelere) ve dışarıya (gerçek ötekilere) aynı anda yönelir; birbiriyle ters olarak değil, doğrudan ilişkilidir (Greenberg ve Mitchell 1983).

Freud için, libido ve agresyon, belirli bir yapıya ya da yöne sahip olmayan enerjilerdir ve dış dünya ile ilişkilerinde, güdüleyici olarak, yansız, ancak gerçeklik yönelimli bir benliğe ihtiyaçları vardır. Freud için temel mücadele, cinsel ve agresif dürtü doyumu ile toplumsal gerçeklik arasındadır. Klein ise, libido ve agresyonu, dış dünyaya yöneltilmiş, kalıtsal, kişisel ve yapılandırılmış tutkular olarak tasarımlar. Klein'a göre, insan yaşantısındaki temel çatışma, sevgi ve nefret ya da diğer bir ifadeyle, ötekini yardımseverce koruma ile kötücül olarak tahrip etme arasındadır.

Klein'da, nesne daha temeldir ve dürtüler kalıtsal olarak nesnelere yönelir. Klein, Freud'dan farklı olarak, dürtüleri nesnelere daha sıkı bir şekilde bağlı olarak kavrar. Çocuk, psikanalitik kuramın daha önce ileri sürdüğünden farklı olarak, gerçekle daha derin ve anlık bir ilişkiye sahiptir.

Klein için, dürtüler, kalıtsal bir nesne ilişkililiği aracılığıyla, Freud'un kuramındaki benlik ve ikincil süreç alanına ait özelliklere sahiptir. Dürtüler, ötekine; doyum aradıkları nesneler aracılığıyla gerçekliğe yönelirler. Klein, yaşamın başından itibaren, çocuğun, anneyle ilişki içinde, nesne ilişkisinin sevgi, nefret, fantezi, anksiyete ve savunmalar gibi temel bileşenleriyle dolu olduğu savındadır (Klein 1952a). Ötekiyle kurulan bu tarzdaki birincil ilişki, Freud'un, çocuğun, sadece özgün dürtü taleplerinin engellenmesi ve ikincil süreç düşünme biçiminin gelişmesi sonucunda gerçeğe, dolayısıyla da anneye döndüğü şeklindeki görüşüyle çelişmektedir.

Freud için dürtüler, psikolojik görünümleri ve sonuçları olsa da, fiziksel güçler olarak ortaya çıkarlar. Klein ise, dürtüleri, bedensel ifadenin bir aracı olarak kullanan psikolojik güçler olarak görür.

Freud'un sisteminde dürtüler bedensel dokuların içindeki fiziksel bir gerginlikle başlar. Beden onların kaynağı ve ortaya çıkış noktasıdır. Dürtü gerginlikleri, temel işlevi bedene ihtiyacı olanı vermek, gerginliğini ortadan kaldırmak ve homeostazis durumunu korumak olan ruhsal aygıtı etkiler ve bu süreç, istek doyurucu dürtüler aracılığıyla dürtünün bedensel kaynağında gerginliği azaltan doyum yaşantısıyla sonuçlanır.

Klein, çocuğun ve erişkinin yaşantısında bedenin rolünü önemsemektedir. Klein'ın açıklamalarında da beden bölümleri ve işlevleri merkezî bir role sahiptir. Ancak, Klein için beden, dürtülerin kaynağı değil, ifadesi için bir araçtır. Dürtüler, temel olarak, karmaşık duygular oluşturan doğrudan psikolojik fenomenler olarak görülür. Klein agresyonu, haz amacıyla nesnelere ikincil olarak bağlanan, yönü olmayan, nesnesiz, yıkıcı bir enerji olarak tanımlamaz. Klein'ın sisteminde agresyon, kişisel, amaca yönelik bir nefret içerir; ötekine özgül bir ilişkiyle bağlı durumdadır. Çocuk, annesini, kendi kontrolü dışında bir iyilik içerdiği için yıkıp yok etmek ister (Greenberg ve Mitchell 1983).

Klein'm açıklamalarında, libido, yönlendirilmiş, örgütlü, kişisel ve karmaşıktır; sevgi duyguları, engellenmiş dürtülerin amacı ketlenmiş türevleri değil, ruhsal yaşamın temel özellikleridir.

Klein'ın yaklaşımında, Ödipal karmaşanın temel çatışması, erkek çocuğun babasına sevgisi ve onunla iyi bir ilişki içinde olma arzusu ile babasına olan öfke, kıskançlık ve haseti arasında yaşanır. Freud'un yaklaşımında ise, temel olan dürtü doyumu ile kastrasyon anksiyetesi arasındaki çatışma olarak görülür.

Klein, Freud'un açıklamalarında nesnelerin her zaman dürtüsel bir amacın nesnesi olarak görüldüğünü; ancak bir nesne ilişkisinin, bunların yanında çocuğun duygularını, fantezilerini, anksiyetelerini ve savunmalarını içerdiğini belirtir (Klein 1952a). Klein, son makalelerinde, açık olarak dürtü kavramının sadece bedensel gerginliği azaltmakla ilgili olmadığını, başka bir insanla tutkulu bir bağlantılılık içerdiğini ifade eder. Meme, çocuk için sadece fiziksel bir nesne ya da bedensel bir doyum aracı değil; anneliğe ilişkin iyiliğin, bitip tükenmez sabrın ve cömertliğin ve aynı zamanda yaratıcılığın bir ilkörneğidir (Klein 1957).

Freud, yaşam ve ölüm dürtüleri kavramlarını klinik olguları aydınlatmak için kullanır; ancak bu güçlerin yaşantıda fenomenolojik bir temeli olacağını ileri sürmez. Ona göre, yaşam ve ölüm dürtüleri, yaratmaya ve parçalamaya yönelen biyolojik dokuların özellikleri gibi tanımlanır. Freud için, libido ve agresyon, ortaya çıktıkları bedensel gerginlikler yoluyla yaşamın yaratıcılarıdır. Klein için ise, yaşam ve ölüm dürtüleri, kişisel yaşantıyı bizzat içinde yer alarak başlatırlar. Libidinal ve agresif fantaziler, başlangıçtan beri yaşam ve ölüm dürtülerinin etkinliğinin zihinsel bir ifadesidir (Klein 1952b). Sevgi ve nefret ve onların temsilcileri, Kleinyen sistemde temel güdüleyici güçlerdir. Felsefi olandan yaşantısal düzeye bu geçiş, Klein'ın Freud'un açıklamalarından temel ayrımını ortaya koyar (Greenberg ve Mitchell 1983).

FREUD VE KLEIN'DA AGRESİF DÜRTÜLERİN YERİ VE ÖNEMİ

Freud, agresyonla ilgili ilk görüşlerini, "Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme"de (1905) sadizm bağlamında belirtmiştir. Agresyon, olgu bildirimlerinde, sadece sadizmle değil, nefret, kıskançlık ve rekabetle de ilişkili olarak kendini gösterir. Ancak, bunlar, agresif dürtülere giriş olarak düşünülebilir; henüz bu eğilimler için kuramsal bir çerçeve oluşturulmuş değildir.

Freud, "Obsesyonel Bir Nevroz Olgusu Üzerine Notlar" (1909) makalesinde agresyon konusu ele alır. Bu çalışmasında, çatışmayı sevgi ve nefret arasında görmekte; sevginin sıklıkla nefret olarak algılanabileceğini, sevginin doyumdan yoksun kalırsa kısmen nefrete çevrilebileceğini belirtmektedir. Freud'un bu aşamada, agresif görünümleri belirtmek için çiftedeğerlilik kavramını kullandığı görülür.

Agresyonun kuramsal olarak ifade edilişi ise, klinik olarak tanınmasının tersine Freud'un çalışmalarının görece geç bir evresine rastlar. Agresif dürtü Freud'un kuramında dolaylı bir biçimde "ölüm dürtüsü" olarak ifade bulmuştur. 1920'de "Haz İlkesinin Ötesinde"de, Freud, kendini koruma dürtüleri ve cinsel dürtüler ikiliği (dualism) üzerine kurduğu kuramını reddeder ve yaşam ve ölüm dürtüleri ikiliğinin yer aldığı yeni kuramını ortaya atar. Temel ikilik kavramındaki bu değişiklik, sadece dürtülerin yapısal kuramındaki bir değişiklik değildir; aynı zamanda da dürtülerin kaynağı temel alınarak oluşturulan bir kuram terk edilmiştir. Freud bundan sonra dürtülerin amaçlarının genel anlamlarından söz etmeye başlar; yaşam ve ölüm üzerinde durur, anabolizma ve katabolizma benzetmesine başvurur.

Freud'un 1920 öncesindeki yaklaşımına göre, agresyon ile anksiyetenin ortaya çıkışı arasındaki ilişki, sadizmin dışavurumu olarak görülür. Bu durum en ileri düzeyine, Klein tarafından "en yüksek sadizm" olarak adlandırılan, sütten kesime döneminde ulaşır. Bu dönemde, Klein, Abraham'ın görüşlerini izlemekte olup henüz Freud'un ölüm dürtüsü varsayımını kendi açıklamalarına dâhil etmemiştir. Ölüm dürtüsüne, Freud'dan farklı bir bakış açısıyla da olsa kuramında yer vermesiyle birlikte, Klein'ın anksiyete sorunuyla ilgili açıklamalarında köklü değişiklikler ortaya çıkmaya başlar.

Klein'ın bu yeni bakışında iki temel bileşen yer alır: Bunlardan ilki, oral emme evresini çiftedeğerlililk öncesi olarak gören ve böylece sevgi ve nefret arasında farkedilebilir bir çatışma olmadığını ileri süren Abraham'ın kuramından uzaklaşmasıdır. Klein'ın bu kavramdan uzaklaşması-

nın nedeni, Eros ve Thanatos arasında yaşamın ilk anlarından itibaren güçlü bir çatışma olduğunu düşünmeye başlamış olmasıdır. Klein bu çatışmayı, çocuğun yaşadığı psikolojik olarak anlamlı bir çatışmanın ortaya çıkışı olarak düşünür. Kuramını geliştirmede diğer bileşen, ölüm dürtüsü kavramını kullanmasıyla ilgilidir. Klein, ölüm dürtüsünü, yaşam dürtüsüne benzer şekilde, istek doyurucu fantezilere, arzulara ve nesne ilişkilerine ön ayak olduğu şeklinde kavramaktadır. Ayrıca, Klein, erken dönemdeki benliğin, ölüm dürtüsünün işlemleriyle karşılaştığında anksiyete ve savunmalar ile tepki verebilme kapasitesine sahip olduğunu varsayar ve bu dürtüyü, Freud'un belirttiği gibi "haz ilkesinin ötesine" değil, psikolojik düzeyde işlem görme konumuna yerleştirir (De Bianchedi ve ark. 1988).

Klein (1930), anksiyete üzerine yeni görüşlerini ortaya attığı makalesinde, benliğin ilk savunma biçimi konusunda farklı düşünmeye başlamıştır. Klein'a göre, bu ilk savunma Freud'un belirttiği gibi bastırma değil, kendini korumak ve nesneyi parçalamak için dürtüleri kendinden uzaklaştırmaktır. Bununla birlikte, her zaman benlikte bir miktar kalıntı düzeyde anksiyete kalır. Böylece, gelişimin en başında ölüm dürtülerine karşı libido harekete geçirilir. Freud'un ilk anksiyete kuramı libidonun anksiyeteye neden olduğunu ileri sürerken, ikinci anksiyete kuramında tehlikenin anksiyete sinyaline yol açtığı belirtilir. Klein ise, anksiyetenin nedeni olarak gördüğü sadizmi, çocuğun zihninde zâlim saldırıların yaşatacağı acıdan korku olarak tanımlar (Stein 1990).

1930'larda Klein'ın ilgisi artık büyük oranda libidinal olandan agresif konulara yönelmiştir. Klein'ın yazılarında agresyonun önemi tüm diğer konuların önüne geçer. Duygusal yaşantının her yönünde libidinal ilgiler daha az merkezî ve daha az çatışmalıdır. Libidinal dürtüler agresif dürtüye tepki olarak görülür. Klein'ın agresyona verdiği önemli rol ile birlikte, erken sadistik fanteziler normal gelişimin bir parçası gibi görülmeye başlanır. Normal çocuğun travmatik yaşantılar kadar önemli çeşitli oral, anal ve Ödipal sadistik fantezileri, nesnelerin ve onlarla ilişkinin çarpıtılmış ve korkutucu kavramlarını yaratmaktadır.

Daha erken dönemde, Klein, çocuğun anne bedeninin içeriğine ilgisinin, haz ve bilgi tarafından güdülendiğini düşünürken, artık güdüleyici olanı sahip olma, kontrol ve tahrip etme olarak görmektedir. Klein'a göre, çocuğun baskın amacı, annesinin bedeninin içeriğine sahip olmak ve onu sadizmin emrindeki her türlü silahla parçalamaktır (Klein 1930).

Klein'ın Ödipal karmaşaya ilişkin görüşü de, yasak haz ve cezalandırılma korkusu üzerinden yürütülen mücadeleden, güç ve yıkım üzerinden sürdürülen mücadele ve misillemе korkusuna doğru değişir. Klein, libidi-

nal dürtüleri artık Ödipal karmaşanın geç evrelerine kadar sorun olarak görmemektedir. Libidinal dürtülere karşı savunmalar, ancak Ödipal dönemin geç evresinde kendini göstermektedir. Erken evrelerde, libidinal dürtüler, savunmaların yöneldiği yıkıcı dürtülere eşlik etmektedir (Klein 1930). Çocuk anksiyete ve suçluluğu, arzuları nedeniyle değil, libidinal dürtülerine eşlik eden agresif dürtüleri nedeniyle yaşar. Çocuğun duygusal yaşantısı paranoid anksiyetenin merkezinde yer alır; bu, annesinin ve babasının penisi tarafından yapılacak bir misillemenin korkusu şeklindedir (Greenberg ve Mitchell 1983).

Anksiyete Kavramına İki Farklı Bakış

Freud (1895) ilk kez, güncel nevrozları araştırırken anksiyete sorunu ile karşılaşmıştır. Bu konuda yayımlanmış ilk yazısı, anksiyete nevrozları üzerine olan makalesinin başında yer alır. O yıllarda nörolojik çalışmaların etkisi altında olan ve psikolojik verileri fizyolojik terimler kullanarak açıklamaya çalışan Freud, "süreklilik ilkesi"ni ortaya atar. Bu ilkeye göre, sinir sisteminde, sürekliliği sağlamak için, mevcut olan uyarılma miktarının azaltılması doğuştan gelen bir eğilim olarak bulunmaktadır. Bu ilkeden yola çıkarak Freud, anksiyete nevrozu olgularında, birikmiş uyarılmanın dönüşüme uğrayarak anksiyete şeklinde çıkış yolu bulduğunu ileri sürmüştür. Psikonevrozlarda (fobiler ve obsesif nevrozlar) boşalmamış uyarılmanın nedeni, psikolojik bir olay olan bastırma (repression) olarak kabul edilmiştir. Freud, ilk anksiyete kuramında, özetle, anksiyetenin libidodan ortaya çıktığını ve onun dönüşümünün bir ürünü olduğunu ileri sürmektedir.

Freud, anksiyete üzerine olan bu görüşlerini, 1926 yılında yazdığı "Ketlenmeler, Semptomlar ve Anksiyete" (Freud 1926) yazısına kadar sürdürmüştür. Freud, bu yazısında bir travmaya doğrudan ve otomatik tepki olarak anksiyete ile bir travma gibi yaklaşan bir tehlikenin bir sinyali olarak anksiyete arasındaki farkı ortaya koyar.

Freud tarafından 1926 yılında ortaya atılan anksiyete kuramı iki bölümde ele alınabilir. İlk bölüm, "otomatik anksiyete" ile ilişkilidir. Otomatik anksiyetenin temel belirleyicisi travmatik durumun ortaya çıkışıdır. Buna göre, ruhsal yapının hâkim olunamayacak ya da boşaltılamayacak kadar büyük bir uyaran dalgası ile kaplanması durumlarında anksiyete gelişmektedir. Bu uyaranlar iç ya da dış kaynaklı olabilirse de, daha sıklıkla altbenlikten (id), yani dürtülerden kaynaklanırlar. Anksiyetenin otomatik olarak geliştiği durumlara "travmatik durumlar"" denmiştir. Oto-

matik anksiyete benliğin güçsüz ve olgunlaşmamış olduğu erken çocukluk döneminin bir özelliğidir.

Anksiyete kuramının ikinci bölümünde Freud, bir tehlike durumu tehdidi doğduğunda ya da tehlikeli bir durumun önceden sezilmesiyle ortaya çıkan "sinyal anksiyetesi"ni açıklar. Tehlike durumları karşısında ortaya çıkan ve sinyal işlevi gören bu tür bir anksiyete gerçek anksiyetenin zayıflatılmış bir şekli olup, normal gelişimde önemli bir rol oynar. Psikonevrozların karakteristiği olan anksiyete de böyle bir anksiyetedir. Anksiyete, kaynaklandığı döneme ve tehlike olarak ortaya çıkması beklenen duruma göre; benlik ya da dürtü anksiyetesi, ayrılma anksiyetesi, kastrasyon anksiyetesi, üstbenlik anksiyetesi gibi isimler alabilmektedir.

Freud'un 1926'daki anksiyete kuramı, semptom oluşumu açısından önemli değişiklikler içerir. Bastırmanın anksiyeteye neden olması yerine, sinyal anksiyetesi savunmayı harekete geçirmektedir. Böylece, Freud, anksiyetenin dönüştürülmüş libido yoluyla bastırma düzeneğinden ortaya çıktığı şeklindeki görüşünü değiştirir. Daha önceki görüşünün tersine, bastırma anksiyete ortaya çıkarmamakta, anksiyete bastırmaya neden olmaktadır.

Freudyen kuramda, anksiyete, zihinsel yaşamın çeşitli fenomenlerinden biri olarak kabul edilir. Freud'un çocuklarda ve erişkinlerde anksiyetenin kökeni konusundaki açıklamaları, bu duygunun ekonomik ve uyuma yönelik yönüne vurgu yapmaktadır. Bu vurgu, Freud'un başlangıçta anksiyetenin libidoya dönüştüğü görüşü için olduğu kadar, daha sonraları travmatik durumlar ve bu durumların oluşturduğu tehdit ile ilgili açıklamaları için de geçerlidir. Freud'un, anksiyete kavramı için, "belirli bir yol üzerinden boşalma eylemiyle birlikte olan hoşnutsuzluğun özel bir durumu" tanımlamasında olduğu gibi (Freud 1926), tümüyle psikolojik olan açıklamalarda pek de bulunmadığı görülür. Freud, bu görüşü destekler şekilde, otomatik anksiyeteyi tarihsel bir etkenle bağlantılandırır; doğum, anksiyete için prototipik bir yaşantı olarak sunulmaktadır. Anksiyete, doğum sırasındaki bir çaresizlik yaşantısı, edilgen olarak acı çekilen bir yaşantının yinelenmesi olarak tanımlanır.

Freud'a göre, anksiyetenin birincil işlevi kendini korumaya yardımdır. Bu, biyolojik bir uyum sağlamaya yardımcı olduğu için doğumdaki otomatik anksiyete için de geçerlidir. Daha sonra, sinyal anksiyetesi işlev görmeye başlayınca, amacı, her zaman başarılı olmasa da, psikolojik uyuma yönelik bir çabadır. Sinyal anksiyetesinin benliği tehlikelerden koruma altında tutmaya yardımcı olma şeklinde bir işlevi vardır. Anksiyete, özellikle de Ödipal vazgeçişin ardındaki güdüleyici güçlerden biri olarak kabul edilen ve üstbenliğin kurulmasıyla doğrudan ilişkili bulunan kast-

rasyon anksiyetesi, aynı zamanda da yapılandırıcı bir işlev görür. Bu işlev, anksiyetenin kendini koruma şeklindeki birincil işleviyle aynı doğrultudadır.

Klein'in çalışmalarının anksiyete sorunu ve onun yazgıları üzerine odaklandığı söylenebilir. Klein'm normal ve patolojik zihinsel gelişim ve işlevsellik üzerine olan kuramları, zihinsel yaşamı, anksiyeteler ve onlara karşılık gelen savunmalar ve nesne ilişkileri aracılığıyla ele alan paranoid-şizoid ve depresif konumlar (position) varsayımını merkeze alır. Bu yönüyle de, anksiyete kuramının, Klein'ın kuramsal sisteminin temel bir varsayımı olduğu kabul edilir.

Klein'a göre, anksiyetenin kökeni, yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki çatışmada yatar. Yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki mücadele yaşam boyu sürdüğünden, anksiyetenin bu kaynağı hiç yok olmaz; tüm anksiyete durumlarında sürekli bir etken olarak devreye girer (Klein 1948). Ölüm dürtüsünün içteki işleyişinden ortaya çıkan tehlike, anksiyetenin ilk nedeni olarak kabul edilir. Bu da, zihnin derin tabakalarındaki ölümlülüğün, ölüm dürtüsünün tehdidi olarak algılanmasında kendini gösterir. Klein'ın öğretisi, bu noktada tehlikeyi algılayan ve ona ilkel savunma mekanizmalarıyla tepki veren erken benlik varsayımına bağlanır. Bu varsayım, doğum anından itibaren anksiyeteyi yaşayarak ve savunmaları oluşturarak nesne ilişkilerini yerleştirme kapasitesine sahip olan bir erken dönem benliğinin var olduğu anlamına gelmektedir (De Bianchedi ve ark. 1988).

Klein, benlik için ilkel anksiyetelerin taşıdığı anlamlar aracılığıyla, paranoid ve depresif anksiyete ayırımını yapar ve bu anksiyeteler, konumlar kuramının ana eksenini oluşturur. Klein, özne için anlam taşımayan bir anksiyete tanımlamaz ve iki grup anksiyeteye özel bir anlam yükler. Bunlardan biri benliğe tehdit oluşturan zulmedilme (persecutory) anksiyetesi ya da paranoid anksiyete, diğeri ise ihtiyaç duyulan ve sevilen nesneyi tehdit eden depresif anksiyetedir.

Anksiyetenin anlamının kavramsallaştırılmasıyla ilgili farklılıklar, ölüm dürtüsü sorunsalına ve ölüm dürtüsünün zihinsel işlevlerdeki yeri ve öneinine yaklaşım şekliyle ilişkilidir. Freud'un, ancak yaşam dürtüsü ile birlikte anlam verdiği ölüm dürtüsüne Klein'ın yaklaşıını, dürtünün nesne ilişkileriyle bağlantısını kurmak ve onun bilinçdışı fantezi ve iç dünyanın içinde tasarımlamak ve canlandırmak şeklindedir.

Freud için güçlü ve sağlıklı bir benlik, anksiyeteden uzak bir benliktir; normalliğe duyulan arzu anksiyeteyi en aza indirir. Klein'ın kuramında temel olan anksiyete miktarındaki azalma değil, benliğin katlanma, dağıtma, değiştirme kapasitesinden gelen anksiyetenin niteliğindeki dönüşümdür. Her iki kuramın köken aldığı farklılıklar, zihinsel işleyişe yaklaşım

farklılıklarıyla ilişkilidir. Freud için, ekonomik bakış açısından zihinsel yaşamın düzenlenmesi ilkesi, dengeye doğru bir eğilim içinde, gerginliği en az ya da en uygun düzeye indirmeye yöneliktir. Klein'da ise, düzenleyici ilke, gelişime ve büyümeye yönelik bir örgütlenmedir (De Bianchedi ve ark. 1988).

NESNELER DÜNYASINA YAKLAŞIM

Klein, çocuğun ve erişkinin zihinsel yaşamının, hem dış dünyada hem de iç nesnelerin imgesel dünyasında, kendilik (self) ve ötekiler arasındaki karmaşık fantezi tarzdaki ilişkilerden oluştuğunu açıklar.

Klein'ın nesnelerin kökeni konusunda en bilinen görüşü, nesnelerin kalıtsal olduğu ve dış dünyanın gerçek nesnelerinden bağımsız olarak dürtülerden yaratıldığı şeklindedir: Çocukların en erken döneme ilişkin gerçekliği tümüyle fantastiktir (Klein 1930)

Klein'a göre, dürtülerin ilk nesneleri, dürtülerin kendilerinin uzantılarıdır; içerikleri, bir dış nesne ile kendisine yöneltilmiş olan, çocuğun kendi dürtülerinin içeriğinden çıkartılır. Yansıtma yoluyla libido ve agresyon dışa doğru yöneltilerek ve nesne bu dürtülerle doldurularak, çocuğun ilk nesne ilişkileri gelişir. Klein, bu sürecin nesne yatırımının temelini oluşturduğunu düşünür. İçe-atma (introjection) işlemiyle, ilk nesne eşzamanlı olarak kendiliğin içine alınmaktadır. İçselleştirilmiş nesnelerin ilki, bir kısmi nesne olan anne memesidir. Daha sonra annenin diğer özelliklerinin de eklendiği anne memesinin, içselleştirilmiş bir nesne olarak benliğin gelişiminde önemli bir etkisi vardır. Bütün nesneyle ilişkinin gelişmesiyle, anne, baba ve ailenin diğer üyeleri, çocuğun değişen duygu ve fantezilerine göre iyi ya da kötü yönleri olan kişiler olarak içe-atılır. Böylece, içeride iyi ve kötü nesneler dünyası oluşturulmuş olur (Klein 1952b).

Klein, kalıtsal, fantastik erken nesnelerin varlığı konusundaki bir diğer açıklamasında, iç ve dış nesnelerin ilk yaşantısının algısal yanlış yorumlamalardan geliştiğini ileri sürer. Çok erken bir evrede tüm duyumlar kişiselleştirilmiş ve her hoşnutsuzluk uyaranı kötü, inkârcı, zulmedici memeyle, her haz uyaranı ise iyi, tatmin edici memeyle ilişkilendirilerek, iyi ve kötü nesnelere atfedilmiştir (Greenberg ve Mitchell 1983).

Klein, erken dönem nesnelerinin, kısmen gerçek dış figürlerden kaynaklandığını, ancak gerçekçi algılamaların, çocuğun kendi dürtülerini onlar üzerine yansıtması yoluyla çarpıtıldığını ileri sürer. Bu erken imgeler, gerçek Ödipal nesnelerin ve pregenital dürtülerin izlerinin temelleri üzerinde kurulmaktadır. Böylece, gerçek bir algının özü etrafında, çocuğun kendi güdülerinin bir ayna imgesi özenle oluşturulur.

Klein, depresif konum üzerine olan çalışmasında, nesnelerin kökenini açıklamak üzere daha önceleri başvurduğu kalıtsal nesne imgeleri kavramından uzaklaşarak, iç ve dış nesnelerin çocuğun dış dünyada ötekilerle kurduğu gerçek yaşantıdan köken aldığını ileri sürer. Klein'a göre, çocuğun gerçek dış dünyasındaki ötekiler sürekli olarak içselleştirilir, iç nesneler olarak dış figürlere bir kez daha yansıtılır. Gerçek dış nesnelere karşılık gelen iç nesneler, ilkinin çifti olarak yerleştirilir. Bu süreçte sadece insanlar değil, tüm yaşantılar ve durumlar içselleştirilir. Çocuğun iç dünyası, benliğin üzerine aldığı sayısız nesneden oluşmaktadır (Greenberg ve Mitchell 1983).

Sevgi ve Nefret Arasında Çatışma ve "Konum" Kavramı

Klein'a göre, sevgi ve nefret arasındaki temel çatışma tüm gelişim boyunca sürer. Klein'm açıklamaları, çocukların duygusal ve entelektüel gelişiminin, annenin bedenine ve kişi olarak anneye yönelen bu çekirdek çatışmanın itici gücüyle oluştuğuna yönelik gözlemlere dayanır.

Nesneler başlangıçtan itibaren çocuğun gözünde psikolojik özelliklere sahiptir ve çocukta çeşitli duygular uyandırır. Nesne, sadece dürtüsel olarak haz verici ya da engelleyici olan değil; aynı zamanda seven ve sevilen, nefret eden ve nefret edilen ya da kıskanan ve kıskanılandır.

Klein, agresyonun ve anksiyetenin aşırı olduğu gelişimin herhangi bir aşamasında, anksiyetenin üstesinden gelmek üzere libidoya başvurulduğuna inanır. Klein'm saplanma (fixation) kavramı, duyguların merkeze konduğu, dürtüler ile duyguların ayrılmadığı bir durumdur. Klein, agresif dürtülerle uyarılan anksiyeteye hâkim olunamadığında, anksiyeteye karşı koymak için yüksek miktarda libidonun harekete geçmesiyle saplanmanın oluştuğunu; libidonun bu eyleminin benliği tükettiği ve zayıflattığı, benliğin engellenmeye direnme kapasitesini azalttığını belirtir. Böylece, benlik gerilemeye eğilimli hâle gelir ve kısır döngü oluşur. Klein, gerilemeyi, Freud'un açıkladığı gibi daha önceki erotojenik bölgeler ve davranış biçimlerinin baskınlığı olarak değil, ilkel duygu ve savunmalara bir geri dönüş olarak görür. Klein'a göre, gerilemede, duygular özgül, ilkel mekanizmaları değiştirir ve harekete geçirir; aynı zamanda da geriletir. Klein'ın görüşlerine göre, geriletilmiş duygular, olgun duygulardan sadece yoğunluk olarak değil, nitelik olarak da ayrılır (Stein 1990).

Klein, psikoseksüel evrelerin birbirinden belirgin biçimde ayrı olmadığını; çeşitli evrelerin birbirinin içine girmiş olduğunu belirtir (Klein 1928, 1945). Evre terimi yerine, anksiyeteler ve savunmaların gruplandığı "ko-

num" terimini kullanır. Farklı konumlar, ötekilerle sevgi ve nefret ilişkisinin konumlandırıldığı örgütleyici farklı yaşantı örüntülerini yansıtmaktadır. Paranoid-şizoid konumda, sevgi ve nefret ilişkileri birbirinden ayrı tutulurken, depresif konumda sevgi ve nefret içeren ilişkiler birleşiktir.

Klein iki konuma ilişkin kavramları geliştirince, saplanma ve gerileme kavramlarını bırakarak konumları açıklayıcı birer yapı olarak kullanmaya başlar. Konum kavramı, libidinal evre gibi bir gelişimsel kavramdan oldukça farklıdır. Paranoid-şizoid ve depresif konumlar, kronolojik olmaktan çok yapısal kavramlardır ve özerk olarak bir arada bulunurlar. Konum kavramının, benliğin durumu, içsel nesne ilişkilerinin doğası, anksiyetenin niteliği ve yoğunluğu ve belirli savunmalar gibi fenomenlerin birlikteliğine gönderme yaptığı söylenebilir.

Klein, konum kavramını, geniş ölçekte, anksiyete ve suçluluğun ikili modeli ve onların değişikliklerini açıklamak üzere kullanır. Duygular bağlamında, iki konum, kişinin hoşnutsuzluk ve çatışma duygularına dayanma kapasitesine göre ayrılan, iki temel psikolojik yapılanma olarak görülebilir. Bu, kişinin, konumunu belirleyen ve tanımlayan duygularla başa çıkma yoludur. Bu iki konumda, çekirdek duyguların farklı nitelikleri, özellikle de anksiyete ve suçluluk duyguları ve bunların nasıl ele alındığı açıklanır (Stein 1990).

Depresif konum

Klein 1930'ların ortalarından 1945'lere kadar olan sürede, libidinal temalara geri dönmüştür. Libidinal konulardaki erken dönem görüşlerinde ağırlık, klasik olarak, beden kökenli haz ve cinsellik üzerine odaklanan dürtü/yapıya verilmişken, bu konulara daha sonraki yaklaşımı, daha çok sevginin karmaşık duyguları ve "onarma" arzusu üzerinedir. Onarmanın Klein'ın ilgisinin merkezine yerleşmesi ve agresyonla eşit bir yer edinmesi, 1935'te depresif anksiyete kavramıyla gündeme gelir. Erken dönem çalışmalarında, çocuğun temel korkusunun paranoid yapıda olduğu tanımlanmıştır; çocuk, hem iç hem de dış kötü nesnelerin tehlikesini, onların imgelerini kendinden ayrı tutarak, kendinden ve iyi nesnelerden yalıtarak bertaraf etmeye çalışmaktadır. Böylece, Klein tarafından 1935'te "paranoid konum" olarak adlandırılan erken dönem örgütlenmesinin anahtar özelliği, iyi nesneler ve iyi duyguların kötü nesneler ve kötü duygulardan ayrılmasını içermesidir.

Klein, 1935'te "depresif konum" kavramını geliştirir. Klein (1935), yaşamın ilk yarısının ikinci çeyreğinde, çocuğun nesneyi bütün olarak içselleştirme kapasitesi geliştirdiğini ve bunun çocuğun ruhsal yaşantısı-

nın merkezinde önemli bir değişiklik oluşturduğunu ileri sürer. Klein, çalışmasını artık sevgi ve nefrette ifade bulan yaşam ve ölüm dürtülerinin etkileşimi üzerine kurmaktadır. Çocuk bu aşamada, annesini bir bütün olarak algılamaya, annesini sevmeye, onunla özdeşleşmeye başlar; artık annesine yönelik bölünmüş algılarını bütünleştirebilmekte, iyi ve kötü özellikleriyle tek bir annesi olduğunu algılamaktadır. Çocuğun tek bir annesi olduğunu algılaması, çocuğun öfkesinin hedefinin ayrı bir "kötü anne"ye yönelmemesi anlamına gelmektedir. Annesi hem dış, gerçek bir figür olarak hem de bir iç nesne olarak, engellenme ve anksiyete dönemlerinde çocuğun kötücül cinsel fantezilerinde tahrip edilmektedir. Klein, bu durumu sütten kesilmenin doğurduğu engellenmeye bağlar. Çocuğun bütün olarak algıladığı ve tahrip etmekten korktuğu nesnenin akıbetiyle ilgili yaşadığı korku ve dehşet, "depresif anksiyete" olarak isimlendirilir (Greenberg ve Mitchell 1983).

Depresif anksiyeteleri anlamak için ilk adım, benliğin nesneler üzerine olan bağımlılığını ve onu kaybetme tehlikesinin ne anlama geldiğini tanımaktan geçer. Bu adım, Freud'un ayrılma anksiyetesine atfettikleriyle karşılaştırılabilir. Ancak, Klein, benliğin nesneye olan ilgisini açıklamak üzere depresif suçluluk duygularını ortaya atarak konuyu daha ileriye taşır. Klein için, benlik ve nesnenin kaderi yaşamın başından itibaren yan yana gitmektedir.

Çocuk, zulmedilme korkularını yatıştırmak için bütün ve sevilen anneye yönelir ve anneyi, kendisini iç ve dış zulme karşı koruyabilmesi için içe-atmaya çalışır. Ancak, sevilen anne, çocuğun korktuğu ve korunma ihtiyacı duyduğu aynı saldırılara kendisinin de maruz kaldığını hisseder. Daha da ötesi, anne sadece sevilen değil, aynı zamanda nefret edilendir ve bu nedenle de çocuğun nefret ve sadizmi ile tahrip edilme tehlikesi altındadır. Benlik, artık kendi dürtü ve fantezilerine bağlı olarak, kendi iç nesnelerine karşı tehlikenin ruhsal gerçekliğini yaşama durumuna ulaşmıştır. Bu sevilen ve özdeşleşme yaşanan annenin kaybı fantezisi, çocuk tarafından, acı, ağrı, yas ve suçluluk gibi duygular yoluyla yaşanır. Klein' a göre, çocuk, iç iyi nesnesini tahrip ettiğini hissetmekte ve sevgisiyle onu yeniden inşa etmeye çalışmaktadır (Klein 1940). Klein, kayıp nesneye tutulan yası, Ödipal durumla ilgili duyguları içeren bir gelişim süreci olarak görür.

Bu dönemde kişi, duyguları taşıyarak, onların çiftedeğerlikli ve akışkan doğasına dayanma kapasitesi kazanarak, duygularla baş etmeye çalışır. Onların üstesinden gelme yolu, yas tutarak; sevgi, şefkat, ilgi gibi iyi duygularla ve onarma fantezileriyle depresif duyguları hafifleterek olur. İyi duygular ve yaşantılar baskın olunca, kötü dürtüleri ve benliğin parça-

larını yansıtmaya daha az ihtiyaç duyulmakta ve böylece yansıtma azalmakta; zulmedilme anksiyetesi hafiflemektedir.

Paranoid anksiyete, kendiliğin dış dünya tarafından tahrip edilme korkusunu içerirken, depresif anksiyete, içerden ya da dışardan, çocuğun kendi agresyonu ile yaratılan fantezi bir yıkım biçiminde diğerlerinin akıbetiyle ilgili korkuyu içerir. Çocuk depresif anksiyetesini ve ona eşlik eden yoğun suçluluğu onarma yoluyla, diğer bir ifadeyle yeniden yapılandırıcı fantezi ve davranışlar yoluyla annesini onararak çözmeye çalışır. Klein, çocuğun diğerleriyle ilgisinin basitçe kendi yıkıcılığına karşı bir karşıt tepki oluşturma içermediğini ya da basitçe nesneye bağımlılığından kaynaklanan bir anksiyete olmadığını belirtir.

Klein'ın yazılarında, ilkel kısmî nesne ilişkilerinden, bütün, ayrı ve gerçekçi nesneyle ilişkilere doğru olan gelişim, sevgi ve nefretin değişikliklerini izler (Klein 1935). Sevgi ve gereksinim, çocuğun iç sevgi nesnesini barındıran güvenli bir bölge olarak hissedilirse, çocuğu, anneyi yutmayı ve onu içe-atmayı istemeye yöneltir. Ancak, çocuğun içinin iyi nesneyi içselleştirilmiş zulmedici nesneye ve altbenliğe karşı korumak için yeteri kadar güvenli bir yer olmaması durumunda ya da iyi nesneler kötü olanlarla birlikte uzaklaştırıldığında, anksiyete ortaya çıkar. Küçük çocuk, annesi kaybolunca, sevgi ya da nefret dürtülerine bağlı olarak, onu yediği ve tahrip ettiğine yönelik acısını anksiyete olarak yaşar.

Burada depresif konum, normal gelişimde, sevgi olmadan nefretin olmadığını, nefretin ve kuşkucu korkunun sevgi ile hafifletilmesinin zenginleştirici ve yaratıcı yönlere sahip olduğunu imâ eder (Klein 1940). Klein bu dönemde, sevgi kavramı üzerinde durur ve sevginin anksiyeteyi azaltarak nasıl geliştiğini, çocuğun zihinsel yaşamı için iyi duygusal ve haz verici yaşantıların, güven duygusunun nasıl önemli olduğunu belirtir. Klein, son olarak da, içselleştirilmiş annenin yaşamda oynadığı rolü gösterir. Ancak, Klein'a göre, hiçbir zaman tek başına sevgi yoktur. Klein, çok küçük çocuğun duygularının güçlü olduğunu, aşırılıklar tarafından belirlendiğini, bu nedenle de aşırı sevgi duygularının, nefret dürtüleriyle ve yoğun sevgi duyguları tarafından canlandırılan bilinçdışı suçluluk duygularıyla ciddi olarak ketlendiğini ve bozulduğunu ifade eder.

Güçlü sevgi ve nefret dürtüleri, sürekli bir çatışma ve etkileşim içinde çocuğun ilk sevgi ve nefret nesnesi olan annesine bağlanır. Bu karma duygular ve bunlar arasındaki mücadele daha sonra baba ve kardeşlere taşınır. Erken dönemlerde bebek annesini sever; henüz yıkıcı, nefret içeren ölüm dürtüleri tümüyle bölünüp ayrılmamıştır ve kendini annesiyle güvende hissetmektedir. Ancak, bebek acıktığında ve arzuları doyurulmadığında ya da bedensel olarak ağrılı ya da rahatsız hissetiğinde, tüm du-

rum aniden değişir. Nefret içeren, agresif duygular bebeğe akar ve bebeği, fantezide, tüm arzularının nesnesi olan ve aklında yaşantıladığı her şeyle bağlantılandırdığı kişiyi tahrip etmeye yöneltir. Böylece, ilk sevgi yıkıcı dürtülerce kaynağında tahrip olurken sevgi ve nefret bebeğin zihninde mücadeleye devam eder. Bu durum yaşam boyunca sürer ve insan ilişkilerindeki tehlikenin kaynağı olmaktan sorumlu tutulur (Stein 1990).

Klein'ın ilk evresinde, cinsel haz ve bilginin peşinde olma merkezî bir konumundadır. İkinci evrede, yıkım ve misilleme tehlikesine karşı güven kazanmak için, zulmedilme anksiyetesine hâkim olunmaya çalışılır. Üçüncü evrede, Klein'ın dürtü/yapı modelinden ilişki/yapı modeline bir geçiş olur; nesnenin akıbeti konusunda anksiyete ve onu onarma, sevgi yoluyla yeniden bütün yapma çabası itici güç haline gelir. Depresyon durumunda sevgi nesnesini koruma, onarma ve yenileme çabaları, benliğin bu onarmayı yapabilme kapasitesi konusundaki tereddütler ve buna bağlı umutsuzluk, tüm yüceltmeler ve benlik gelişimi için belirleyici etkenlerdir (Klein 1935). Nesne, artık basitçe dürtü doyumunun aracı değil, çocuğun yoğun olarak kişisel ilişkilerini sürdürdüğü bir "öteki"dir.

Depresif konum, çocuğun gelişiminde merkezî konuma sahip olan, erken paranoid evredeki yaygın bölme (splitting) işlemlerinin üstesinden gelindiği gelişimsel bir aşamadır (Klein 1935).

Paranoid-Şizoid Konum

Klein, 1946'da yazdığı "Şizoid Mekanizmalar Üzerine Notlar"da paranoid-şizoid konum üzerinde durur. Klein, bölme ve benzeri şizoid mekanizmaları paranoid ya da zulmedilme anksiyetenin üstesinden gelmek için gerekli görmektedir. Bu evrede Klein, paranoid süreç üzerine olan daha önceki düşünceleri ile depresyon ve onarma konusundaki daha sonraki çalışmaları arasında bir denge ve sentez oluşturma çabasındadır. Daha önce bölme süreci üzerine yazmış olsa da, son dönem çalışmalarında bölme ayrı bir önem kazanır. Klein'ın daha önceki bölme tartışmaları, iyi ve kötü ya da iç ve dış olarak nesnelerin bölünmesiyle ilişkili iken, 1946'da, Klein, bölmeden benliğin bir özelliği olarak söz etmeye başlar. Nesnelerin bölünmesi, benliğin içinde bölünmeyi başlatmakta ve ona karşılık gelmektedir. Klein daha önceki paranoid süreç tanımına, benlikteki bölünmeye gönderme yaparak şizoid tanımını ekler ve zulmedilme anksiyetesinin yaygın olarak yaşandığı bu örgütlenme için "paranoid-şizoid konum" terimini kullanır.

Benlik, yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki mücadeleyle baş etmek üzere bazı faaliyetlerde bulunmaktadır. Bunlardan ilki kaynağında yaşam

dürtüsünün olduğu, kendini sevme yetisiyle açığa vuran tedrici bütünleşmedir. Bunun karşısında ise benliğin kendini ve nesneleri bölme eğilimi yer alır; bu da kısmen, doğum anında benliğin bütünlükten yoksun oluşundan kaynaklanır. Bölme, aynı zamanda ilksel anksiyeteye karşı bir savunmadır ve benliği korumanın yollarından birini oluşturur. Bölme işlemiyle meme iyi ve kötü nesne olarak ikiye ayrılır. Benlik en başta meme olmak üzere, nesneyi açgözlü ve tüketici biçimde içselleştirirken, aynı zamanda kendini ve nesnelerini de değişen ölçülerde bölmekte, parçalamakta ve böylece yıkıcı dürtülerin ve içteki zulmedilme anksiyetesinin dağılıp seyrelmesini sağlamaktadır. Bu işlem, yaşamın ilk üç dört ayında etkisini sürdüren paranoid-şizoid konumda kullanılan savunmalardan biridir (Klein 1957).

Zulmedilme anksiyetesi, çocuğun, kendi ölüm dürtülerinin yansıtılmasından kaynaklanan, yıkıcı dürtülerle yok olması konusunda yaşadığı dehşet anlamına gelir. Bu evrede tüm oluşumlar çok şiddetli ve aşırıdır. Şizoid mekanizmaların arkasında yatan fantezi, tümgüçlülükle zulmedicileri ortadan kaldırmayı içerir. Bu evreye ait bir diğer örnek, iyi nesnenin yokluğunun, kötü bir nesnenin saldırısına, kendisini yok olma ile tehdit eden zulmedicilerin saldırısına eşdeğer olmasıdır.

Bu aşamada, benliğin parçalarının kendiliğin geri kalanından ayrıldığı ve nesnelere yansıtıldığı bölmenin uzantılarını tanımlamak üzere, "yansıtmalı özdeşleşme" kavramı geliştirilir. Yansıtmalı özdeşleşme, Freud'un yansıtma ve özdeşleşme kavramlarından daha etkileşimsel bir kavramdır ve şimdi kendiliğin yansıtılmış yönünün yerine geçen nesneyle yakın bir ilişki içindedir.

Klein'a göre, duyguların aşırı ve uçlarda, tümüyle iyi ve tümüyle kötü ve çoğu zaman çekilmez olduğu paranoid-şizoid konumda zulmedilme duygularıyla başa çıkma yolu, bölme ve kısmî inkârla olur. Eğer duygular yansıtılırsa, nesne tümüyle iyi ya da tümüyle kötüyle dolar. Böyle duygularla başa çıkmanın bir diğer yolu da yansıtmalı özdeşleşme ile olandır; benlik ve nesne sınırlarını değiştirerek iyi ve kötü duyguları içeren kendilik ve nesne parçalarını yeniden düzenler.

Yansıtmalı özdeşleşme idealizasyon ve bağımlılığa neden olur; yeniden içe-atılan nesnelerden kaçma, kişiyi diğer bir iç nesneye bağlar. Şizoid mekanizmalar memeyle ilişkiyle başlar; ardından da yansıtmalı özdeşleşme yoluyla, saldırıya uğrayan ve çocuğun yansıtılmış parçalarıyla dolu olduğu yönünde fantezisi kurulan ve özdeşleşme yaşanan annenin bütün bedeniyle ilişkiye girilir. Klein'a göre, iyi ile kötü ve iç ile dış olanı ayırma kapasitesini gösteren gelişimsel bir aşama olan paranoid-şizoid ko-

num ve bu konumun temel mekanizmalarından olan yansıtmalı özdeşleşme, dış dünya ile ilişki kurmanın ilk adımıdır (Stein 1990).

HASET VE ŞÜKRAN

Klein'ın son döneminin temel kavramı "haset"tir. Klein, 1957'deki "Haset ve Şükran" adlı eserinde, haseti, psikopatolojiyi anlamak açısından merkezî bir konuma yerleştirir. Klein, erken dönemdeki hasetin yapısal agresyondan kaynaklandığını belirtmişse de, çocuğun yoğun ve açgözlü gerekliliklerinin engellenmesi gibi diğer etkenler de hasetin gelişiminde rol oynar.

Klein, erken, ilkel hasetin iç agresyonun habis ve korkunç bir formunu temsil ettiğini ileri sürer. Çocuktaki nefretin diğer tüm biçimleri, kötü nesnelere yöneltilmiştir. Bu nesneler, yansıtma ve yansıtmalı özdeşleşme yoluyla büyük oranda çocuğun kendi sadizmini içerdiğinden, çocuk onlardan nefret eder ve onlara işkence ettiği fantezisini kurar. Haset ise, tersine, iyi nesnelere yöneltilmiş nefrettir. Çocuk, annesinin sağladığı iyilik ve bakımı yaşarken bunun yetersiz olduğunu hisseder ve annesinin kendi üzerindeki kontrolünden rahatsız olur. Meme sınırlı bir miktarda süt vermekte ve sonra da çekip gitmektedir. Çocuğun fantezisinde, memenin sütü kendi amaçları için biriktirdiği hissi yer almaktadır (Greenberg ve Mitchell 1983).

Klein, haseti, yıkıcı dürtülerin oral sadistik ve anal sadistik bir ifadesi olarak görür; yaşamın başından beri etkilidir ve yapısal bir temeli vardır (Klein 1957). Bu yaklaşımda, oldukça farklı duygular, tek bir duyguya, hasete bağlanmış görünmektedir. Haset kavramını tanıtarak onu kıskançlık ve açgözlülükten ayıran Klein, psikanalizde önemli bir gelişmeyi başlatır. Açgözlülükte çocuk, oburca, içinin boşaltılmış olarak bırakılmasının meme açısından sonuçlarını düşünmeden iyi memenin tüm içeriğini kendisine ister. Açgözlü çocuk için tahrip etme, açgözlülüğe yönelik bir güdü değil, onun sonucudur. Hasette ise, çocuk memeyi, kötü olduğu için değil, iyi olduğu için tahrip etmek, yağmalamak ister. Haset içermeyen nefrette, yıkım kötü nesneler üzerinde oluşur; iyi nesneler ise bölme ile korunur ve sonuçta çocuk kendini korunmuş ve güvende hissedebilir. Hasetin sonucunda ise, iyi nesneler tahrip edilir, bölme bozulur ve ardından zulmedilme anksiyetesinde artma görülür. Haset, iyi yaşantıların oluşturduğu ümidin kaybolmasına neden olur.

Klein'a göre, haset, kişinin kendisini etkisiz kılan, rahatlamanın değil sadece savunmanın olduğu, acımasız bir süreçtir. Bu zararlı, âdeta öldürücü duygu, ancak sevgi ile azaltıldığında katlanılabilir duruma gelir ve

ardından da şükranı yaratabilir. Klein'a göre, şükranla cömertlik arasında sıkı bir bağ vardır. İyi nesnenin özümsenişinin sonucu olan iç zenginlik, bireye bu nesnenin armağanlarını başkalarıyla paylaşma imkânı verir. Şükran, bu yönüyle, cömertliği, yani iç zenginlik duygusunu ve paylaşma arzusunu ortaya çıkartmaktadır (Klein 1957).

Sonuç olarak

Klein'a göre, sevgi ve nefret, fanteziler, anksiyeteler ve onların savunmaları, yaşamın başından itibaren devrededir ve nesnelere bağlıdır. Klein'ın normal ve patolojik zihinsel gelişim ve işlevsellik üzerine olan kuramları, zihinsel yaşamı, anksiyeteler, onlara karşılık gelen savunmalar ve nesne ilişkileri aracılığıyla gören, paranoid-şizoid ve depresif konumlar varsayımını merkeze almıştır.

Paranoid-şizoid konumda suçluluk, zulmedilme anksiyetesini oluşturan agresyon ve yıkıcılığın yansıtılmasından kaynaklanan, nesneden öç alma korkusudur. Depresif konumda suçluluk ise, kötülük ve zarar verme açısından kişinin kendi sorumluluk duygusu içinde oluşur ve kayıp ya da zarar görmüş nesneyi yeniden yaratmaya yönelik onarıcı bir çabaya eşlik eder.

Paranoid-şizoid konumda, zulmedicilerin benliği ve onun ideal nesnesini tahrip edeceğinden korku duyulur. Depresif konumda ise, anksiyete, nesneyi kaybetmekten ya da ona hasar vermekten korku anlamını taşır. Burada nesne, agresyonun ve kötü duyguların yansıtılmasıyla kötüye dönüşmemiş ya da saldırıya geçmemiş; iyi olarak kalmıştır. Sonuçta, anksiyete, paranoid-şizoid konumda benliğin sağ kalmasıyla, depresif konumda nesnenin bütünlüğü ile ilgilidir. Suçluluk ise, paranoid-şizoid konumda bir nesneden korku; depresif konumda kendinden korku şeklinde yaşanır.

Klein, Freud'un psikoseksüel evreler modelini izleyerek libidinal gelişim evreleri kavramıyla başladığı yazım serüveninde, önce anksiyeteyi temel alan çalışmalara, ardından da haset ve şükran kavramına yönelmiştir. Klein'm haset ve şükran üzerine olan açıklamaları, kuramının çekirdeğini oluşturan sevgi ve nefret arasındaki çatışma temasının diğer yönünü oluşturur.

Klein, yaşamının son döneminde, önceki katkılarının bir sentezi üzerinde çalışır. Yaşamı, sevgi ve onarmayla oluşturulan bütünleşme ile nefret ve yoğun hasetle yaratılan bölme ve bozma arasındaki bir mücadele olarak tasarlar. Klein'a göre, nesneyi iyi ve kötü yönleriyle bir arada tutma, acı verici şekilde zordur; depresif anksiyete ve suçluluk ile yüzleşil-

mesi, kişinin sevgisinin sınırlarının ve çiftedeğerlilik gerçeğinin kabul edilmesi gerekir. Nefretin çokluğu, ötekinin bütünlüğünün sürdürülmesini zorlaştırmakta; parçalanma ile sonuçlanan iyi ve kötünün bölündüğü paranoid-şizoid mekanizmalara geçişi gerekli kılabilmektedir.

KAYNAKÇA

De Bianchedi, ET, De Boschan LS, De Cortiñas LP, De Piccolo EG. "Theories on Anxiety in Freud and Melanie Klein," Their Metapsychological Status. *International Journal of Psychoanalysis* 1988; 69: 359-368.

Freud, S. *Project for a Scientific Psychology*, 1895. Standard Edition, Volume I. London: Hogarth Press, 1986.

Three Essays on the Theory of Sexuality, 1905. Standard Edition, Volume VII. London: Hogarth Press, 1986.

Notes upon a Case of Obsessional Neurosis, 1909. Standard Edition, Volume X. London: Hogarth Press, 1986.

Beyond the Pleasure Principle, 1920. Standard Edition, Volume XVIII. London: Hogarth Press, 1986.

Inhibitions, Symptoms and Anxiety, 1926, Standart Edition, Volume XX, Hogarth Press. London: 1986.

Greenberg, JR, Mitchell SA. *Object Relations in Psychoanalytic Theory.* Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Klein, M. "The Rôle of the School in the Libidinal Development of the Child," *International Journal of Psychoanalysis* 1924, 5: 312-331.

"Early Stages of the Oedipus Conflict," *International Journal of Psychoanalysis* 1928; 9: 167-180.

"The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego," *International Journal of Psychoanalysis* 1930; 11: 24-39.

"A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States," *International Journal of Psychoanalysis* 1935; 16: 145-174.

"Mourning and its Relation to Manic-Depressive States," *International Journal of Psychoanalysis* 1940; 21: 125-153

"The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties," *International Journal of Psychoanalysis* 1945; 26: 11-33.

"Notes on Some Schizoid Mechanisms," *International Journal of Psychoanalysis* 1946; 27: 99-110.

"A Contribution to the Theory of Anxiety and Guilt," *International Journal of Psychoanalysis* 1948; 29: 114-123.

"The Origins of Transference," *International Journal of Psychoanalysis* 1952a; 33: 433-

438.

"The Mutual Influences in the Development of Ego and Id—Discussants. Psychoanalytic Study of the Child 1952b; 7: 51-53.

Haset ve Şükran, 1957. İstanbul: Metis, 1999.

Stein, R. "A New Look at the Theory of Melanie Klein," *International Journal of Psychoanalysis* 1990; 71: 499-511



Yalnız Şehir, Herbert Bayer, 1932, Milwaukee Sanat Müzesi.

NEVROZUN BİREYSEL VE TOPLUMSAL KÖKENİ*

Erich Fromm

Bilim tarihi, yanlış önermelerin tarihidir. Bununla beraber, düşüncenin gelişimine işaret eden yanlış önermeler, dikkate değer bir üretkenliğe sahiptirler. Hem onlar sadece yanlışlar da değil, önermelerdir de; yanılsamalar ile üzeri örtülmüş hakikat, hatalı ve yetersiz kavramlarla giydirilmiştir. Bunlar, insan ve doğa hakkında, nesnel olarak geçerli bilgiye ulaşmak için insanlığın kesintisiz uğraşında olgunlaşan ve filizlenen, gerçekliğin tohumunu taşıyan rasyonel görüşlerdir. Bunlar gibi, insana ve toplama dair çok sayıda temel görüş, ilk ifadelerini, mitlerde ve peri masallarında, diğerleri metafizik spekülasyonlarda ve bir veya iki kuşak sonra doğru olmadığı kanıtlanan bilimsel varsayımlarda bulmuştur.

İnsan düşüncesindeki evrimin neden bu şekilde ilerlediğini anlamak zor değildir. Düşünen her insanın amacı *hakikatin bütünlüğüne* ulaşmak, kendisini şaşırtan tüm fenomenleri anlamaktır. Ne var ki, insan kısa bir ömre sahiptir ve ancak bu kısa zaman aralığında hakikate sahip olmayı isteyebilir. Bu bütünlüğü ise ancak ömrü tüm insanlığınki ile özdeş olsaydı anlayabilirdi. Bütünlüğü anlamak, sadece, insanın gözlem tekniklerini geliştirdiği, bir gözlemci olarak önemli nesnellik kazandığı ve bütünü

Çeviri: Önder Kulak

* Bu metin İngilizce olarak Erich Fromm tarafından Columbia Üniversitesi, Doğu Sosyoloji Topluluğu'nun 22-23 Nisan 1944 tarihlerindeki konferansında sunulmuştur. Orijinal metin için bkz: Fromm, E., "Individual and Social Origins of Neurosis", *American Sociological Review*, Vol. 9, No: 4 (Ağustos, 1944), s. 380-384. –ç. n.

anlamak için gerekli olan yeni verileri topladığı tarihsel evrim sürecinde gerçekleşebilir. Bu durumda, en büyük dahinin bile hakikat olarak bildikleri, içinde yaşadığı tarihsel döneme bağımlı olan bilginin sınırları ile mesafe halindedir. Belirsizlik içinde kalamayacağımızdan dolayı da, özünde doğruluk taşıyan bilgi, bir bütün olarak eksik kalsa bile, elimizdeki malzeme ile söz konusu mesafeyi aşmaya çalışırız.

Her keşif (yapılmış ve yapılacak olan), içinde taşıdığı hakikatin, daha az gizlenmiş ve çarpıtılmış ifadelere eriştiği, gittikçe daha yetkin formüllere ulaştığı uzun bir tarihe sahiptir. Bu açıdan, bilimsel düşüncenin gelişimi hiç de eski önermelerin yanlış olarak gözden çıkarıldığı, doğru ve yenileri ile değiştirildiği bir etkinlik değildir; eski önermelerin, doğruluk taşıyan özlerinin, çarpıtılmış öğelerden kurtarılarak az çok tekrar yorumlandığı bir süreçtir. Freud gibi düşüncenin öncüleri, bilimsel düşüncenin gelişimini yüzyıllarca belirleyen ifadeler sunarlar. Çoğu kez, bilgi alanındaki işçiler de, aslî ve talî arasında ayırım yapamadıkları için, iki hatalı yönden birine sapar ve tüm sistemin öncüsünü tutucu bir şekilde savunurlar, böylece, tekrar yorumlama ve açıklığa kavuşturma sürekliliğini engellerler; veya aynı hata ve tutuculukla, eski teorilere karşı savaşır, ve onları kendi doğruları ile değiştirmeye çalışırlar. Hem ortodoks hem de isyancı tutuculukta, öncünün görüşünün yapısal evrimi durdurulur. Oysa, asıl sorumluluk, düşüncelerin, ilk formüle edildikleri tarihsel dönemin bilme sınırlarından dolayı, hatalı kavramlar içerisinde ifade edilmiş ve anlaşılmış olmak zorunda olduklarını kabul etmek, onları elekten geçirmek ve tekrar yorumlamaktır. Buna bağlı olarak, kimi zaman yazarı kendisinden daha iyi anladığımızı hissedebiliriz, ama bunu da, ancak ana görüşün rehber ışığında gerçekleştirebiliriz.

Bilimsel ilerlemedeki gelişimin, tekrar etmek veya kurtulmak yerine, temel görüşlerin *yapısal olarak tekrar yorumlanması* genel ilkesi, kesin olarak Freud'un teorik formüllerinde de geçerlidir. Freud'un, kavramların içerisindeki örtük gelişime katkısı olmayan ve temel doğruları içermeyen hemen hiçbir keşfi yoktur.

Bu duruma en iyi örnek, Freud'un nevrozun kökeni üzerine olan düşünceleridir. Bana göre, nevroza nelerin neden olduğuna dair az, ve kökeninin neler olduğuna dair daha da az şey biliyoruz. Bu konuda doyurucu bir birikime ulaşmayı umabilmek içinse, daha pek çok fizyolojik, antropolojik ve sosyolojik veri toplanmalıdır. Benim burada yapacağım ise, Freud'un nevrozun kökeni üzerine düşündüklerini, tartışmış olduğum genel ilkenin bir örneği olarak sunmaktır; tekrar yorumlama bilimsel ilerlemenin yapısal yöntemidir.

Freud, *Ödipus kompleksi*nin doğru bir biçimde nevrozun çekirdeği olarak kabul edildiğini belirtir. Bunun, nevrozun kökeni hakkındaki en temel önerme olduğuna inanıyorum, ancak kanımca, Freud'un düşündüğünden farklı bir çerçevede gerekçelendirilmesi ve tekrar yorumlanması gereklidir. Freud, önermesinde şunları anlatmak istemişti: Bir çocuk, diyelim ki annesi için duyduğu cinsel arzudan dolayı, babasına rakip çıkar ve nevrotik gelişim, çocuğun, bu rekabetin sonucu olan endişeyle yeteri kadar başa çıkamamasından doğar. Freud'un, çocuk ve ebeveyn otoritesi arasındaki çatışmaya ve çocuğun söz konusu çatışmayı çözmedeki başarısızlığına işaret ederek, nevrozun başlıca kökenine dokunduğuna inanıyorum. Ancak çatışmanın esasen cinsel rekabetten ileri geldiğini düşünmüyorum. Bu, çocuğun ebeveyn otoritesine karşı tepkisinden, korkusundan ve ona boyun eğmesinden kaynaklanır. Bu noktayı irdelemeye başlamadan önce, iki otorite türü arasında ayırım yapmam gereklidir. Birincisi nesneldir, kişinin sergilemek zorunda olduğu rehberlik görevine bağlı olarak, otorite içerisindeki yetkinliğini doğru biçimde yerine getirmesine dayanır. Bu türdeki otorite rasyonel otorite olarak adlandırılabilir. Bunun aksine, irrasyonel otorite ise, otoritenin çok fazla konu ettiği güce ve buna bağlı olan korku ve saygıya dayanır.

Sonuncusu, pek çok kültürde insan ilişkileri büyük ölçüde irrasyonel otorite tarafından belirlendiği için varlığını korur. Bizim toplumumuzdaki insanlar da, iradelerinin bir kısmından, özgünlüklerinden ve doğallıklarından vazgeçmenin bedeli olarak toplumsal rollerine uyum gösterirler ve tarih kayıtlarında, çoğu toplumdakine benzer bir biçimde yer alırlar.

Her insan kendi olanakları ile tüm insanlığı temsil ederken, işleyen her toplum da öncelikli olarak bireyin kendisini gerçekleştirmesi ile ilgilenmelidir. Bir toplumun işleyişindeki kendine özgü durumlar, tarihsel gelişimin herhangi bir noktasında verilmiş bir dizi *nesnel ekonomik* ve *siyasî koşullar* tarafından belirlenirler. Toplumlar, içinde oldukları belirli tarihsel koşulların olanakları ve sınırları içerisinde işlemek zorundadırlar. Herhangi bir toplumun iyi işlemesi için, toplumun üyeleri, toplumun veya onun içindeki belirli bir sınıfın üyeleri olarak davranmayı ve buna gönüllü olmayı sağlayacak karakter özelliklerini kazanmalıdırlar. Yani, insanlar, nesnel olarak gerekli olan için ne yapmaları gerekiyorsa ona karar vermek durumundadırlar. Bu noktada dışsal güç, içsel baskı ve karakter özelliklerine yönlendirilen belirli bir insan enerjisi ile değiştirilmek için vardır. İnsanlık, bireyin ve toplumun çıkarlarının özdeş olduğu bir devlet örgütlenmesine ulaşamadığı sürece, toplumun amaçları bireyin özgürlüğüne ve özgünlüğüne az veya çok mâl olmak zorundadır. Bu amaçlar ise çocuk terbiyesi ve eğitim süreçleri ile gerçekleştirilirler. Eğitim çocuğun

olanaklarının gelişimini amaçlarken, aynı zamanda onun bağımsızlığını ve özgürlüğünü o toplumun varoluşu için gerekli seviyeye düşürme işlevine de sahiptir. Toplumlar, çocuğun irrasyonel otorite tarafından nasıl baskılanacağı noktasında farklılaşmalarına rağmen, bunun olması her zaman çocuk terbiyesinin işlevlerinden biridir.

Başlangıçta, çocuk, toplumla doğrudan doğruya karşılaşmaz; toplumun psikolojik temsilcileri olan, karakter özelliklerinde ve eğitim yöntemlerinde toplumsal yapıyı temsil eden ebeveynlerin ortamında karşılaşır. Öyleyse, çocuk, ebeveynleri ile ilişkisinde neler deneyimler? Çocuk, içinde yaşadığı topluma özgü otorite türünü, ebeveynleri aracılığı ile tanır. Bu otorite, çocuğun bağımsızlığının, özgünlüğünün ve iradesinin çiğnenmesine neden olur. Ancak insanlar çiğnenmek için doğmazlar; buna bağlı olarak, çocuk, ebeveynleri tarafından temsil edilen otoriteye karşı savaşır; çocuk sadece baskıya karşı özgürlüğü için değil, ama aynı zamanda otomat yerine gerçek bir insan, ve kendisi olmak için de savaşır. Bazı çocuklar diğerlerine göre daha başarılıdırlar; pek çoğu ise savaşımın bir noktasında yenilgiye uğratılırlar. Bu yenilginin meydana gelmesinin farklı nedenleri vardır, ancak her ne olursa olsun, çocuğun irrasyonel otorite karşısındaki yenilgisinden kalan izleri her nevrozun kökeninde bulunur. Bu izler, en önemli özellikleri insanın özgünlüğünün ve doğallığının zayıflaması ve felce uğraması olan bir sendromda temsil edilir; "Ben varım" duygusunun köreltilmesi ve Ben'in deneyimlerinin, başkalarının Benim üzerimdeki beklentilerinin toplamı ile değiştirilmesinin sonucu olarak, Ben'in zayıflaması ve sahte-Ben'e boyun eğmesi; otonominin, heteronomi tarafından ele geçirilmesi; belirsizlik, veya Dr. Sullivan'ın terimini kullanırsak, kişiler arası deneyimlerin pataraksis niteliği.

Bana göre, Ödipus kompleksinin, çocuk ve ebeveynlerin aynı cinsel ortamdaki rekabetlerinin bir sonucu olarak yorumlanmaması, çocuğun, ebeveynler tarafından temsil edilen irrasyonel otoriteye karşı savaşımını dışlamaz, ancak, cinsel koşul belirleyici rolü oynamadığı için, vurgu, çocuğun ensest arzuları ve bunların trajik sonuçlarında değil de, ebeveynlerin, çocuğun normal cinsel aktiviteleri üzerindeki engelleyici etkilerindedir. Çocuğun fiziksel işlevleri –önce dışkılama ve daha sonra cinsel arzuları ve aktiviteleri– ahlâkî kurallar ile baskı altına alınır. Çocuk, bu işlevlerden dolayı hep suçlu hissettirilir, ve cinsel dürtü çocukluktan beri her insanda hazır bulunduğundan, söz konusu işlevler kendini suçlu hissetmenin daimî kaynağı haline gelir. Peki, kendini suçlu hissetmenin toplumsal işlevi nedir? Bu, çocuğun, iradesinin çiğnenmesine ve boyun eğmeye zorlanmasına hizmet eder. Ebeveynler bunu, farkında olmaksızın, boyun eğdirmenin aracı olarak kullanırlar. Bir insanı ezmek için ona ahlâksızlık

suçunu yüklemekten daha etkili hiçbir şey yoktur. Birisi kendini ne kadar suçlu hissederse o kadar kolay boyun eğer, çünkü otorite suçlama hakkı ile kendi gücünü ispat eder. Suçluluk duygusu olarak ortaya çıkan ise, aslında, korku duyulan kimseleri hoşnut edememe korkusudur. Pek çok insanın ahlâkî bir sorun olarak deneyimledikleri suçluluk duygusu aslında sadece bu kadarla sınırlıdır, ve gerçek ahlâkî sorun, bir kimsenin olanaklarını kullanabilmesi, görüş açısından çoktan uzaklaşmıştır. Dahası, suçluluk itaatsizliğe indirgenir ve bu olanlar, gerçek ahlâkta olduğu gibi kendine zarar vermek olarak da algılanmaz.

Bu noktaya kadar söylediklerimizi özetlemek için denilebilir ki, nevrozun çekirdeğini oluşturan, otoriteye karşı savaştaki yenilgidir ve buna bağlı olarak çocuğun ensest arzuları değil ama cinsellik ile bağlantılı izleri, iradesinin çiğnenmesindeki koşullardan birini oluşturur. Freud, çocuğun en temel arzuları olarak ensest arzuların başarısızlığa mahkûm oluşunu ve bunun çocuğu bir tür boyun eğmeye zorlayışının kaçınılmaz, trajik sonuçlarını içeren bir tablo çizdi. Bu hipotezin, örtük bir biçimde, Freud' un insanın kaderine dair herhangi bir ilerlemeye ilişkin kötümserliğini ve irrasyonel otoritenin kaçınılmaz doğasına bağlı inançlarını ifade ettiğini varsayamaz mıyız? Yalnız bu tutum Freud'un sadece bir yönüne işaret eder. Freud aynı zamanda şunları söylemiş olan kişidir: "Ergenlik çağından itibaren insan bireyi, kendini, ebeveynlerden kurtarmanın büyük sorumluluğuna adamalıdır." Freud, amacı bireyin bağımsızlığı ve özgürlüğü olan bir terapi yöntemini de geliştiren kişidir.

Ne var ki, özgürlük için savaştaki yenilgi her zaman nevroza neden olmaz. Gerçek şu ki, eğer durum böyle olsaydı, insanların önemli bir kısmını nevrotik olarak değerlendirmemiz gerekirdi. Öyleyse, bu yenilginin nevrotik sonuçlara neden olmasını sağlayan koşullar nelerdir? Bu açıdan, sadece örnek için söz konusu edebileceğim bazı koşullar vardır; bir çocuk diğerlerinden daha derinlemesine incitilebilir, ve bundan dolayı endişeleri ve temel insanî arzuları arasındaki çatışma daha keskin ve katlanılmaz olabilir; veya çocuk, ortalama insandan daha fazla özgürlük ve doğallık duygusu geliştirebilir, ve böylece yenilgi daha kabul edilemez olabilir. Bu noktadan sonra, nevroza neden olan diğer koşulları sıralamak yerine, az önceki soruya geri dönmeyi ve özgürlük için savaştaki başarısızlıklarına rağmen pek çok insanın nevrotik olmaması gerçeği açısından etken olan koşulların neler olduğunu sorgulamayı tercih ederim.

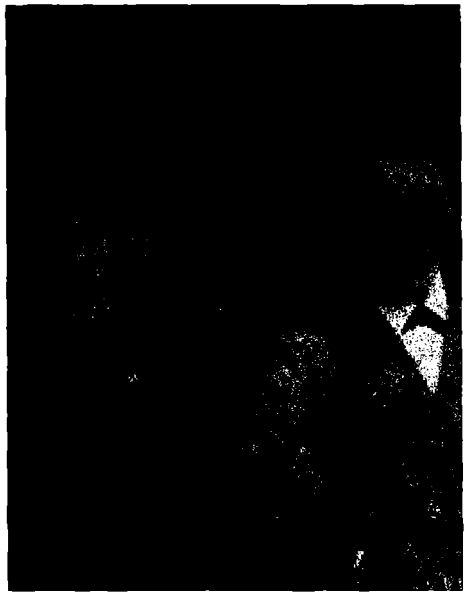
Bu noktada biri *sakatlık* ve diğeri *nevroz* olmak üzere iki kavram arasında ayırım yapmak yararlı görünmektedir. Özgürlüğü ve özgünlüğü insanların her biri için nesnel erekler olarak düşünürsek, özgürlüğe, özgünlüğe ve kendini kendisi olarak gerçekleştirmeye erişemeyen insanı da,

ağır bir sakatlığa sahip olarak değerlendirebiliriz. Herhangi bir toplumun üyelerinin çoğunluğu, böylesi bir ereğe erişemiyorlarsa karşımızda *toplumun dokusuna işlemiş* bir sakatlık olduğu söylenebilir. Birey bunu diğerleri ile paylaşır, ancak onun bir sakatlık olduğunun farkında değildir; bundan dolayı güvenliği, diğerlerinden farklı olmanın ve toplumun dışında kalmanın deneyimi ile tehlikeye girmez. Bildiği kadarıyla, zenginlik ve gerçek mutluluk duygusunu kaybetmesi, insanların geri kalanıyla uyuşmasının getirdiği güvenlik duygusuyla karşılanır. Gerçek şu ki, kişinin söz konusu ağır sakatlığı, kendi kültürü tarafından bir erdeme yükseltilmiş ve böylece ona yüceltilmiş bir başarı duygusu vermiş de olabilir. Buna örnek olarak Calvin'in öğretilerinin insanlarda uyandırdığı suçluluk duygusu ve endişe gösterilebilir. Kendi güçsüzlük ve değersizlik duygusu tarafından baskı altına alınan, affedilmek veya cezalandırılmak arasında sürekli şüphe içinde kalarak, herhangi bir gerçek mutluluk duygusundan uzak kalan, ve kendisini hizmet etmek zorunda olduğu bir makinenin dişlisi hâline getiren kimse, ağır bir sakatlığa sahip olarak düşünülebilir. Calvin için söz konusu sakatlık, toplumun dokusuna işlemişti; sakatlığa özel olarak değerli birşey gözüyle bakılıyordu, bundan dolayı da, birey, güçlü bir yetersizlik ve yalıtılmışlık duygusu ile karşılaşacağı bir kültürden farklı olarak, nevrozdan kurtulmuş olurdu.

Spinoza [*Etik*'in de] toplumun dokusuna işlemiş sakatlığı çok açık bir şekilde formüle etmişti. Spinoza şöyle der: "İnsanların çoğu büyük bir uyumla bir ve aynı arzu tarafından ele geçirilir. Kişinin tüm duyuları, var olmadığında bile var olduğuna inandığı bir nesne tarafından çok güçlü bir şekilde esir alınmıştır. Eğer bu, kişi uyanıkken olursa, kişinin delirdiğine inanılır. [...] Oysa, açgözlü insan yalnızca para ve mülk, hırslı olan ise yalnızca şöhret düşündüğünde, sadece rahatsız edici insanlar olarak görülürler, ve hiç kimse onların delirdiğini aklının ucuna dahi getirmez; herkes onlardan nefret eder, ama asıl olarak, her ne kadar hiç kimse bunları 'hastalık' olarak düşünmese de, 'açgözlülük, hırs ve benzerleri deliliğin farklı biçimleridir.'" Bu sözcükler daha birkaç yüzyıl önce yazılmışlardır ve hâlâ geçerlidirler, ancak, sakatlıklar toplumun dokusuna öyle bir işlemiştir ki, artık rahatsız edici veya nefret duyulan şeyler olarak görülmüyorlar. Bugün, otomat gibi davranan ve hisseden insanlarla karşılaşıyoruz; öyle ki, söz konusu insanlar, kendilerini oldukları gibi değil, ama olmaları gerektiği gibi hissediyorlar; böylece, içten kahkahalar yerini zorlama gülümsemelere, iletişim yerini anlamsız gevezeliklere bırakırken, körelmiş umutsuzluklar gerçek acının yerini alıyor. Böylesi bir insan hakkında iki argüman oluşturulabilir. Birincisi, bu kişi, iyileştirilmesi olanaksız görünen bir özgünlüğünü ve bireyselliğini yitirme sakatlığı içerisinde-

dir. Aynı zamanda, asla, kendisine benzeyen binlerce diğerinden tam olarak ayırt edilemez. Bunlardan çoğu, toplumun dokusundaki sakatlık sayesinde nevroz açığa çıkmadan kurtulurlar. Bazıları içinse kültürel doku işlemez ve sakatlık çeşitli nevrozlar olarak ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda, kültürel dokunun nevrozu önlemedeki yetersizliği, çoğu zaman, bireysel çatışmaların farklı şiddet ve yapıları ile açıklanmaktadır. Buna daha fazla devam etmeyeceğim. Altını çizmek istediğim nokta, nevrozun kökeni sorunundan toplumun dokusuna işlemiş sakatlık sorununa –normalliğin patolojisi sorununa– geçmenin gerekli olduğudur.

Bu amaç, psikanalistin sadece nevrotik bireyin verili topluma uyumunu değerlendirmekle yetinemeyeceğine işaret eder. Psikanalistin görevi aynı zamanda bireyin normallik idealinin, insan olarak kendisini tam olarak gerçekleştirme amacıyla çelişebileceğini kabul etmek olmalıdır. Böylesi bir gerçekleşmenin olanaklı olması, toplumun ve bireyin çıkarlarının sonsuza kadar uzlaşmaz olmasının gerekli olmadığına, toplumdaki ilerici güçlerin inançlarına işaret eder. Psikanaliz, eğer insan sorunu üzerine ilgisini kaybetmezse, bu yolun çizilmesinde önemli bir katkıya sahip olacaktır. Bu katkı Freud'un sahip olduğu görüşün bir parçası olan, tıbbî bir uzmanlığın dönüştürülmesi ile sağlanmıştır.





Üst: Sigmund Freud, validesi Amalia'yla, 1926,
Library of Congress arşivi www. Loc. gov

Alt: *Freud'un ailesi*; 1878, Viyana, Freud Müzesi, Londra (soldan sağa ayaktakiler) Pauline, Anna, kim olduğu bilinmeyen bir kız, Sigmund, ihtimal ki Rosa'nın nişanlısı, Rosa, Marie ve Simon Nathanson [Amalia'nın kuzeni]; (oturanlar) Adolfine,anne Amalia, kim olduğu bilinmeyen bir oğlan, Alexander ve baba Jacob

İLK SAHNE: GERÇEK Mİ, DÜŞLEM Mİ?

Nilüfer Erdem*

Psikanalizde "ilk sahne" olarak bilinen kavramla ilgili düşünceler Freud' un ilk yazılarından itibaren kendini gösterir (Freud, 1895). Ancak bu kavramın enine boyuna tartışılması ve psikanaliz kuramı içindeki merkezî yerini alması ünlü Kurt Adam (Freud, 1914) vakasına dayanır. İlk sahne kaynağı çocuklukta olan bir tasarımdır. Laplanche ve Pontalis'in (1967) *Vocabulaire de psychanalyse* (Psikanalizin Sözdağarcığı)'nda tarif edildiği biçimiyle: "Çocuk tarafından gözlemlendiği ya da bazı belirtilerden hareketle, olduğu varsayılarak düşlemlendiği haliyle anne ile baba arasındaki cinsel ilişki sahnesidir. Çocuk tarafından genelde babanın uyguladığı bir şiddet edimi olarak yorumlanır."

Freud'un vurguladığı ve bu tanımlamada belirtilen nitelikleriyle ilk sahne bir travma sahnesidir. Çocuğun içinde kendisine yer olmayan, ancak kendi kökenleriyle ilgili olup onda yoğun duygulanımlar uyandıran ve ne olduğunu tam anlamıyla kavrayamadığı bir sahneye maruz kalmasını anlatır. Diğer taraftan çocuğun normal gelişimindeki bir sürece de işaret eder; ilk sahne düşleminin çocuk tarafından simgesel düzeyde temsil edilebilmesi Oidipus örgütlenmesinin önemli bir yönünü oluşturur.

İlk sahne kavramı Oidipus karmaşası, baştan çıkarılma, iğdiş edilme endişesi ve çocukluk cinselliğini kuramının merkezine yerleştiren Freud için önemli bir keşiftir. İlk sahnenin düzenlenişi bütün bu öğeleri içinde barındırır. Fakat ilk sahne kavramı daha baştan beraberinde can sıkıcı bir soruyu da getirir. Hastaların bahsettiği ya da imâ ettiği sahne gerçekten "gözlemlenmiş" midir yoksa "varsayılarak düşlemlenmiş" midir?

---

* Klinik Psikolog.

Freud'un ilk sahneye dair bulguları histerik hastalarıyla olan çalışmaları esnasında ortaya çıkar ve bu hastalardaki, bir yetişkin tarafından baştan çıkarılma olgularıyla yan yana gider. Dolayısıyla aynı çetrefilli soru baştan çıkarma için de geçerlidir. Gerçeklikte olmuş mudur, yoksa hasta tarafından düşlenmekte midir? İlk kuramlaştırmalarda, her ikisinin de gerçeklikte deneyimlendiği fikri ağır basar.

Freud, *Histeri Üzerine İncelemeler*'de (1895) ve daha sonra Dora vakasında (*Bir Histeri Olgusunun Çözümlenmesinden Parçalar*, 1905a [1901]) erişkin bir erkek tarafından baştan çıkarılma ve erişkinler arasındaki cinsel ilişki sahnesine görerek ya da işiterek tanık olma deneyimlerini anlatan kadın hastalarının vakalarını tartışır. Travma yaratıcı nitelikteki bu deneyimlerin daha sonra ortaya çıkan histerik belirtilerin kökeninde yattığım vurgular. Katharina vakasında (1895) erişkin erkek doğrudan doğruya Katharina'nın onu ve ablasını taciz eden babasıdır. Buna karşılık Dora vakasında kendinden yaşça büyük yabancı evli bir erkeğin onu baştan çıkarma girişimlerinden bahsedilir. Freud, bu girişimlerin babayla ve anne-babanın cinsel yakınlığıyla ilgili daha öncesine dayanan düşlemleri kışkırttığı için travma yaratıcı nitelikte olduğunu gözlemler. Dolayısıyla ilk sahne düşünüldüğünde neyin travma yaratıcı olduğu da açıklanması gereken bir sorudur.

İLK SAHNE VE SONRADAN ETKİ

Freud ilk sahnenin önemini, gerçeklikle ilişkisini ve travma yaratıcı niteliğini *Kurt Adam* (*Bir Çocukluk Nevrozu Öyküsü*, 1918) vakasında ele alır. 1914 sonu ile 1915 başında kaleme alınmış olan bu vaka öyküsü yirmi üç yaşındaki, ciddi ruhsal bozuklukları olan bir erkek hastanın dört buçuk yıl süren analizine dayanır. Hastası ona yıllar önce, çocukken gördüğü rahatsız edici bir rüyayı anlatır. Rüyasında bir ağaca tünemiş olan beyaz kurtlar ona bakmaktadır. Rüyadan önce nevrotik bozukluğunun yeni yeni başlamakta olduğunu, rüyanın ardından uzun yıllar süren bir hayvan fobisinin baş gösterdiğini vurgular. Freud bu rüyadan hareketle hastasının belirtilerinin kökenlerini araştırır. Rüyanın analizi onu hastasının yaklaşık bir buçuk yaşındayken tanık olduğu, annesi ile babası arasındaki cinsel ilişki sahnesine götürür. Freud bebek tarafından gözlendiği varsayılan ilk sahneyi temel alarak, hastalığın gelişimini hastasıyla birlikte bu deneyim üzerine inşa eder ya da yeniden inşa eder. İlk sahne kuramı bu analizin tartışması üzerinde şekillenir; baştan çıkarma, iğdiş edilme ve tüm Oidipus yapılanması ile ilk sahne arasındaki kuramsal bağlantılar kurulur.

Freud ilk sahnenin travma yaratıcı niteliğinin bir seferde değil iki vakitte ortaya çıktığını gözlemler ve kavramlaştırır. Bu psikanalizdeki sonradan etki ya da sonradanlık (Nachträglichkeit; après-coup; deferred action) kavramıdır. Aslında bu kavram Freud'un Kurt Adam vakasından önceki bir çalışması olan Emma vakasında boy göstermiştir. Fakat Kurt Adam ile tam anlamıyla geliştirilmiştir.

Freud (1895), Emma vakasında cinsellikle ilgili içeriklerin bilinçdışına bastırılmasının iki aşamada gerçekleştiğini gösterir. Sekiz yaşındayken bir bakkal tarafından taciz edilen Emma o sırada bunu travma yaratıcı bir deneyim olarak algılamaz. Bu olayın bastırılan anısı ancak on üç yaşına geldiğinde başka bir olay vesilesiyle tekrar canlandığında travma yaratıcı bir nitelik kazanır. Freud bunu sonradan etki ya da sonradanlık kavramı ile açıklar.

Kurt Adam (1918), vakasında da benzer şekilde rüyanın arka planında yatan ilk sahne deneyimi sonraki dönemlerde yeni deneyimler tarafından etkinleştirildikçe belirtileri ortaya çıkaran travma nitelikli bir deneyim haline gelir. Ancak ilk sahne söz konusu olduğunda, geriye doğru gittikçe onun da kökeninde neyin yattığı sorusu, açıklamalara gölge düşürür.

Hastasının ağaca tünemiş kurtların olduğu rüyasından yola çıkarak geriye doğru yaptığı kurgulamada, Freud hastanın ilk sahneye bir buçuk yaşında ya da hattâ altı aylık kadarken görerek ya da duyarak (bir ya da daha fazla kere) tanık olduğu sonucuna varır. İlk sahne ile ilgili izlenimlerin bebek tarafından bilinçdışına bastırıldığını ve daha sonraki evrelerde yaşanan olayların etkisiyle tekrar bilince çıkıp travma yaratıcı nitelik kazandığını vurgular. Ancak bir buçuk yaşında ya da altı aylık bir bebek gördüklerinden ve işittiklerinden neyi anlamış ve kelimeler düzeyinde temsilleştirmiş olabilir ki bunları bilinçdışına bastırabilsin? Oidipus sürecinden önce yaşanmış olan, olsa olsa görsel ve işitsel algı düzeyinde kavranmış bir deneyimdir ve Oidipus sürecinde taşıdığı anlamı nasıl daha baştan kendinde taşıyor olabilir? Freud bunu, algı düzeyinde kalan ve sadece görsel, resimsel bir temsile sahip olan ilk sahnenin de bir evveli, bir kökeni olduğu savıyla açıklar. Bu köken doğumla birlikte devraldığımız filogenetik mirasa dâhil şemalarda aranmalıdır. "Nevrozların tarih öncesinde şunu bulmaktayız: Çocuk kendi deneyiminin yetmediği yerde bu filogenetik mirasa tutunur. Bireysel hakikatteki boşlukları tarih öncesi hakikatle doldurur; kendi yaşamında olanların yerine atalarının yaşamında olanları koyar." (s. 97).

Filogenitk miras sadece ilk sahneyi değil, baştan çıkarma ve iğdiş edilmeyi (yani diğer kökensel düşlemleri) de kapsar.

> Bu hastamın vakasında ilk sahnenin düşlem mi yoksa gerçek bir deneyim mi olduğunu bilmek beni memnun ederdi; ancak benzer başka vakalar da göz önünde bulundurulduğunda, aslında bu sorunun cevabının çok da önemli olmadığını kabul etmeliyim. Anne baba arasındaki cinsel ilişkinin gözlemlendiği, çocuklukta baştan çıkarılmanın olduğu ve iğdiş edilme tehdidinin bulunduğu bu sahneler hiç kuşkusuz doğuştan gelen bir miras, filogenetik bir mirastır, ancak kişisel deneyimle de aynı şekilde kolayca edinilebilir. (Freud, 1918, s. 97)

Dolayısıyla erken çocukluktan itibaren çocuğun görerek ya da duyarak varlığını bildiği ilk sahnenin anlamı ataların aktardığı deneyimde gizlidir. Ancak bu anlam erken evrelerde tanık olunan ilk sahne resminde sadece gizil olarak varlığını sürdürür. Öznenin tarihinde anlamı olan bir deneyime dönüşerek "bilinmesi", ancak sonradanlık içinde, Oidipus sürecinde ve daha sonra ergenlikte anlam kazanmasıyla gerçekleşir. O halde travmatik olan ilk sahnenin kendisi değil, yüklendiği anlamlardır. Freud'un yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi ilk sahnenin düşlem mi yoksa gerçek deneyim mi olduğunun çok fazla bir önemi yoktur.

Bu sonuç kuramsal olarak dikkate değer bir noktaya işaret eder. İlk sahnenin önemi Oidipus süreci içinde ruhsallığı kurucu bir öğe olmasından kaynaklanır. Bu noktada psikanalize özgü olan şeyin tam da bu bakış açısı olduğunu söyleyebiliriz.

Kökensel Düşlemler ve Oidipus Örgütlenmesi

İlk sahne Freud'un "kökensel düşlemler" olarak adlandırdığı temel nitelikteki üç ruhsal kurgulamadan (construction) biridir. Diğer ikisi baştan çıkarma ile iğdiş edilmedir ve ilk sahne ile birlikte bu üç düşlem Oidipus yapılanmasının temelini oluşturur.

Oidipus sürecinin başarıyla tamamlanması çocuğun cinsiyet ve kuşak farkını zihinselleştirmesi ve ensest arzularından vazgeçmesiyle belirlenir. Bu evrede çocuk önce iki cinsiyet arasındaki anatomik farklılıkları gözlemler. Çocukluk cinselliği fallus merkezlidir ve cinsiyet farklılığını penisi olan ve olmayan (fallik/iğdiş edilmiş) karşıtlığı üzerinden tanımlar. Bazılarının (anne, kızkardeş vd.) penissiz olduğunu keşfeden erkek çocuk ve bazılarının (baba, erkek kardeş vd.) penisli olduğunu keşfeden kız çocuk iğdiş olma/edilme karmaşası yaşar. Erkek çocuk kendisinin de penissiz kalabileceği anlamına gelen iğdiş edilme endişesine kapılırken, kız çocuk da kendinde olmayanı isteyerek, penis hasedi geliştirir. Yine bu sırada çocuklar annenin dünyaya bebekler getirdiğini, bebeğin bir yerlerden gelip annenin karnına girdiği ve bir şekilde oradan çıktığını, babanın

bu işte bir payı olduğunu sezer ve çocukluk çağına özgü cinsel kuramlar geliştirirler (Freud, 1905b). Çocuk anne ile babanın dünyaya bebekler getiren yakınlığına dâhil olmak, anne ya da babanın yerine geçerek karşı cinsten ebeveynin sevgisini ve ilgisini kendine mâl etmek, anneye bebek vermek ya da babanın penisine/vereceği bebeğe sahip olmak arzusunu taşırlar. Bu arzu anne ve/veya baba tarafından başkan çıkarılma (anne ya da babayı baştan çıkarma) (ensest) düşlemlerinin temelinde yatar.

İlk sahne çocukların yarı deneyime yarı düşlemlere dayanarak cinselliği anlama ve anne ile babanın mahremiyetinde kendilerine de bir yer açma çabalarının merkezinde yer alır. Çocuğun simgeleştirmesi beklenen tüm temel farklılık ve yasakları, yani anne ile baba arasındaki cinsiyet farkını, çocuk ile anne baba arasındaki kuşak farkını ve ensest yasağını kendinde barındırır. Çocuk ilk sahne düşlemini bütünleştirip, simgeleştirebildiğinde Oidipus karmaşası da çözümlenir.

Bunu izleyen genitalliğe geçiş uzun bir süreçtir ve ergenliğin de içinde bulunduğu pek çok deneyimden sonra, ancak erişkin cinselliği yaşandığında, her iki cinsiyetten erişkinin de dişilliği gerçek anlamda keşfetmesi ve simgeleştirebilmesiyle tamamlanır (Schaeffer, 1997). Böylece fallus merkezli çocuksu cinsellik kuramı ve fallik/iğdiş edilmiş karşıtlığı yerini eril/dişil karşıtlığına ve cinsiyet farklılığının gerçek anlamda tanınmasına bırakır. Tüm bu süreç boyunca da ilk sahnenin derinlemesine işlenmesi devam eder.

İlk sahnenin bütün kökensel düşlemlerin temel paradigmasını oluşturduğu söylenebilir. Yukarıda özetlenen Oidipus sürecine damgasını vuran baştan çıkarma ve iğdiş edilme ilk sahne içinde yer alır ve anlamını ilk sahne içinde bulur. İlk sahnenin anlamı ise Oidipus süreci içindeki yeriyle nitelenir. Başka deyişle, Oidipus sürecine özgü üçgenleşme, tam anlamıyla ilk sahnenin "sahneye koyduğu" ilişkiler ağıdır. Burada ilk sahnenin görsel niteliği ve bir sahne olduğu özellikle vurgulanmalıdır (Le Guen, 1996, Guillaumin, 1996, Perron, 1996). İlk sahne Oidipus sürecinin tamamını ifade edebilecek kapsamdadır ve bunu görsel temsille, bir sahne içerisinde sunar.

Çocuk onu "baştan çıkaran" anne ile babanın birbirlerini cinsel anlamda sevdiğini ve onların ilişkisinin, yani anne baba yatağının dışında kaldığını idrak ettiğinde iğdiş edilme tehdidi de ruhsallıkta bir gerçeklik kazanır. Çocuk Oidipus sürecinin bileşenleri olan endişe ve duygulanımları ilk sahne modeli içerisinde ve onun üzerinden deneyimleyerek simgeleştirir.

Bu kapsayıcı niteliğinin yanısıra, ilk sahne zamansal olarak kökensel düşlemler içinde, diğerlerine göre de kökensel konumdadır. Le Guen (1996) "*kökensel olan neyin kökeninde olmalıdır*? sorusunu benliğin kö-

keninde olduğu şeklinde yanıtlar: "Anlama ulaşmanın ve öznenin anlam içinde konumlanmasının kökenindedir; veyahut daha basitçe ve daha psikanalitik biçimde söyleyecek olursak, daha önce belirttiğimizi tekrar alacak olursak: *Benliğin kökenindedir* – o sıralardaki benlik her ne kadar tereddütlü, her ne kadar kırılgan görünse de." (s. 73). Kökensel düşlemler nesneden, ötekinden ayrışarak ortaya çıkan benliği anlam oluşturma vasıtasıyla tarihselliğin ve dolayısıyla da toplumsallığın içine yerleştirir.

Tıpkı ensest yasağı gibi ilk sahne düşlemi de evrenseldir ve kurucu niteliktedir. Ensest yasağı kültürün ortaya çıkmasında bir önkoşul niteliği taşır. İlk sahne düşleminin derinlemesine işlenebilmesi de çocuğun gelişiminde, Oidipus seviyesinde ve ebeveynlerle özdeşleşmeler seviyesinde rol oynar (Blum, 1979) ve ensest yasağının içselleştirilmesinin önemli bir bileşenini oluşturur.

Freud Sonrası Kuramlar ve Klinik

Freud her ne kadar filogenetik mirastan bahsederek kökenlerin kökeni hakkında açıklama getirse de ilk sahne kuramı özellikle bu yönden geliştirilmeye açıktır. M. Klein (1932) filogenetik miras konusunda daha ileriye giderek bebeğin kökensel düşlemlerle ve doğumdan itibaren iç nesnelerle ve etkin bir iç dünyayla dünyaya geldiğini ileri sürer. Buna bağlı olarak Oidipus evresini olduğu gibi ilk sahneyi de yaşamın daha erken dönemlerine, bebeğin ilk aylarına yerleştirir. Bebeğin iç dünyasını oluşturan iç nesnelerden biri birleşik ebeveyn figürüdür. İçinde babanın penisini taşıyan anne imgesinden oluşan bu figür, ilk sahnenin yaşamın erken dönemlerine ait ilk temsilidir ve anne ile babayı kesintisiz bir cinsel edimde birleştirir. Klein da çocuğun anne ile baba arasındaki cinsel ilişkiyi sadist bir edim olarak gördüğünü düşünür. Birleşik ebeveyn figürü ürkütücü bir niteliğe sahiptir. Çocuğun kâbuslarında ve gece korkularında kendini gösterir. (Klein, 1929)

Freudcu kuram içerisinde ilk sahneye getirilen katkılar ilk dönem bebek-anne-baba ilişkisine dair kavramlaştırmalarla ilişkilidir ve psikanaliz kuramındaki *simgeleştirme* sorunsalı etrafında gelişir. Bu konuda özellikle Fransız psikanalizinde çok geniş bir literatür olduğunu belirtmek gerekir. Fransız psikanalizinde tartışma ilk sahne "düşlemi" ve onun ruhsallığı ve düşünme (simgeleştirme) süreçlerini "kurucu" niteliği etrafında değerlendirilirken, uluslararası psikanaliz camiasında aynı kavram altında daha çok anne baba arasındaki cinsel birleşmeye tanık olmanın ya da maruz bırakılmanın yarattığı gerçeklikle ilişkili travmatik deneyimi vurgulayan yazarlar da vardır.

İlk sahne düşlemi ve onun kurucu niteliğiyle ilgili olarak burada daha önce bahsedilenler çerçevesinde birkaç ismi anabiliriz. Le Guen (1996) Oidipus üçgenleşmesinin ön evresi niteliğindeki bebek, anne ve anne-olmayan üçgenleşmesini içeren kökensel Oidipus kavramını ortaya atar ve "kökensel Oidipus'un kökensel düşlemlerin kökeni olduğunu" ileri sürer.

Nevrotik olmayan kişilik örgütlenmelerinde yıkıcı dürtülerin özellikle ilk sahne temsilini hedef aldığı görülür. Bion ilk sahneye yöneltilen, bağları çözücü nitelikteki saldırgan dürtülerin esas olarak düşünce süreçlerini hedef aldığını öne sürer. "İki köşeli üçgenleşme" (Donnet ve Green), "antoidipus" (Racamier), gibi kavramlar bu süreçleri açıklamaya katkıda bulunur (Bertrand & Papageorgiou, 2010). İlk sahne düşleminin temelini oluşturan üçgenleşmeye açılım getiren önemli kavramlardan biri de Fain ve Braunschweig tarafından ortaya atılan "âşığın sansürü"dür.

Cinsel birleşme olmadan tıbbî yöntemlerle, taşıyıcı anne ya da donör vasıtasıyla dünyaya getirilen çocukların ilk sahne düşlemlerinin ve simgeleştirme süreçlerinin niteliği gelecekte uzun uzadıya tartışılacak konular arasında yer almaya aday görünmektedir. Ruhsallığın kendi kendini örgütleme kapasitesinin sonsuz olduğunu vurgulayan Faure-Pragier (1996) yeni çocuk dünyaya getirme yöntemlerinin ruhsallığa muhtemel etkileri hakkında kesin yargılara varmadan önce enine boyuna tartışmanın gerekli olduğunu hatırlatır.

Anne babanın cinsel ilişkisine gerçeklikte maruz kalmanın yarattığı yıkıcı etkiler önemli bir tartışma ve çalışma konusudur. Klinikte, ilk sahne deneyiminin gelişimin farklı evrelerinde farklı biçimlerde yaşandığı gözlemlenir. Dahl (1982) oral, anal, Ödipal ilk sahnelerden bahsedilebileceğini vurgular. İlk sahne başlı başına patolojiye yol açabilecek bir uyarandır ve "içinde bulunulan evreye özgü normal çatışmaları öylesine artırır ki, bu çatışmaları travma yaratıcı hale getirir" (s. 669). Anne ile baba (ya da bunlardan biri ile partneri) arasındaki cinsel ilişkiye kritik yaşlarda ve/veya yoğun biçimde tanık olmak ruhsal örgütlenmenin sağlıklı gelişimini tehdit eder. İlk sahne düşleminin gerçeklikte bu tarzda ortaya çıkışına maruz bırakılan çocukların anne babalarının, çocuklarıyla ilişkilerinin başka yönlerden de sorunlu olduğu ve ilk sahne deneyiminin kendiliğin oluşumunu sekteye uğratan pek çok ciddi ilişkisel faktörden sadece biri olduğu gözlemlenir.

Bulm (1979) ilk sahnenin gelişimin hangi evresinde deneyimlendiğini, düşlemden mi gerçek olaydan mı bahsedildiğini ve çocuğun ilk sahneye bir kere mi yoksa tekrar tekrar mı maruz kaldığını göz önünde bulundurmanın önemini vurgular (s. 28). İlk sahnenin taşıdığı anlam, ve travma ya

da patolojinin yaratıcı niteliği bu paradigmalardan hangisinin işin içinde olduğuna göre değişiklik gösterir.

İLK SAHNE, YIKICILIK VE YARATICILIK

Son olarak, ilk sahne düşleminin yıkıcılık ve yaratıcılıkla ilişkisine değinilebilir. İlk sahne çocuğun imgeleminde genellikle anne ile babanın birbirlerine zarar verdikleri, şiddet yüklü, sadist nitelikli, yıkıcı bir sahne olarak temsil edilir (Freud, 1905, s. 196; 1908; 1918, s. 45). Bu temsil çocuğun kendi yansıtmalarını içerir. Anne ile babanın ilgisinin merkezinde iken bu ayrıcalıklı yeri kaybettiğini, dışlandığını hisseden çocuk güçsüzlüğü ile yüz yüze gelir ve büyük bir narsisist yaralanma yaşar. İlk sahne çocukta haset, kıskançlık, suçluluk ve saldırganlık duyguları uyandırır. Çocuk sonunda anne babanın, kendi doğumuna yol açan birleşmesini simgeleştirerek bir dereceye kadar zihinselleştirebilse de, uyandırdığı yoğun duygulanımlardan dolayı ilk sahne hiçbir zaman tam olarak temsil edilemez. Bu yöndeki çabalar az ya da çok güçlü saldırılarla bertaraf edilir. Freudcu kuram açısından ilk sahnenin çocukta uyandırdığı cinsel ve saldırgan dürtülerin Oidipus süreci içinde yüceltilmesi ve simgeleştirmeler yoluyla yaratıcılığa dönüştürülmesi beklenir.

İlk sahne düşleminin keşfine, Freud'un otoanalizini konu alan kitabında uzun bir bölüm ayıran Fransız psikanalist D. Anzieu (1959, s. 193-310), Freud'un 1900 tarihli *Rüyaların Yorumu*'nda aktardığı kendi rüyalarını inceleyerek, otoanaliz sürecinde ilk sahne kavramının ortaya çıkışının izlerini sürer. Freud'u psikanaliz kuramını geliştirmeye yönelten merak ve bilme dürtüsünün kökeninde, kendisinin çocukluk cinselliği kuramında çok güzel biçimde ortaya koyduğu çocuğun *kökenlerini bilme, nereden geldiğini, nasıl dünyaya getirildiğini bilme* arzusunun yattığını görebiliriz. Freud'un otoanalizi çerçevesinde aktardığı rüyalardan birinde annesi "iki (ya da üç) kuş gagalı kişi tarafından odaya" taşınıp yatağa yatırılmaktadır. Burada üç partneriyle ilk sahne düşlemi kendini gösterir. Daha sonra incelenen bir başka rüyada, "tren rüyası"nda, Freud ilk sahne kavramını ilk kez kendi rüyaları için kullanır.

İlk sahne düşlemi tanıdık olanın içinden kendini gösteren bilinmeyen karşısındaki "tekinsizlik" duygusunu (Freud, 1919) ve bilinmeyen karşısındaki merakı ve heyecanı uyandırır. Bu yönüyle çocuğun bilme dürtüsünü kışkırtır. Sanatçıların yaratıcılığının kökenindeki merak ve araştırmada ilk sahne düşleminin de payı olduğu düşünülebilir.* Kişinin kendi

* Bu konuda Sevim Burak'ta yazar olma arzusunu ve yaratıcılığı kışkırtan etkenlerden biri olarak ilk sahne için bkz. N. Erdem, *Sevim Burak'ın İki Hikâyesinin Uygulamalı Psikanaliz*

kökenleriyle ilgili olduğu için yoğun biçimde yatırım yaptığı ilk sahne temsili, görme dürtüsü vasıtasıyla bilme dürtüsünü harekete geçirir. Dedektif romanları ve hikâyeleri âdeta bu süreci tarif eder (Mijolla-Mellor, 2010, s. 1018).

Freud (1909) çocuğun Oidipus durumunun neden olduğu yoğun duygulanımlarla başa çıkabilmek için yarattığı hayâlî öykülerden bahseder ve bunlara "aile romanı" adını verir. Çocuk bu öykülerde anne babası ve kardeşleriyle olan ilişkilerini farklı biçimlerde sahneye koyar ve bu yolla ilişkileri bilinçdışı olarak olmasını arzu ettiği biçimde değiştirir. Bu arzular anne ya da babayı değersizleştirmekten yüceltmeye, kardeşler arası rekabette kendini avantajlı konuma yükseltmekten kardeşleri bertaraf etmeye kadar pek çok amaca hizmet edebilir. Çocuğun değişen ruhsallığını anne babaya karşı değişen duygularına göre yeniden uyarlamasına, örneğin kendini olduğundan daha büyük hissetmesine ya da ensest arzularına karşı korumasına yardımcı olur. Bu öyküler, çocuğun yavaş yavaş ayırdına vardığı anne ile baba arasındaki cinsel alışverişin, yani ilk sahnenin bütünleştirmesine de hizmet eder. Ama aynı zamanda gerçeklikte olan aile öyküsünden farklı senaryolar üretilmesi yoluyla ilk sahnenin inkârına da vesile olabilir. Ya da en azından ilk sahnenin fikrini bulanıklaştırmaya ya da gölgelemeye yarayan düşlemsel öykülerin üretilebilmesini sağlar.

Freud aile romanının aynı zamanda yetenekli kişilerin bir özelliği olduğunu vurgular. İç çatışmaları bireyin arzusuna göre yeniden düzenleyen aile romanı sanat yapıtlarınınkine benzer bir işlev görür. Bu anlamda ilk sahneye dair çatışmaların çözümlenmesi ve yıkıcılığın yaratıcılığa dönüştürülmesiyle ilgili son bir örnek olarak Arlow'un (1981) Yukio Michima üzerine çalışmasını anabiliriz. Arlow, Michima'nm bir yapıtında, klinikte genellikle ilk sahne düşlemi ile birlikte görülen yangın düşlemlerinin izini sürer. Ruhsallığı içinde düşlemsel ilk sahne deneyimini bir yenilgi gibi yaşayan çocuğun narsisist hiddetle dolup taştığını ve buna bir misilleme ile karşılık vermek için yanıp tutuştuğunu belirtir. Etrafı ateşe vermek oral sadist ve yıkıcı arzuları dışa vurmaya yarayan bir temsilleştirmedir. Çocuğun "yutma, tüketme, içine alma yönündeki bilinçdışı düşlemleri" ateş ve yangın imgesiyle yeniden sahnelenir (s. 113).

Yıkıcılığın yaratıcılığa dönüşebildiği noktada çatışmalar çözümlenir. Sanat ve edebiyat yapıtı hem onu üreten kişi hem de okuyan, izleyen bizler için çatışmayı çözüme götürecek derinlemesine çalışmanın yapıldığı dinamik ortamı sunar. Klinikte ise travmatik deneyimi dönüştüren sim-

---

Açısından Analizi 'Sanatçının Annesinin Kızı Olarak Portresi', Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010, YÖK Ulusal Tez Merkezi (http://tez2.yok.gov.tr/).

geleştirmelerin gerçekleştiği yaratıcı süreç, analist ile analizanın dâhil olduğu analitik durum içinde yaşanır. İlk sahne kavramlaştırmasının buradaki en önemli kuramsal araçlardan biri olduğunu söylemek herhâlde yanlış olmaz.

KAYNAKÇA

Anzieu, D., (1959) Freud'un Otoanalizi ve Psikanalizin Keşfi. Çev. N. Tura, 2003 İstanbul: Metis.

Arlow, J.A. (1981). Pyromania and the primal scene: A psychoanalytic comment on the work of Yukio Mishima. In J.T. Coltera, (Ed.), *Lives, Events, and Other Players*, vol. IV. (pp. 101-122). New York: Jason Aronson.

Bertrand, M. & Papageorgiou, M., (2010). Argument: Scène primitive. *Revue française de psychanalyse: Scène primitive* içinde. Ed. M. Bertrand, M. Papageorgiou, cilt LXXIV, Ekim 2010 (s. 965-968), Paris: PUF.

Blum, H.P., (1979). On the Concept and Consequences of the Primal Scene. *Psychoanal Quarterly*, 48:27-47.

Dahl, G. (1982). Notes on Critical Examinations of the Primal Scene Concept. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 30:657-677.

Faure-Pragier, S., (1996). Scène primitive médicalement assistée. *Monographies de la Revue française de psychanalyse: Scènes originaires* içinde (s. 133-146), ed. G. Le Goues, R. Perron, Paris: PUF.

Freud, S., & Breuer, J., (1895). *Etudes sur l'hystérie*. 15. basım, 2002, Paris: PUF.

Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume IV, 1900): *The interpretation of dreams (First Part)* (pp. ix-627). http://www.p-e-p.org/

— (1905a). Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria (1905 [1901]). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII (1901-1905): A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works*, (s. 1-122).).

— (1905b). Three Essays on the Theory of Sexuality. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume VII, 1901-1905). *A case of hysteria, three essays on sexuality and other works* (pp. 123-246). http://www.p-e-p.org/ (24 nisan 2009)

— (1908). On the sexual theories of children. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume IX,1906-1908). *Jensen's 'Gradiva' and other works* (pp. 205-226).

— (1909). Family romances. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume IX, 1906-1908). *Jensen's 'Gradiva' and other works* (pp. 235-242). http://www.p-e-p.org/

— (1918). From the history of an infantile neurosis. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume XVII, 1917-1919). *An infantile neurosis*

and other works (pp. 1-124). http://www.p-e-p.org/

— (1919). The 'uncanny'. *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume XVII, 1917-1919). *An infantile neurosis and other works* (pp. 217-256). http://www.p-e-p.org/

Guillaumin, J., (1996). Scène primitive, dénis et clivages. *Monographies de la Revue française de psychanalyse: Scènes originaires* içinde (s. 97-120), ed. G. Le Goues, R. Perron, Paris: PUF.

Klein, M. (1932). The Psycho-analysis of children. Çev. H. A. Thorner, 1997, London: Vintage.

— (1929). Infantile anxiety-situations reflected in a work of art and in the creative impulse. *International Journal of Psycho-Analysis* 10, 436-443.

Laplanche J.,& Pontalis, J-B., (1967). *Vocabulaire de psychanalyse.* İkinci basım, 1968, Paris: PUF.

Le Guen, C., (1996). La poule et le couteau. *Monographies de la Revue française de psychanalyse: Scènes originaires* içinde (s. 63-96), ed. G. Le Goues, R. Perron, Paris: PUF.

Mijolla-Mellor, S., (2010). L'impact de la scèneprimitive sur la pulsion de savoir. *Revue française de psychanalyse: Scène primitive* içinde. Ed. M. Bertrand, M. Papageorgiou, cilt LXXIV, Ekim 2010 (s. 965-968), Paris: PUF.

Perron, R., (1996). Le thème des scènes originaires dans es écrits de Freud. *Monographies de la Revue française de psychanalyse: Scènes originaires* içinde (s. 13-32), ed. G. Le Goues, R. Perron, Paris: PUF.

Schaeffer, J., (1997). *Le refus du féminin.* Paris: PUF.



"Küreden yansıyan el ya da aynalı kürede otoportre", M. C. Escher, 1935, Cordon Art-Baarn-the Netherlands

Bilmemek ve Dile Getirmek Arasında: Psikanalizin Bilinçdışı Öznesi

Özge Soysal*

"Oradaydı ve artık orada değil, ama aynı zamanda bir sonraki saniyede de: biraz önce orada olmuş olabilirdi –orada olmuş olan artık yalnızca bir gösteren olarak kaybolur" Jacques Lacan, "Position de l'inconscient", Écrits içinde, 1964.

–Özneyle ve özne üzerine çalışmış Psikanalist Fatih F. Karaman ve Véronique Dufour'un anısına...–

Özne, benlik, kendilik, kimlik gibi kavramların bir yandan keskin farklılığı, öte yandan da aralarındaki kesişme noktaları psikanalitik kuram içinde konumlanan analisti ve bu kurama göndermede bulunan diğer disiplinleri kavramsal bir seçim yapmaya zorlar. Özneden bahsederken tam olarak neyi işaret etmektedir psikanalitik kuram? Dahası, Lacan'ın ilk seminerlerinden, 1950'lerden itibaren sertçe eleştirmekten geri durmadığı ego/benlik psikolojisi kuramları ve yine Lacan'ın kuramının farklı evrelerin-

* Yrd. Doç. Dr. Özge Soysal, İstanbul Kültür Üniversitesi Psikoloji Bölümü.

de, kimi zaman mesafeli, kutupsal kimi zamansa bir nevi sempati ve yakınlıkla tartıştığı "kartezyen özne" kavramı yalnızca psikanalizin adlandırabildiği bu bilinçdışı öznesinden hangi temel noktalarda farklılıklar göstermekte ve hangi aslî noktada birleşmektedir?

1950'ler Fransası'nın yapısalcı felsefî ikliminde başlayan ve 60'lı yılların psikanalitik tartışma ortamlarında iyiden iyiye alevlenen "özne" tartışmaları, 70'lerden itibaren bir durağanlık dönemine girse de post-modern söylencelerin öznelliğin ifade ediliş biçimlerinde yarattığı etkilerin sorunsallaştırılmasıyla birlikte 90'lı yıllarda yeniden tahtına oturur ve günümüzde üzerinde giderek daha fazla araştırmanın yapıldığı "sosyal bağın psikanalizi" alanındaki ana hatlardan biri olarak yerini alır. Şüphesiz ki bu tartışmalarda liberal ekonominin gittikçe serpilen tüketim politikalarının ve özneye salık verdiği post-modern "tutkuların" öznenin ruhsal ekonomisinin işleyişi açısından yeri büyüktür.[1] Bununla birlikte yaygın pazar ekonomisinin ürettiği birçok tedavi ve psikoterapi yöntemi kimlik, benlik, kendilik ve kendini gerçekleştirme gibi kavramlara azımsanamaz bir popülerlik kazandırarak, bunları ulaşılması gereken ideal bireysel noktalar olarak tayin etmiş, bilinçdışı öznesine de susmak ya da kendince çırpınmak düşmüştür. O halde, güncel toplumsal söylem(e) biçimlerine eklemlenen "yeni bir öznenin" doğuşuna mı şahit oluyoruz? Ya da özne, yapı itibariyle halen bilinçdışı öznesi olarak kurulmaya devam etmekle birlikte, sosyal bağ içindeki "tanınma" biçimlerinin dönüşmesiyle ilişkili olarak var oluşunun temini olan serzeniş ve şikâyetlerini yeni biçimler altında mı duyurmakta? Psikanalitik kuramın gündemine damgasını vuran bu temel soruları tartışabilmek için öncelikle Freudcu keşfin dönemecine gidelim.

"WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN"

Özneyi Freud'un ortaya koyduğu ve "Benlik ve İd" (1923) adlı metninde bir yumurta biçiminde şematize ettiği düzenekte nerede aramalı? Çekirdeğini bilinçöncesinin, yani bilinç tarafından öngörülebilir olanın oluştur-

[1] Jean Pierre Lebrun ve Charles Melman'ın başlattıkları *"ruhsal işleyişin yeni ilkeleri"* tartışmalarıyla gündeme gelen ve Lacan'ın söylem kuramına dayanan *bilinçdışı-sosyal söylem-öznellik* ilişkisi, R. Gori, R. Chemama, S. Lesourd, G. Pommier gibi psikanalistlerin ve D. R. Dufour gibi felsefecilerin üretimleriyle birlikte hız kazanmıştır. Tüm bu çalışmaları 2006 yılında Strasbourg Üniversitesi Psikoloji Fakültesi Araştırma Ekibi tarafından *"Psikopatolojinin Güncelliği: Özne yeni pazar ekonomisine direnebiliyor mu?"* başlığıyla düzenlenen "1. Uluslararası Psikopatoloji ve Sosyal Bağın Psikanalizi" Kollokyumu ve *"Liberalizmin hastalıkları? Öznenin günceli, sosyal bağın güncelliği"* (Strasbourg Üniversitesi, 2008) adlı İkinci Uluslararası Kolokyum izlemiştir. 2011'de bir üçüncüsü "Toplum ve Psikanaliz Araştırma Ekibi (SOPSY)" tarafından yine Strasbourg Üniversitesi'nde gerçekleştirilecektir.

duğu benlik, Freud'un deyimiyle dış dünyanın gerçekliğinin etkisi altında id'in[2] dönüştürülmüş bir kısmını temsil eder. Benlik böylelikle id'de hiçbir sınırlandırma olmaksızın hâkim olan haz ilkesinin yerine, tasarımlar arası nedensellik ve sınıflandırma gibi nesnel bağların hüküm sürdüğü gerçeklik ilkesini koymayı amaçlar. Oysa ki Freud bize bu çalışmasında benliğin bütünsel bir kendilik olmaktansa bilinçdışı bir kısmının olduğunu da söyler. Benlik, id'i tamamıyla sarmalamak ya da id'den kesin hatlarla ayrışmış olmak yerine onunla kaynaşmış, iç içe geçmiş gibidir. Bilinmez ve bilinçdışı kalan id ise daha çok bastırılmış olanla birleşmiştir. Bununla birlikte bastırılan, id'in yalnızca kısmî bir parçasını oluşturur. Bilinçdışı bu durumda id'in üzerine taşınmış, id de bizim zaman dışı ve sızılmaz karanlığımız olarak tasarımlanmıştır. O hâlde diyebiliriz ki kökensel olarak "*her şey id'di*" ve benlik id'den dereceli olarak farklılaşarak oluştu[3] Freud'un Türkçeye "İd'in olmuş olduğu yerde benlik meydana gelir" şeklinde çevirebileceğimiz ünlü "*Wo Es war soll ich werden*" formülü kaynağını bu kuramsallaştırmadan almaktadır. Lacan'la birlikte farklı bir anlama bürünen bu formüle tekrar dönmek üzere, başta sorduğumuz soruyu yineleyelim: Bu şemada özneyi nereye yerleştirmeli, topolojik modelin neresinde aramalı?[4] Bilinçte ya da bilinçöncesinde mi? Bilincin dış dünyanın tasarımının yüzeysel bir işlevi, dünyanın, daha doğrusu "benim" dünyamın zihnimdeki öngörülebilir anlamı olduğunu ve bilinçöncesinin de bu anlamın öngörüsünden ibaret olduğunu biliyoruz. Özdeşim, savunma, onaylama, direnç gibi işlevleri olan benlikte mi aramalı? Tam da burada id, âdeta arkadan usulca yaklaşıp, "buradayım" dercesine benliğin omzuna dokunur ve benlik de parçalarına ayrılır. O halde özneyi id'in kendisinde aramalıyız dediğimiz sefer de tüm yıkıcı ve bilinçdışı etkileriyle Üstbenlik belirir. Sanki özne her seferinde bu düzenekten kaçıp gitmiş ya da bir katmanda belirir belirmez, başka bir katmanda yeniden gizlenmiştir. Ama bu kaçışın bize ifade ettiği bir başarısızlık ya da bir

---

[2] *Altbenlik* ya da *O* diye çevirmek de mümkün ama biz bu yazıda, yazının biçimselliği açısından belirli kolaylıklar sağladığından *id* olarak kullanmayı tercih ediyoruz.

[3] Benlik âdeta öznenin kabuğu gibidir, onu sarıp sarmalayıcı ve deyim yerindeyse "çırılçıplaklığından" koruyucu bir işlevi vardır. Anne ve bebek arasında kurulan ilk temasların, bu kabuğun oluşmasındaki öneminin ne derece büyük olduğunu biliyoruz. Bebeğin bedeninin "ten-bedenden" çıkıp anlam yüklü "haz bedene" dönüşmesini sağlayanın yine anneye değin imgesel ve simgesel işlevler, adlandırmalar olduğunu da. Didier Anzieu'nün *deri-ben* (le moi-peau) kavramı bu anlamda oldukça açımlayıcıdır (D. Anzieu, *Deri-ben*, Metis Yayınları, 2008, çev. Nesrin Tura Demiryontan).

[4] Freud'un kuramsallaştırdığı ruhsal aygıtın topolojik modelinde özneyi bu şekilde aramayı bize esinleyen, Paul Ricœur'ün Freud üzerine olan denemesinde *öznenin arkeolojisi*nden bahsettiği bölümdür (P. Ricœur, *Yoruma Dair. Freud ve Felsefe*, Metis Yayınları, 2007, çev. Necmiye Alpay).

tür mistisizm değil, tam tersine psikanalitik kurama özgünlüğünü veren temel-yapısal bir niteliktir.

Aslında özne kavramı Freud'un yalnızca itkilerin ruhsal döngülerini açıkladığı metninde kullandığı bir kavramdır.[5] Ne "kimlik", "öznellik" gibi kavramlar, ne de "kartezyen özne" kuramı Freud'un başat ilgileri arasındadır. Freud'un keşfi bilinçdışı kuramını geliştirmesinde yatar, özne kavramını psikanalitik olarak kuramsallaştırmasmda değil. Bunu Freud' un metinlerini yeniden yorumlayarak ve onların içinden başka metinler üreterek yapacak olan Lacan'dır. Freud için önemli olan ve öncelikli meşguliyetlerini oluşturan şey, bilinçdışmın ruhsal bir niteliğinin olduğunu bilimsel olarak kanıtlamak ve bilinçdışmın etkilerinin tanınabileceği yeni bir ruhsal düzenleniş inşa etmektir. O da Descartes gibi şüphe ederek, şüpheyi temel alarak başlar. Psikanalizin kökenindeki baştan çıkarma kuramı yani nevrotik hastaların tanıklık ettiği cinsel travmanın ilksel sahnesiyle olan karşılaşma, Freud'un içeriğinin gerçekliğinden şüphe ettiği bir dizi kuramsal sorgulamayı ve yöntemsel seçimi başlatır. Freud, hastaların tanıklıkları ve hakikatin kendisi arasında bir seçim yapmaya zorlanır, zira öznenin söylediğinin doğru olmaması gibi bir ihtimal vardır. Oysa ki üzerinde durulacak olan öznenin doğru/yalan söylemesi, analistini yanıltıp yanıltmaması olgusu değil, sözsel ya da bedensel anlatı aracılığıyla kendi öznel hakikatinin bir parçasını işaret etmesidir. Böylelikle Freud, nevrotiklerin öykülerine yönelir ve yaşanmış olanın "ruhsal gerçekliğine", bir diğer deyişle yaşanmış olarak anlatılanın öznenin bilmeksizin ruhsal işleyişinde yinelenen bilinçdışı anlamlarına eğilir[6] Şüpheyle başlayan yöntemsel seçim burada açığa çıkar. Descartes meditasyonlarına "şüpheyi" temel alarak başlamaya karar verdiğinde, bu şüphe onun kesin olmayan ve anlaşılması güç olan şeylerden emin bir şekilde kaçınmasını sağlayan yöntem olarak belirmiştir. Freud içinse durum farklıdır: Şüphe, özneye dair bir hakikati açımlamak için oradadır. Bu yalnızca bilinçdışının değil ama onun da ötesinde, rüya örneğinin de gösterdiği gibi bilinçdışı bir düşüncenin kesinliğini doğrular. Söz konusu olan bir *buluştur*. Özneden kaçıp kurtulan, onu beklenmedik bir zamanda hattâ zamansızlıkta yanıltan, şaşırtan, sendeleten bir çatlaktan beliren bir buluş. Lacan'ın da söylediği gibi böylesi oluşumlar Freud'u başından bu yana oldukça cezbetmiş ve Freud'un bilinçdışını aradığı yerler de bir yandan en olmadık, öte yandan da en elverişli zamanlarda öznenin bilinçli bilgisinden

[5] S. Freud, (1915) "İçgüdüler ve değişimleri", *Metapsikoloji* içinde, Payel Yayınları, 2002, çev. Emre Kapkın & Ayşen Tekşen Kapkın.

[6] Freud'a bu imkânı verenin, analitik deneyimin bel kemiğini oluşturan "aktarım ilişkisini" kuramsallaştırması olduğunu hatırlatmakta yarar var.

kaçan düşüncelerinin aniden ama şüphesiz ki önceden yolunu alarak belirdikleri bu yarıklar olmuştur[7] Özneyi kateden ve ruhsal gerçekliğinden beliren buluş, belirdiği anda kayıp dinamiğini harekete geçirerek tekrar gizlenecek ve öznel serüven içinde bir dizi yeniden buluşa olanak sağlayacaktır.

Bu aslında tam da Freud'un neredeyse tüm yapıtı boyunca özneden bahsetmeden özneyi düşündüğü yerdir. Özne ne buluşta –çünkü bulduğu an kaybedecektir, ne de olsa dile gelen o kısmî, öznel hakikat dile geldiği andan itibaren hakikat olmaktan çıkmıştır– ne de kaybedişte dir --çünkü başka bir gösteren aracılığıyla bu hakikat ancak kısmî olarak yeniden belirecektir– ama daha çok bulduğu anda kaybeden, buluşu kayba, kaybı buluşa çeviren salınımın kendisindedir. Freud'un kuramının merkezine aldığı *Trieb*, İtki kavramı bu ikiliğin, tersine çevrilmelerin, yeniden başa döndürülmelerin en iyi örneğini sunar. İtki ulaşmak istediği doyum nesnesini ancak çevreleyebilir. Yanından geçerek dolandığı şey bir yarıktan, çatlaktan ya da diğer adıyla bir namevcudiyetten, öznenin o olmaksızın kurulamadığı, itkisel buluş-kayıp deviniminin teminatı olan eksiklik ve yitikten öte bir şey değildir. Freud'un torununu gözlemleyerek bahsettiği, küçük bir çocuğun elindeki makarayı önce ileriye attığı –*Fort*, gitmiş– sonra makarayı yeniden yakaladığı için sevinerek kendisine doğru çektiği –*da*, burada– ve böylelikle de annenin mevcudiyetini/namevcudiyetini zihinsel-ruhsal olarak tasarımladığı *Fort da* oyununda çocuk ya da özne nerededir? Fırlatma-geri çekme eyleminde midir ya da makarayla olan özdeşiminde mi? Lacan'la birlikte öznenin *Fort* ve *da* ikilisi arasında olduğunu, durmaksızın yinelenen *fırlatma* ve *yakalama* eylemlerinde kurulduğunu söyleyebiliriz.

İtkilerin aktif amacının tersine çevrilme (sadizm-mazoşizm, gözetlemecilik-teşhircilik, seyretme-seyredilme vb.) yazgısındaki özne terimi Freud tarafından bu itkisel ikiliğin dönüşümünde, kişinin kendi üzerine yansıttığı dışsal bir bakışın faili olarak kullanılmıştır. Özne bu durumda ne salt aktif bir şekilde eyleyen ne de salt pasif olarak maruz kalandır. Karşısında bir nesne, bir benzeri bulunması zorunluluğu olmaksızın kişinin kendi içerisine yerleştirdiği bir bakış, bir üçüncü söz konusudur. Böyle bir durumda da özne, bu farklı itkisel konumları alabilen, hazzı tersine çevirerek de yaşantılayabilen, *kendisini* bakılır, duyulur ya da görülür *kılan* ikili hareketin dışsal olduğu kadar içselleştirilmiş failidir de. Diğer

[7] Bkz. Freud'un ilk ve temel çalışmalarından olan "Günlük Yaşamın Psikopatolojisi" (1901) ve özellikle de "Özel adların unutulması" bölümündeki *Signorelli* örneği. Bu örnek üzerine Lacan "Formations de l'Inconscient" (Bilinçdışının oluşumları) (1957-1958) Semineri'nde uzun uzadıya çalışacak ve birçok katmandan oluşan *arzu şemasının* kurulumuna dayanak sağlayacaktır.

tür mistisizm değil, tam tersine psikanalitik kurama özgünlüğünü veren temel-yapısal bir niteliktir.

Aslında özne kavramı Freud'un yalnızca itkilerin ruhsal döngülerini açıkladığı metninde kullandığı bir kavramdır.[5] Ne "kimlik", "öznellik" gibi kavramlar, ne de "kartezyen özne" kuramı Freud'un başat ilgileri arasındadır. Freud'un keşfi bilinçdışı kuramını geliştirmesinde yatar, özne kavramını psikanalitik olarak kuramsallaştırmasında değil. Bunu Freud' un metinlerini yeniden yorumlayarak ve onların içinden başka metinler üreterek yapacak olan Lacan'dır. Freud için önemli olan ve öncelikli meşguliyetlerini oluşturan şey, bilinçdışının ruhsal bir niteliğinin olduğunu bilimsel olarak kanıtlamak ve bilinçdışının etkilerinin tanınabileceği yeni bir ruhsal düzenleniş inşa etmektir. O da Descartes gibi şüphe ederek, şüpheyi temel alarak başlar. Psikanalizin kökenindeki baştan çıkarma kuramı yani nevrotik hastaların tanıklık ettiği cinsel travmanın ilksel sahnesiyle olan karşılaşma, Freud'un içeriğinin gerçekliğinden şüphe ettiği bir dizi kuramsal sorgulamayı ve yöntemsel seçimi başlatır. Freud, hastaların tanıklıkları ve hakikatin kendisi arasında bir seçim yapmaya zorlanır, zira öznenin söylediğinin doğru olmaması gibi bir ihtimal vardır. Oysa ki üzerinde durulacak olan öznenin doğru/yalan söylemesi, analistini yanıltıp yanıltmaması olgusu değil, sözsel ya da bedensel anlatı aracılığıyla kendi öznel hakikatinin bir parçasını işaret etmesidir. Böylelikle Freud, nevrotiklerin öykülerine yönelir ve yaşanmış olanın "ruhsal gerçekliğine", bir diğer deyişle yaşanmış olarak anlatılanın öznenin bilmeksizin ruhsal işleyişinde yinelenen bilinçdışı anlamlarına eğilir[6] Şüpheyle başlayan yöntemsel seçim burada açığa çıkar. Descartes meditasyonlarına "şüpheyi" temel alarak başlamaya karar verdiğinde, bu şüphe onun kesin olınayan ve anlaşılması güç olan şeylerden emin bir şekilde kaçınmasını sağlayan yöntem olarak belirmiştir. Freud içinse durum farklıdır: Şüphe, özneye dair bir hakikati açımlamak için oradadır. Bu yalnızca bilinçdışının değil ama onun da ötesinde, rüya örneğinin de gösterdiği gibi bilinçdışı bir düşüncenin kesinliğini doğrular. Söz konusu olan bir *buluştur.* Özneden kaçıp kurtulan, onu beklenmedik bir zamanda hattâ zamansızlıkta yanıltan, şaşırtan, sendeleten bir çatlaktan beliren bir buluş. Lacan'ın da söylediği gibi böylesi oluşumlar Freud'u başından bu yana oldukça cezbetmiş ve Freud'un bilinçdışını aradığı yerler de bir yandan en olmadık, öte yandan da en elverişli zamanlarda öznenin bilinçli bilgisinden

[5] S. Freud, (1915) "İçgüdüler ve değişimleri", *Metapsikoloji* içinde, Payel Yayınları, 2002, çev. Emre Kapkın & Ayşen Tekşen Kapkın.

[6] Freud'a bu imkânı verenin, analitik deneyimin bel kemiğini oluşturan "aktarım ilişkisini" kuramsallaştırması olduğunu hatırlatmakta yarar var.

kaçan düşüncelerinin aniden ama şüphesiz ki önceden yolunu alarak belirdikleri bu yarıklar olmuştur[7] Özneyi kateden ve ruhsal gerçekliğinden beliren buluş, belirdiği anda kayıp dinamiğini harekete geçirerek tekrar gizlenecek ve öznel serüven içinde bir dizi yeniden buluşa olanak sağlayacaktır.

Bu aslında tam da Freud'un neredeyse tüm yapıtı boyunca özneden bahsetmeden özneyi düşündüğü yerdir. Özne ne buluşta –çünkü bulduğu an kaybedecektir, ne de olsa dile gelen o kısmî, öznel hakikat dile geldiği andan itibaren hakikat olmaktan çıkmıştır– ne de kaybedişte dir –çünkü başka bir gösteren aracılığıyla bu hakikat ancak kısmî olarak yeniden belirecektir– ama daha çok bulduğu anda kaybeden, buluşu kayba, kaybı buluşa çeviren salınımın kendisindedir. Freud'un kuramının merkezine aldığı *Trieb*, İtki kavramı bu ikiliğin, tersine çevrilmelerin, yeniden başa döndürülmelerin en iyi örneğini sunar. İtki ulaşmak istediği doyum nesnesini ancak çevreleyebilir. Yanından geçerek dolandığı şey bir yarıktan, çatlaktan ya da diğer adıyla bir namevcudiyetten, öznenin o olmaksızın kurulamadığı, itkisel buluş-kayıp deviniminin teminatı olan eksiklik ve yitikten öte bir şey değildir. Freud'un torununu gözlemleyerek bahsettiği, küçük bir çocuğun elindeki makarayı önce ileriye attığı *–Fort*, gitmiş– sonra makarayı yeniden yakaladığı için sevinerek kendisine doğru çektiği *–da*, burada– ve böylelikle de annenin mevcudiyetini/namevcudiyetini zihinsel-ruhsal olarak tasarımladığı *Fort da* oyununda çocuk ya da özne nerededir? Fırlatma-geri çekme eyleminde midir ya da makarayla olan özdeşiminde mi? Lacan'la birlikte öznenin *Fort* ve *da* ikilisi arasında olduğunu, durmaksızın yinelenen *fırlatma* ve *yakalama* eylemlerinde kurulduğunu söyleyebiliriz.

İtkilerin aktif amacının tersine çevrilme (sadizm-mazoşizm, gözetlemecilik-teşhircilik, seyretme-seyredilme vb.) yazgısındaki özne terimi Freud tarafından bu itkisel ikiliğin dönüşümünde, kişinin kendi üzerine yansıttığı dışsal bir bakışın faili olarak kullanılmıştır. Özne bu durumda ne salt aktif bir şekilde eyleyen ne de salt pasif olarak maruz kalandır. Karşısında bir nesne, bir benzeri bulunması zorunluluğu olmaksızın kişinin kendi içerisine yerleştirdiği bir bakış, bir üçüncü söz konusudur. Böyle bir durumda da özne, bu farklı itkisel konumları alabilen, hazzı tersine çevirerek de yaşantılayabilen, *kendisini* bakılır, duyulur ya da görülür *kılan* ikili hareketin dışsal olduğu kadar içselleştirilmiş failidir de. Diğer

[7] Bkz. Freud'un ilk ve temel çalışmalarından olan "Günlük Yaşamın Psikopatolojisi" (1901) ve özellikle de "Özel adların unutulması" bölümündeki *Signorelli* örneği. Bu örnek üzerine Lacan "Formations de l'Inconscient" (Bilinçdışının oluşumları) (1957-1958) Semineri'nde uzun uzadıya çalışacak ve birçok katmandan oluşan *arzu şemasının* kurulumuna dayanak sağlayacaktır.

bir deyişle özne, orada ve zaten hazır bulunan değil, itkilerin bu dönüşümsel hareketinin bir eşlikçisi olarak belirir[8] Bu eşlikçi, yine Freud'un bir başka metninde, espri üzerine olan çalışmasında betimlediği öğeler arasında yer alan "dritte Person" yani "üçüncü kişi" olarak karşımıza çıkar. Sözü edilen "üçüncü kişinin" ayrıcalıklı bir önemi vardır, çünkü söylenen bir sözcüğün espri konumuna gelebilmesi yani güldürebilmesi için "üçüncü bir dinleyiciden" geçmesine ihtiyaç vardır. Üçüncü, espriyi espri olarak tanıyan ve söylenilenin alışıldık anlamındaki kaymanın öznel yaratımın bir belirtisi olduğunu onaylayan bir dinleyicidir. Burada söz konusu olan üçüncü kişi ete kemiğe bürünmüş biri olmaktan çok, benzerlerimizle olan ikili değiş-tokuş ilişkisine dışsal, ilişkinin ötekisi olarak beliren kendi içimizdeki bir üçüncü dinleyicidir[9]. *Düşünüyorum*'u önceleyen ve *Düşünüyorum*'a eminliğini anında değil de ama işte ancak gülmenin yarattığı o sonradanlık, *après-coup*, etkisiyle verebilen bir *düşünen.*

ARZUNUN VE SÖZCELEMENİN ÖZNESİ

Lacan, Freudcu bilinçdışı keşfin sonuna kadar gider ve bilinçdışının, özneyi oluşturma işlevi için gelen gösterenin bıraktığı izde, açtığı yarıkta beliren, yani öznenin bölünmüşlüğünde ortaya çıkan bir kavram olarak kurgulandığını ifade eder[10] Freud'un başından bu yana ilgilendiği rüya, dil sürçmesi, unutma, espri gibi *buluşlarsa* öznenin nedeni olan gösterenin doğurduğu arzunun yüzeye çıkışlarıdır –özne kendi kendisinin nedeni olmamakla birlikte bilinçdışında varlığını yaşam-ölüm itkisi, haz-hoşnutsuzluk, arzu-zevk (Jouissance) arasında bölen gösterenin izini taşır. Bilinçdışının Lacancı yorumu gösterenlerin saf hâlde eklemlendiği bir düzlemdir. Freud'un içeriğini şey tasarımları ve birincil süreçlerle tanımladığı bilinçdışı düşünce, gösteren ve metafor-metonimi terimleriyle Lacancı ifadedeki yerini bulur. Bununla birlikte gösteren, "şey tasarımlarından" farklı olarak dışsal bir nesneye yaptığı gönderimde değil, diğer gösteren-

---

[8] Bu hususta, Fransız psikanalist Bernard Penot'nun, özne teriminin Freud'un bu metnindeki kullanımının işaret edebileceği anlamlar ve buradan doğabilecek bir öznellik anlayışı üzerine özel olarak çalıştığını hatırlatmakta fayda var (B. Penot, *La passion du sujet freudien. Entre pulsionnalité et signifiance*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2001).

[9] 15 yaşındaki otistik bir çocuğun "sıra dışı hayatının" anlatıldığı Mark Haddon'un "Süper İyi Günler" romanı, psikotik yapının espriyle olan o imkânsız ilişkisini, zıt anlamların, benzerliklerin, kısaltmaların, anlam kaymalarının kavranamamasının, aksine bu tür dil oyunlarının katı ve kaygı verici şekilde algılanmasının öznelliğin oluşumunda yara alan ve aslında yerine hiç yerleşememiş bu *üçüncü dinleyenle* nasıl da bağlantılı olduğunu hem keyifli hem de çarpıcı biçimde ortaya koyan bir roman (M. Haddon, *Süper İyi Günler. Ya da Christopher Boone'un sıradışı hayatı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, 2. baskı, çev. Övgü İçten).

[10] J. Lacan, (1964) "Position de l'Inconscient", *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, s. 309-330.

lerle olan ilişkisi içinde önem kazanır ki bu ilişki gösterenler arası bir *bağı* imlediği kadar bir *kopuşu* da imler[11] Çünkü eşzamanlı olarak özneyi ve bilinçdışını belirleyen gösteren, Gerçek'in kendisiyle yani indirgenemez bir "anlam-olmayışla" damgalanmıştır. İnsanoğlunun nevrozunun, Oidipus karmaşasının da ötesinde duran Gerçek kavramının ileri sürülmesi, bilinçdışının yalnızca bastırılmış olana özdeş olup, analitik kürde bilinçli hale gelmediğinin ama aynı zamanda ondan zevklendiğimizin de (Jouir) de –yinelemeler bunun bir örneği değil mi?– bir ifadesidir. Bilinçdışı düşüncenin öğeleri de ancak, Freud'un itki kuramında betimlediğine benzer şekilde, Lacan'ın *Şey* olarak adlandırdığı Nesneyle olan başarısız karşılaşmada açılan oyuğu/deliği kuşatmaya, çevrelemeye gelebilirler. Bu gerçekleşmemiş karşılaşmada yitirilen nesnenin düşüşü, bir gökcisminin yüzeyde açtığı bir oyuk gibidir âdeta ve işte bilinçdışı gösterenlere düşen de ruhsal arazide açılan bu oyuğun kenar çizgilerini, hatlarını belirginleştirmektir. Öyleyse bilinçdışından kaynaklanan oluşumlar, öznede açılan ve bu sayede onu bilinçdışı öznesi olarak kuran oyuğu/bölünmeyi her seferinde *buluş* ya da *semptom* adı altında benzersiz ve yaratıcı bir şekilde yeniden üretirler. O halde diyebiliriz ki gösterenin dilbilimden farklı olan bu Lacancı kavramsallaştırması, bilinçdışı özne kuramından ayrılamayacağı gibi, özne kuramı da arzu kuramından bağımsız düşünülemez. Bilinçdışını ve özneyi kuran işlemci gösterense, bu gösterenin gösterileni arzu ve kastrasyondur.

Lacan, 1964 senesinde verdiği seminerinin[12] farklı etaplarında Freud ve Descartes arasında bir karşılaştırma yapar ve birçok kez Freud'un yönteminin başlangıç noktasının öznenin eminliğini temellendirmek anlamında kartezyen olduğunu saptar. Kim aktarılan rüyaların olduğu gibi hatırlanıp aktarıldığından şüphe etmez ki? Ya da değiştirilen, çarpıtılan, unutulan, atlanılan, eklenilen, hatırlandığı halde dile getirilmeyen ve her anla-

[11] Burada özneyi kuran iki temel kopuş söz konusudur. Bunlardan ilki gösteren zincirinin yaşantılanması imkânsız olarak tanımlanan, tamamen simgeselleştirilmesi mümkün olamayan Gerçek'ten koparak oluşması yani Simgesel düzlemin Gerçeğin düzleminden ayrılmasıdır. İkincisiyse, bu ilk kopuştan doğan gösteren zincirindeki her bir gösterenin bir diğer gösterenden kopmasıdır ki bu da Simgesel düzlemle İmgesel düzlemin birbirinden ayrılması anlamına gelir. Bu üç farklı düzlemin birbiriyle yan yana değil de iç içe geçmiş biçimde bağlanmasının öznelliğin bir teminatı olduğunu söyleyebiliriz. Zira psikotik yapılanmalarda da bu üç düzlemin varlığından bahsedilebilir ama nevrotik yapıda olduğu gibi üçü de birbirinin içine geçerek eklemlenmiş olarak değil, yan yana zincirlenmiş, dolayısıyla da biri diğerinden kopuk halde bulunur. Lacan'ın adlandırdığı "Sinthome" (1975-76) bu bağlamda âdeta dördüncü bir düzenek gibi işleyecek, *J. Joyce ve yazı* örneğinde olduğu gibi bu üç düzeneği birbirine bağlayan halka işlevini görecektir. Söz konusu olan işleyiş salt psikotikler için değil, nevrotikler için de geçerlidir ki bu da *semptom-buluş* kavramının yapısal önemini vurgular.

[12] J. Lacan, (1964-65) *Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seminer VII. Kitap, Paris, Seuil, 1973.

tışta yeniden ve yeniden yaratılan öğelerinin olduğundan? Şüphe, öncelikle Freud'un kendi rüyalarından şüphe etmesiyle ve ona bu rüyaları gördürenin ne olduğunu araştırmasıyla başlar. "Şüphe, onun eminliğinin bir dayanağıdır" diyecektir Lacan. Ne de olsa psikanalizin keşfinin ilk zamanlarında söz konusu olan Freud'un kendi rüyalarıdır. Bununla birlikte, öncesinde de belirttiğimiz gibi Freud için bu şüphe bilinçdışı bir düşüncenin orada olduğunun ve her zaman bilince gelmese de –ya da olumsuzlama, yadsıma şeklinde gelse de– yolunu aldığının bir eminliği olarak karşımıza çıkar. *Rüyaların Yorumu*'ndan (1900) itibaren her "emin değilim, şüphe ediyorum" önermesi kaçınılması gereken değil, önemle korunması gereken bir işaret olarak yorumlanır[13] Bu işaret öznenin gizil, bilinçdışı hakikatine dair bir işarettir ve söz konusu olan da metafizik söylemde olduğu gibi bütüncül ya da felsefînin alanında belirdiği gibi hem bütüncül hem de kısmî bir hakikat değil, psikanalitik söyleme yani bilinçdışı kuramına özgü olan yalnızca kısmî bir hakikattir. Freud ve Descartes bu şüphe edemeyeceğimiz eminlik noktasına ulaşmak anlamında aynı başlangıçtan yola çıksalar da, Freudcu şüphe kartezyen şüphenin aksi yönünde işlev görür. Descartes rüya deneyiminden bilgilerimizin bizi yanıltan en aşikâr tanığı olduğu sonucuna ulaşırken, Freud tam tersi bir sonuca ulaşır. Rüya bizi şüpheye düşürdüğü oranda, orada olduğundan emin olduğumuz bilinçdışı bir düşünce vardır. Lacancı ifadeyle Freud'un "*düşünüyorum*"u yerleştirdiği ve öznenin belireceği yer de burasıdır. Uykudayken ve rüya görürken benim yerime kim düşünüyor? Semptomundan bahseden "ben" olsam da semptomumun benden habersiz de konuşmasını devam ettiren şey nedir? " (...) bu bilinçdışı alanda, orada, özne yerindedir" diyerek ekleyecektir Lacan: "Ben size özneyi dünyaya dâhil edenin Freud olduğunu söylemiyorum (...) çünkü bunu yapan Descartes'tır. Ama Freud'un özneye şunu söylemek için yöneldiğini söyleyeceğim –yeni olan budur– *Burada, rüyaların alanında, evindesin. Wo es war, soll ich werden*"[14]

Lacan, Freud'un bu ünlü cümlesini " O'nun [id'in] olmuş olduğu yerde, ben [je] orada özne olarak ortaya çıkmalıdır" şeklinde yeniden tercüme eder. Ve Freud'un yönteminin kartezyen olduğunu saptamasından itibaren de Lacan'ın psikanalizde öznenin konumunu sorguladığı en temel çalışmalarından biri olan "*Bilim ve Hakikat*" metni ortaya çıkacak-

[13]Psikanalist Octave Mannoni'nin "Biliyorum ama yine de..." olarak adlandırdığı eşsiz makalesi (1969) ve Freud'un 1925 yılında kaleme aldığı, Türkçeye "*İnkâr*" olarak çevrilen "*Die Verneinung*" metni, savunma düzeneklerinin işleyişinin öznellik, yapı ve patolojiyle olan ilişkisini ortaya koyması açısından aslî çalışmalardır.

[14] J. Lacan, (1964-65) *Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse*, s. 55.

tır.[15] Lacan, bu çalışmasında birçok fırsatta psikanalizde gerçekleşen öznenin ilk kez "kartezyen özne" adıyla doğan bilimin öznesi olduğunun ve bu kartezyen buluş olmaksızın Freud'un bilinçdışım keşfedemeyeceğinin altını çizer. Psikanalizde beliren özne, *düşünüyorum öyleyse varım*'dan başkası değildir. Ancak, *Wo es war* yani oluşun olageldiği yerle, özne olarak eminliğe ulaştığımız *soll ich werden* ânı arasında zamansal bir mesafe vardır ki bu da Freud'un bilinçdışı oluşumların etkilerini belirdikleri anda yani Descartes'm varlığın yargısına ulaştığı *anındalıkta* değil, *sonradan* keşfetmesinden ve anlamlandırmasından başka bir şey değildir. Bu durumda *varım,* ancak *düşünüyorum*'un bir etkisi yani gösterileni olabilir: *düşünüyorum: "öyleyse varım"* Lacan'ın *varım* tırnak içine alarak önerdiği yazma biçimidir. Çünkü özneye dair her türlü bilgi ya da düşünce, yalnızca onun nedeni olan sözün aracılığında temellenebilir ve öznenin eminliği de onu kuran nedenini sözün kendisinde üstlenmektir. Sözün, arzunun dünyasına girmiş öznenin her eyleminde üstlenmek durumunda olduğu şey, bilinçdışı öznesini kuran Öteki'nin etkileri olan arzu ve kastrasyondur. Bu da Descartes'ın tabiriyle kötü cinden kaçamayan psikotiğin üstlenemediği şeydir; bir diğer deyişle psikotiğe eksik olan, öznel eylemlerini güvence altına alan bir öznenin olmayışıdır. O halde öznenin eminliğine ulaşmasından önce Öteki'nin tanındığı arzu ve kastrasyon dünyasının içine girmesi gerekmektedir, zira öznel hikâye ya da sözün aracılığıyla her seferinde yeniden düğümlenen öznel metin ancak bu sayede yazılabilir. Bu da bilinçdışı öznesinin yapısal olduğu kadar etik bir noktasına da işaret eder. Etik bir noktadır, çünkü her seferinde varılan eminlik, arzunun Öteki'nin arzusu olduğunun bir eminliğidir; bu anlamda da varlık Descartes'ın istediği gibi kendilik bilincinin bütünsel ve bölünmez olarak ortaya çıktığı salt bilinçli düşünceden ibaret olamaz. Psikanalizin *var-saydığı* özne, kökensel olarak kartezyen olmakla birlikte ne sadece söze, eyleme ne de onu temsil eden gösterene indirgenebilir. Şimdide güncel olan hiçbir gösteren özneyi tek başına temsil edemeyeceği gibi –o halde özne salt imgeselin düzleminde olan şimdiye, güncele indirgenemez– her biri özneyi bir başka gösteren için temsil eder. Öyleyse bilinçdışı öznesinin olduğunu *varsaymak*, "sözcenin öznesiyle" "sözcelemenin öznesini" birbirinden ayırmayı gerektirir ki bu da öznenin onu söyleminde temsil eden gösterenlere (kendi ismi gibi, "ben" gibi, kimi mekânsal/zamansal gösterenler gibi) sıkı sıkıya özdeşimiyle, bu gösterenleri harekete geçiren, söyleminde birbirlerine eklemlenmeye çağıran bilinçdı-

[15] J. Lacan, (1966) « La science et la vérité », *Écrits II*, Paris, Seuil, 1999, s. 335-358.

şı arzu dinamiği arasındaki ayırımı işaret eder.[16] Bu anlamda Lacan'nın Descartes'ın öznesine yaptığı çağrı, *Cogito*'nun evine, asıl gerçekleştiği yere yani bilinçdışına girmesi çağrısıdır. *Wo Es war, soll ich werden* böylelikle bir başka yorumunu daha bulmuş olur: "Bilinçdışımm olmuş olduğu yerde, orada, özne oluşmalıdır"

ÖZNENİN KENDİSİNE YABANCILAŞTIĞI YER: BENLİK

Freud'un "*Wo Es war soll ich werden*" cümlesinde benlik (Ich) olarak adlandırdığını Lacan'm özne olarak yorumlaması ve tercüme etmesi şaşırtıcı değildir. Bunun birincil nedeni, Lacan'ın Freud'un kimi temel metinlerinde dayanaklarını bulduğu ama Freud'un kendisinin açıkça ifade etmediği temel bir takım kavramsal ve düzlemsel ayırımları (Simgesel-İmgesel-Gerçek) yapmak, ikinci nedeni Freud'un kuramını Ego psikolojisinden belirgin bir şekilde ayıracak kuramsal zemini sağlamlaştırmak ve bunun dayanaklarını Freud'un çalışmalarının kendisinde göstermek, üçüncü sebebi açıklayageldiğimiz üzere salt düşünsel bir töze indirgenemez olanın ve kişinin gizil, nüfuz edilemez hakikatini barındıranın benlik değil özne olduğunu vurgulamak, bir diğer olası nedeni de Fransızca'nın benlik-ben-özne arasındaki farklı dilsel ifadelere Almanca'ya oranla tanıdığı imkândan yararlanmaktır.[17]

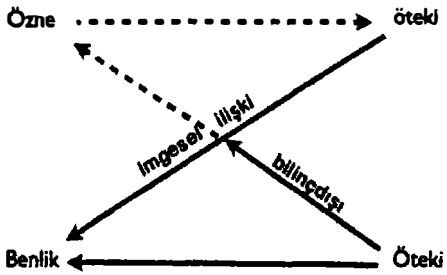
Lacan'ın 1954-1955 yıllarındaki seminerinde ortaya koyduğu ve sonraki çalışmalarında yeniden ele aldığı *öznelerarası diyalektiğin L şeması* benlik ve özne arasındaki bu düzlemsel ayırımı vurgulamak ve bilinçdışı arzu dinamiğini açıklamak adına temel bir çalışmadır[18]

---

[16] Bu Fransızca *énoncé* ve *énoncition* arasındaki ayırımdır. Bu iki terimi yine Fransızca *dit* ve *dire* kelimelerini karşılayan ve Lacancı kuramda aynı ayırımı anlatmak için kullanılan *söylenen* ve *söylenilen* olarak çevirmek de mümkündür. (Bkz: J. D. Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, İmge Kitabevi, 2007, çev. Özge Erşen-Soysal & Murat Erşen).

[17] Almanca'da Fransızca'daki gibi benlik ve özne kelimelerini karşılayan iki ayrı kelime (le moi et le je) bulunmamaktadır. Bu sebeple de Almanca *Ich* kelimesi Fransızcaya "benlik" ya da "özne" olarak iki farklı anlamda çevrilebilmektedir. Freud'un *IchSpaltung* kavramı (1938) bu çeviri sorununa işaret eden önemli kavramlardan birisidir. Zira bu kavramı "benliğin/egonun bölünmüşlüğü" ya da "öznenin bölünmüşlüğü" olarak çevirmek ve dolayısıyla da hem kuramsal hem de uygulama açısından oldukça farklı yorumlamak mümkündür. Lacan, anlaşıldığı üzere "öznenin bölünmüşlüğü" olarak yorumlamış ve bilinçdışı özne kuramını *IchSpaltung* kavramından yola çıkarak temellendirmiştir.

[18] 25 Mayıs 1955 tarihli seminer, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seminer II. Kitap, Paris, Seuil, 1978. Aynı şemayı 1956'daki "*çalınmış mektup* üzerine seminer" ve «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose » başlıklı seminerde (*Écrits* içinde) bulmak mümkün.



L şeması bize öznenin kendisini ancak bir başka benlikte, ötekinin imgesel yansımasında görebildiğini ve öznenin kendisiyle olan ilişkisini her zaman bir başkasının imgesi aracılığıyla kurabildiğini gösteren bir düzenektir. Aynı şekilde ötekiyle kurulan her ilişki, öznenin kendi benliğinin, bir diğer deyişle imgesel eksenin aracılığıyla mümkündür. Burada ayna evresine yapılan gönderim açıktır[19] Bebeğin aynada yansıyan imgesine, karşılaşılan ilk Öteki olan Anne tarafından verilen "bu sensin" simgesel adlandırması aynı zamanda anneyle olan ikili, dolayımsız ilişkiye son veren ve arzunun iletimini sağlayan adlandırmadır da. Aynada yansıyan imgenin kendi imgesi olduğunun Öteki tarafından tanınması ve bir cevap bulması, öznelliğin ilk adımlarının atıldığı bu evrede çocuğun simgesele girdiğinin ama aym anda da kendisini bundan böyle dolaylı olarak –benzerinde yansıyan ve özdeşim kurduğu imgesi aracılığıyla– ifade etmeye mahkûm olduğu imgesel düzlemin içine yeniden düşmesinin bir göstergesidir. Sevdiğim ve nefret ettiğim, yanaştığım, hayran kaldığım ya da püskürttüğüm, saf dışı bıraktığım, terk edildiğim, rekabet ettiğim ve tüm bunları yapar ve hissederken de aslında bakışında kendimi izlediğim, hiçleştiğimi gördüğüm, itildiğim ya da göklere çıkarıldığım benzerim olan öteki: Benliğim. Kendime "bu benim" diyebildiğim ve bırakmamacasına tutunduğum imgesel kapılmalarım, özdeşimlerim, aynı zamanda öznelliğime açılan kapılarım ve bir o kadar da kendi asli gerçekliğimden uzaklaştıran katmanlarım. "Varım" dediğim yer; eminliğim bir başka yerde, Özne'nin yerinde kurulmuş olsa da.

Özne kelimesinin kökeninin Latince *aşağıya fırlatılmış olan, aşağıya geçmiş olan* anlamlarına gelen *sub-iectum* kelimesinden geldiğini hesaba

[19] Lacan'ın bu düzeneği oluşturmasına temel teşkil eden diğer bir gönderim de elbette ki Hegel'in "*Tinin Görüngübilimi*" yapıtında ele aldığı bilinç ve arzu diyalektiğidir.

katarsak, öznenin onu kuran simgesel eksen tarafından bilinçdışına fırlatıldığını, yüzeye çıkmasınınsa ancak onu derisi gibi sarıp sarmalayan imgeselin, ötekiyle kurduğu özdeşimlerin süzgecinden geçerek mümkün olduğunu anlayabiliriz. Bu paradoks belki de en aşikâr şekliyle Lacan'ın "öznenin bize benliğinden ve benliği aracılığıyla iletebileceğinden başka hiçbir şeyi yoktur" ifadesinde belirgindir[20] Bir özne başka bir özneyle iletişime geçmek istediği her seferinde, iletişim ancak imgesel eksen, benlik-öteki ekseni doğrultusunda sağlanabilmektedir. Sorguladığımız ya da cevap beklediğimiz daha ziyade bir özne olmakla birlikte, yöneldiğimiz ve muhatap bulduğumuz, aynı zamanda kendi imgemizin de bir yansıması olan ötekinin temsili olarak kalmaktadır. Kendim ve kendimle, benliğim ve bir başka benlikle sürdürdüğüm sağır bir diyalog misali. Özne hakikî, gerçek muhatabı olan Ötekiye yöneldiğinde, ona hiçbir zaman doğrudan ulaşamaz. Zira bu yönelim dilin temsil düzeneği tarafından kesintiye uğratılmıştır. Çatlakların belirdiği, özneyi sendeleten ve semptomunun altına âdeta bir buluş niteliğinde imzasını atabilmesine yarayan kesikler. Öteki bir duvarın, *dil duvarının* diğer yanındadır. Tıpkı öznenin kendisinin de onu kuran aynı dil düzeneği tarafından öznel hakikatinin dış çeperine fırlatılmış bulunması gibi. Bu durumda öznenin kendisini duyurması için *sözce* ya da *söylenen* maskesinin altında belirmekten başka bir yolu yoktur. "Ben", öznenin kendisine "ben" dediği, benliğinse kendini sahiden de bu "ben" ya da "özne" olarak sandığı yerdir. *Sözceleme* ya da *söyleme,* bir diğer deyişle üretimin kendisi, bilinçdışında ikamet etmeye ve sözcelerin –üretilenlerin– arzu dinamiği içinde dolaşımda olmalarını sağlamaya devam etse de. O halde, dilin simgesel sistemi bizi hem Öteki'nin varlığında kurmakta, hem de onu anlayıp, onun tarafından anlaşılmak istediğimiz her defasında gerisin geri ötekiye, onunla istediğimiz her şeyi konuşup, yapabileceğimizi sandığımız ötekiye göndermektedir. *Öznelerarası diyalektikse*, bu çelişkilerin dörtnala gittiği bir alanda, Lacan'ın çarpıcı bir dille ifade ettiği bu körebe oyununda gerçekleşmektedir: "Biz gerçekte 1. Ötekiye, 2. Ötekiye sesleniyoruz, tanımadığımız hakiki Ötekilere, gerçek öznelere. Onlar, dil duvarının diğer yanındalar, onlara orada ilke gereği ulaşamıyorum. Esasen, her seferinde gerçek bir söz telaffuz ettiğimde hedeflediklerim onlar, ama her zaman yansımalı olarak benlik-öteki eksenine varıyorum. Her zaman gerçek özneleri he-

[20] J. Lacan, « Introduction au commentaire de Jean Hypollite sur la "Verneinung" de Freud », *Écrits I*, Paris, Seuil, 1999, s. 367-378.

defliyorum ama bana düşen gölgelerle yetinmek oluyor. Özne Ötekilerden, hakikî olanlardan, dil duvarı tarafından ayrılmıştır"[21]

Analitik kür deneyimi, özneye dair bu yapısal çıkarsamaların ve Lacan'ın "Freud'a geri dönüş" çalışmasının şüphesiz ki en canlı örneğini sunar. Analitik deneyim, Freud'un aktarım ilişkisi olarak adlandırdığı ve bu keşfi sayesinde öznenin bilmeksizin meşgul olduğu gerçek muhataplarının belirmesine, dahası duyulup, yorumlanmasına olanak sağlar. Bu Lacan'ın deyimiyle gündelik, "boş sözlerin" gezindiği benlik-öteki imgesel rayından, "hakikî sözün", "dolu sözün" gün ışığına geldiği raya geçiştir. Lacan bu noktada oldukça nettir. Analist, yaşayan bir ayna gibi olmaktan vazgeçtiği, orada olmamayı kabul edebildiği oranda, orada olup bitenler öznenin benliği ve ötekiler arasında gerçekleşebilecektir; öznenin benliği ve analistin benliği arasındaki değiş-tokuş alanında değil. Böyle bir çerçevede öznenin seslendiği ve cevap bulduğu yer, analistin benliğinden ziyade ilişkide olduğu, bu ilişkiler aracılığıyla bilmeksizin öznel hakikatini aktardığı ve bunu dil duvarının tepkimesinin de ötesinde sezebileceği yer olmalıdır. Böylelikle, ilerleyen analitik süreç boyunca öznenin tanışıp, karşılaşacakları analistin kendi benliğinin yansıttıkları değil, öznel hikâyesinde tanımadığı tüm bu Ötekiler, sorgulamalarının, şikâyetlerinin gerçek kefilleri olacaktır. Öznenin yolun sonunda bilincine vardığı, kurduğu ilişkilerde ve diyaloglarda farkında olmaksızın hangi gerçek Ötekiye seslendiği, aradığı, tanınmayı ve cevap bulmayı istediğidir. Ve belki de bu sayede elde ettiği en büyük keşif, öncesinde özne olarak nerede olduğunu bilmediği aktarım ilişkilerini, olduğu yerden üstlenebilmektir. Benlik, kademeli olarak yerini Özneye, orada, yabancılaştığı arzusunun hakikatinde *oluşagelen* özneye bırakmalıdır: *Wo Es/S(ujet) war soll ich werden.*

HÂLÂ BİR ÖZNE VAR MI?
ÖZNE HESAPTAN DÜŞÜLÜRSE...

*Öznelerarası diyalektiğin L şemas*ından itibaren sözün ve öznelliğin dile gelişinde yapının vazgeçilmez bu dört öğesinin aynı anda etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, yapı âdeta bir makine gibi işlemekte, öznellik bize kendisini üretilen sözcelerle duyurmakta, özneyse süreğen bir oluş halinde üretimin yeri olmaya devam etmektedir. Çünkü ne özne ne de bilinçdışı, kastrasyon deneyiminin tüm yaşam boyunca farklı şekillerde tekrarlamasından dolayı tek ve son kez kurulmuştur. Aksine, öznel

[21] J. Lacan, 25 Mayıs 1955 tarihli seminer, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, s. 336.

oluş ya da buluş-kayıp dinamiği olarak adlandırdığımız öznel edimler süreğen olarak devam etmekte, eminlik öznenin diğer öznelerle olan ilişkisinde her defasında yeniden üstlenilmekte ve sınanmaktadır. Bir yerlerde, onu temsil eden gösterende *anlam* olarak beliren özne, başka bir yerde, temsil edildiği ikinci gösterende *yitiş* olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, öznenin yaşamla ölüm, sonluyla sonsuzluk, tekille çoğul arasındaki bölünmesidir. Özne kavramına psikanalitik kuram tarafından verilen en önemli özgünlük, belki de öznel yapıdaki bu birbirine denk olmayan iki dilli var-oluşu hesaba katmasıdır: birisi konuşulan, resmedilen, yüzey işlevi gören biçimsel dil (*langage*), diğeriyse öznel hakikatin bilmecemsi parçalarını barındıran ve sonsuzluğa meyleden annesel *zevkin* anlama indirgenemeyen kalıntılarını barındıran dil (*lalangue*).

Öznel işleyişin temelindeki bu çoklu dinamiği hesaptan düşen söylem türleriyse, aslında öznel anlamın yaratıcısı olan "sözcelemeyi" hesaptan düşmüş, bir diğer deyişle bilinçdışı öznesini susturmuş olurlar. Bu söylem türlerinin en çok gündemde olanlarından birinin kendisini öznesiz olarak konumlayan bilimsel söylem olduğunu biliyoruz. Burada bilimin söylemiyle, bilimsel söylem arasında bir ayırım yaptığımızın altını çizmekte yarar var. Sözünü ettiğimiz, bilimsel yöntem ve buluşlardan yola çıkarak, kendisini şeylerin ve öznenin hakikatini "bilen" olarak konumlandıran bilimsel yetkedir. Sözcenin öznesinin kendisini sözcelemenin öznesi sandığı, otantik, kendisine denk bir özne yaratma yanılsamasını barındıran ve makinenin özne olmadan işlediği parametreler söz konudur. Dolayısıyla da, benlik-öteki imgesel kapılma-yanılsama çizgisinin en iyi teknik-bilimsel söylemde temsil edildiğini, çünkü aynı zamanda bilinçdışı öznesinin en iyi bertaraf edildiği yerin burası olduğunu söyleyebiliriz. Uzman söylemine başvurmanın giderek daha da fazla yaygınlaştığı ve her öznenin bir "bilen" ve başkaları adına da üretebileceği hakikati söyleyen olmaya sevdalandığı modern toplumumuzda, sorular cevapların kendisini de zaten arayışa mahal vermeden içermektedir. Psikiyatrinin tanı kriterleri, öznelliğin teminatı olan semptomdan, bir dizi "davranış bozukluğu" kavramına geçişin en belirgin örneklerinden birini sunar. Bu, öznel boyutu içermeyen, salt edim ve davranış boyutunu kapsayan yeni bir semiyolojinin inşasıdır. "Bozukluk" kavramı tam da betimlemenin mümkün olmadığı, öznel açıklamalara ihtiyaç duymayan, edim ve anlamını birebir denkleştiren bir "sözceler" kümesidir. Bir başka deyişle, sorgulayan ve soru soran edimlerin arayışında oldukları şey bir anlam ya da hakikat değil, anlamın ve hakikatin kendisi zaten bu edimlerdir. Soru işaretinden önce denklik yani davranışa teknik bir cevap orada, hâlihazırda bulunmaktadır. Böylesi bir işleyişte, hem toplumsal hem de öznel yapının ka-

yıp dinamiğinden, eksiklikten türeyen bilimsel bilgi, tayin ettiği gösterenlerle yine bu kaybı ve özneyi adlandırdığını iddia ettiği bir konumdadır. Oysa ki semptomun sorguladığı, psikanalistin duyuşunu, okuyuşunu, tercümesini talep eden, anında bir cevabının olmadığı bir bilmecedir. Bu, öznenin söylediklerinden itibaren anlamın oluşturulduğu, sözcelerle birlikte sözcelemenin hesaba katıldığı bir süreçtir. Analitik söylemin yeniden ürettiği şeyse, özne bilmeksizin onu temsil eden ve bu "bilmeme" durumuna rağmen kendisiyle birlikte taşıdığı, ona Öteki tarafından verilmiş olan gösteren yani öznenin bölünmüşlüğünün ta kendisidir.

Tıp ve psikopatoloji, günümüzde belki de hiç olmadığı kadar bireylerin özgürlüklerine, ideal bir yaşam kalitesi sunma adına saygı duydukları izlenimini veriyorlar. Ama ne tuhaftır ki bu ikisi yine günümüzde, uzmanlık ve günlük yaşamın akılcı, bilimsel yönetimi adına bireyleri süreğen davranış ve duygu ölçme, değerlendirme tekniklerine maruz bırakıyor, daha önce hiç olmadığı kadar. Bilimsel söylem, hızlı ve yoğun yaşanan iktisadî, politik ve sosyal değişimlerin ve buna paralel olarak da öznelliğin dönüşümlerinin ayaklarından önemli olmakla birlikte yalnızca bir tanesidir. Zira hâkim olan liberal ideoloji âdeta pratik bir söylenceler silsilesi, yaşamları tüketme kılavuzları yaratmaktadır. Bu, Serge Lesourd'un deyimiyle bir "post-modern gevezelikler" bütünüdür[22], her türlü sözcenin-söylenenin birbirine eşit olduğu ve önceliğin, dolayısıyla da toplumsal ve öznel referansların silindiği ya da Jean Luc Nancy'nin deyimiyle bir adresi içeren ve sosyal-öznel deneyimleri belirleyen "ile-birlikte olma" (être avec)[23] halinin içinin boşaldığı bir düzlem. Biz bu "birlikte olma" kavramını tarih, hatıralar, kolektif bellek gibi toplumsal kodlar ve koordinatlar olarak yorumluyoruz; öznel ifadenin, sorgulamanın, şikâyetin yeşerdiği ve Freud'un deyimiyle bir "aktarım ilişkisi" içine yazıldığı bir adres olarak. Kime ve neye yönelik olduğunu bilmediğimiz, giderek artarak baş gösteren bireysel-toplumsal şiddet örnekleri bu adres ve anlamlandırma sorunsalının bir işaretidir. Bu anlamda, günümüz post-modern toplumlarındaki sorun, Nancy'nin de vurguladığı gibi öteden bu yana türlü soykırım, işkence ve savaşlardan hayli nasibini almış bir dünya olarak şiddetin varlığı sorunu değil, bu şiddetin bizim tabirlerimizle bir "aktarım ilişkisi" içinde, Öteki'ye olan gönderiminde yorumlanamamasıdır.

---

[22] S. Lesourd, *Comment taire le sujet? Des discours aux parlottes libérales*, Ramonville Sainte-Agne, Érès, 2006.

[23] J. L. Nancy, "*ile olmak ve demokrasi*" başlıklı konuşması, İstanbul Fransız Kültür Merkezi, Ekim 2010. Konuşma metni Monokl Yayınları'ndan çıkan *Demokrasinin Hakikati* adlı kitapta bulunabilir (2010, çev. Murat Erşen).

Bireylerin salt kendilerinden menkul olduğu, kendileri için ve kendileri aracılığıyla karar verdiği bu pratik söylenceler silsilesinde, simgesel ve kültürel konulardan, bilgi ve değer birikimlerinden "tabula rasa" haline dönmüş bir toplum ve pazarlanan, tüketilen, atılan nesneler hattâ öznellikler yığını belirmektedir. Bu bağlamda, salt bireysel ilgilerin bir toplamı olarak algılanan toplumda, tekil, özgün sözün ve kolektif politik bilincin de hiçleştirilmesi tesadüfî değildir. Söylemin, özne-öteki-Öteki *üçlü* işleyişinden farklı olarak, benlik-öteki *ikili* post-modern söylencelerine indirgenmesi, söylemin yapısındaki simgesel yerin önceliğinin bir inkârının, bu durumda da birbirinden farklı işleyen düzeneklerin *farklılığının* inkârının bir sonucudur. Salt imgesel düzeneğin ikiliğine sıkışmış, adressiz bir kayış, hiperaktif bir debelenme içinde kendisini tüketircesine var eden bireyler, öznel olduğu kadar toplumsal ıstırabın da bir göstergesidir. Bu anlamda, yeni bir öznenin doğuşundan değil ama bilinçdışı öznesinin hesaptan düşüldüğü güncel söylemlerle olan bağı içinde yeni öznel ifadelerin, patolojilerin doğuşundan söz etmek mümkündür. Liberal sistem işlemekte, hattâ çok iyi işlemektedir. 18. yüzyılın başından bu yana, "tutkular" olarak adlandırılmış ve sonrasında Freud'un "itkiler" olarak adlandırdığının yeniden işlenilmesi üzerine kurulmuş olan liberal ekonomi, insanlık tarihinin devrim niteliğindeki bir projesini temsil etmektedir âdeta: önceleri bastırılan tutkuların özgürleşmesini. Liberalizm gücünü, itkiyle olan bu dirsek temasından hattâ itkiye doğrudan yaslanmasından ve bu gücü dengeleyebilecek etik, ahlakî ilkelerin içinin boşaltılmasından almaktadır. İtkilerin doyurulması üzerine kurulan büyük pazar ekonomisinin, politik, simgesel, ruhsal ekonomi gibi başka büyük insanî ekonomilerin derinlemesine zarar görmesine yol açtığı saptanası bir gerçekliktir. Öznenin nesneleştirildiği, buna karşılık benliğin imgesel performanslarının şişirildiği, her şeyin olay ve bireysel tercih düzleminde yaşandığı, öznel hikâyeninse bir tür "kendini bilme" hâline, kariyer yaparcasına "kendini gerçekleştirme" idealine dönüştüğü bu kapalı döngüde, bırakmamacasına tutunulan "kendilik" ve "kimlik" gibi kavramlar da bilmecemsi, adlandırılamayan, doyurulamayan öznel gedikleri doldurmaya, tıkamaya gelirler.

Ne var ki kapıdan kovsak da bacadan giren, tuhaf, yabancı, adlandırılamaz bir şeyler hep var olmakta, kendisini şu ya da bu biçimde duyurmaya devam etmekte. Bizden kaçıp kurtulan, belirdiği anda başka bir yerde, Ötekideki ikinci bir gösterene yaptığı çağrıda ortaya çıkmak üzere kaybolan, varlığa geldiği anda bunu otantikliğinin bir yitişine borçlu olan bu bilinçdışı öznesinden bilir edasıyla konuşmak, onu sınırlandırmak ne mümkün. Belki de yalnızca psikanalizin adlandırabildiği, P. L. Assoun'

un deyimiyle hakikatini bu kadar kötü bilen ama o denli de iyi dile getirebilen bu bilinçdışı öznesinin Freud'un söylediği gibi kendiliğinden "konuştuğunu" [«ça parle!»] ve Lacan'ın ifadesiyle de orada, "konuştuğu" yerde gün yüzüne çıktığını söylemekle yetinelim.





Üst: Freud, oğulları Ernst (solda) ve Martin'le. Salzburg, Ağustos 1916, fotoğraf: Carl Ellinger, www.loc.gov

Alt: Freud, annesi ve üç kız kardeşiyle birlikte babası Jacob'un mezarında, 1897, Freud Museum, Londra, www.loc.gov

TOTEM VE YABANCI

Saffet Murat Tura

Sigmund Freud'un *Totem ve Tabu* adlı çalışmasından yola çıkarsak, tasarımsal ilksel kabilede kadınları tekelinde tutan tiran babanın erkek kardeşlerce katlinin "totemik yasayı" Lacancı bir deyimle "Baba'nın Yasası" olarak tam da o zaman kutsal bir tabuyla birlikte yerleştirdiğini görürüz. Aynı yasaya tâbi kardeşler, artık totem statüsüne yükselen "fallus" olamazlar. Ama yasa koyucu, erkek kardeşler cemaatinin fallik iktidarını, gücünü insanların büyüsel imgeleminde totemik atadan alarak birey üstünde yükselmiştir bile.

Elbette bu Freudcu kurgunun insan türünün biyolojik gelişiminde gerçek bir evreye denk düştüğünü düşünmüyoruz. Bununla beraber kurgu, insana ilişkin bugün de geçerli gerçek bir durumu imgesel bir düzeyde hatırlatması bakımından gene de anlamlıdır. Şüphesiz tiran olma yolundaki Julius Ceasar'ın Romalı soylularca öldürülmesi öyküsünü çağrıştıran bu kurgusal durum, insanoğlunun yasanın meşruiyetini niçin bir kutsal yasa koyucu ataya, toteme, "fallus"a, dayandırmak ihtiyacında olduğunu sorgulamamızı gerektirecektir. Bu imgesel yasa koyucu atanın kutsal yaratıcı-dölleyici "fallik" gücünün maskesi düştüğünde yasa da tüm ikna edici gücünü yitirip niçin nihilistik anomiye yol açar? Soru böylece sorulduğunda yanıtını da ele verir zaten. Çünkü açıktır ki bu yasa koyucu ata, yani totem aslında toplum üyelerinin, kardeşlerin birey üstündeki cemaat birliğinin "fallik" gücünün temsilinden başka bir şey değildir gerçekte. Nitekim günümüzde bu totemik simgesele tekabül eden simgeler, mesela ulusal bayrak, ulusun üyelerinin millî cemaatinin iktidarını temsil ederken birey üstündeki ezici imgesel gücünü ataların kutsal kanından almaz mı? O zaman demektir ki insanlar bir arada yaşamak için gerekli örgütlen-

ya, aşkın atasal-fallik bir güce istinat ederek tartışılırlar. Demek ki cemaatçi iktidarın meşruiyet ideolojisi ik maskesi insan imgeleminde "kendini kandırmaya"

Peki, ama niçin böyle bir kendini kandırmaya ihtiyaç duyar insanoğlu? Bu durumu da sorgulamamız gerekir. Çünkü dinî ve millî cemaatlerin birliği yabancılaşmış bireyin karşısına zaten yeterince güçlü bir örgütlenmiş kardeşler kalabalığının iktidarı olarak çıkmaz yalnızca. Ataların, geleneğin birleştirici kutsal gücünden kalkan "fallik" bir tüm-haklı pozisyondan konuşur kutsal iktidar söylemi.

Cemaatin bu kutsal iktidarı karşısında anomik yabacının durumu nedir?

Dostoyevski, "Eğer Tanrı yoksa her şey yapılabilir" derken yasanın meşruiyetinin aşkın bir teminatçısı olması gerektiğini vurgulamıştı zaten. Öte yandan Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilân ederken bir yandan da "onu biz, hepimiz elbirliğiyle öldürdük" de demesi tam da Freud'un kardeşler tarafından babanın katlinin onu "fallus" olarak totem statüsüne yükseltmesi kurgusunu tersten ifade etmiyor mu bir bakıma? Gene o, Tanrı'nın öldüğü dünyada "güç istencinin", güce tapınmanın ayan beyan görünür olacağını söylerken açıkça toplumsal iktidarın düşen kutsal maskesine işaret etmiş oluyordu şüphesiz. Bu durum da çağdaş totemik "fallik" yasanın aslında toplum üyelerinin Makyavelist güç ve çıkar dengesine dayanan cemaatinin kutsallaştırılarak maskelenmesinin, yani "fallosentrizmin" sebebini açıklar. Cemaatin çıkar birliği ve güç dengesine dayanan toplumsal oyun-gerçekliği, bir kral gibi asla çıplak yani neyse o olarak görülmemelidir. Demek ki, imgesel bir giysi lazım bize. Güç dengesi ve çıkara dayan cemaatin fallosentrik ideolojik kutsanması olmaksızın insanların imgeleminde saymaca ve vahşi bir oyun olmaktan çıkıp ikna edici bir gerçeklik statüsü kazanması olanaksızdır.

Mutabakata dayanan toplumsal düzen! Açıkça yalan bu. Çünkü biliyoruz ki mutabakat, kutsanarak maskelenen bir güç-iktidar ve çıkar dengesinden başka bir şey değil. Pascal, "Diz çök, inanırsın" demişti. Evet, belki de tüm sorun diz çökmekte. Ama önünde diz çökünce inanılan kutsal bir güç değil ki. Açıkça görülüyor, cemaatin kutsalla maskelenmiş iktidarının ta kendisi bu. Çünkü hiç kimse tek başına inanmaz. İnanma kolektif bir fenomendir. O halde "diz çök, iktidara inanırsın"

Ama bu cemaat kalabalığının totemik birliği karşısında diz çökmeyen yabancının durumu ne olacak? Bu bağlamda Sokrates'in dinî erdeme sahip Euthyphro ile diyaloğu iyi bilinir. Soru sormayı öğretmek suretiyle Atinalı gençlerin ahlâkını bozmaktan yargılanmak üzere olan Sokrates

adalete ilişkin doğrunun ne olduğunu da sorgular bu diyalogda. Euthyphro'nun yanıtı açıktır: Tanrıların doğru dediği şey doğrudur. Sokrat bilinen yöntemiyle bu sefer de Tanrıların insanlara doğruları, doğru oldukları için mi söylediklerini, yoksa doğruların yalnızca Tanrılar söylediği için mi doğru olduğunu sorgular. Açıktır ki ilk durumda Tanrıların üstündedir doğrular, Tanrılar bunları insanlara bildiren aracılardır yalnızca. İkinci durumdaysa doğrular keyfîdir. Demek ki Tanrılar ya yasa koyucu Tanrı statüsünde değildir, doğrularla insanlar arasında bir aracıdırlar sadece. Ya da doğrular doğru değildir, Tanrıların keyfine kalmıştır; keyfîdir.

Aydınlanmada normların meşruiyetinin artık aşkın bir güvencesi olmadığına göre güç ve çıkar dengelerine dayanan cemaat birliğinin meşruiyetini yalnızca akılcı yurttaşların mutabakata dayalı hukukî sözleşmesi, mesela Rousseau'nunki kabilinden bir toplumsal sözleşme temellendirecektir bundan böyle. Ama bu mutabakat da yeni bir kutsalda, evrensel akla dayanan doğal hukuk, doğal ahlâkta temellendirebilir meşruiyeti. Burada artık karşımıza yeni bir fallik totem çıkar: kutsal insan.

Bildiğimiz gibi kabilede hukuk, ahlâkla birdir. Dinlerde ve teokrasilerde de sürer bu özdeşlik. Hukukla ahlâkın ayrışması ancak Aydınlanma sonrası modern toplumda gerçekleşmeye başladı. Böylece yasa koyucunun gücünü kutsaldan ya da yasa koyucu kutsal atadan veya gelenekten almadığı meşruiyet demokratik meşruiyet olarak düşünülebilir oldu en azından. Ama artık kutsallaştırılan insandı. İnsanın doğası, özüydü. Normlar kutsal insanda veya akılda temellendiriliyor, böylece güç ve çıkar ilişkilerine dayalı cemaat birliği bir kez daha ama bu sefer kutsal-evrensel insan-akılla maskeleniyordu. Erkek egemen kültürün fallik maskesi olarak bir tür "akıl", akılcı cemaatin birey üstündeki iktidarının seküler ama aşkın güvencesi oluyordu en ideal durumunda.

Tüm tarih boyunca insanlar güç ve çıkar ilişkilerinin kutsalla maskelenmediği saydam bir toplumda ne zaman yaşadılar acaba? 1871 baharında kadın-erkek elli bin işçinin öldürülmesiyle sonlanan trajik Paris Komünü'nde, topu topu iki ay. Acaba? Belli ki bizi bir an için avutan bir romantizm bu da. Üstelik her tür romantizmin bir totemik simge olmaya aday olduğunu da unutmayalım.

Son olarak soralım; cemaati çıplak gören anomik insanın melankolik yabancılığı tedavisi olan bir hastalık mıdır? Yıllar önce *Defter* dergisinde "Bir Ses Gelseydi Eğer?" adlı yazımda ele almıştım bu soruyu. Çünkü vicdanın otonomi, kalabalıkların cemaatleştirilmiş birliğinin totemik iktidarınınsa heteronomi olduğu doğruysa kutsal yasanın yarattığı vicdan tembelliği şüphesiz bu dünyada yaşamayı kolaylaştırır. Ama vazgeçilebilir bir özgürlük de değildir anomik yabancının sorgulamaya imkân veren

otonomisi. Sokrates örneğinin de gösterdiği gibi anomik yabancının otonomisi bedeli ödenmiş özgürlüktür. Öte yandan Zerdüşt de böyle buyurmuştu zaten.

Sorumuza dönelim. Çaresini belki eşit ve özgür kardeşlerin yanılsamasız ve saydam mutabakatına dayanan toplumunda, yani komünizmde bulacak bir yabancılaşma olarak anomi, psikoterapinin konusu olabilir mi peki? Henri Claude Lévi-Straus *Yapısal Antropoloji*'sinde yer alan iki makalesinde, "Le sorcier et sa magie" ve "L'Efficacité symbolique"de ilkel kabilede toplumla bağları zayıflamış ("anomik") bireylerin şamancı tedavisini modern psikanaliz uygulamalarıyla karşılaştırır.

Sanırım burada örtük olan üzerinde düşünmek gerekir.

KAYNAKÇA

Freud, S.; *Totem ve Tabu.* Milli Eğitim Basımevi. Ankara.1947.

Lacan, J.; *Fallus'un Anlamı.* Çev. Saffet Murat Tura. AFA Yayınları. İstanbul. 1994

Lévi-Straus, C.; Le sorcier et sa magie. *Anthropologie Structurale.*Librairie Plon. Paris. 1958

Lévi-Straus, C.; 'L'Eficacite symbolique' Y. a.g.e.

Tura, S. M.; *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz'*. 4. basım. Kanat. İstanbul. 2010

Tura, S. M. 'Bir Ses Gelseydi Eğer'. *Şeyh ve Arzu* içinde. Metis. İstanbul. 2002.

Nietzsche, F.; *Böyle Buyurdu Zerdüşt.* Çev. Murat Batmankaya. Say Yayıncılık. 2006.

Plato; *Euthyphro.* İng.'ye Çeviren, G. M. A. Grube. Indianapolis. Hacket Publishing Co. 1997

RÜYA: GÖĞE YÜKSELEN MERDİVEN

Ecem Zaimoğlu

Rüyanın alışılagelmiş olan tanımı, gerçeklik (*réalité*) olarak adlandırdığımız, uyanıklık hâliyle olan ilişkisi üzerinden yapılır. "Gerçekliği" rüyanın karşısında konumlandırmak, bu iki kavramı birbirlerine mahkûm ve aynı zamanda karşıt hâle getirir. Ancak rüya ile gerçeklik arasındaki ilişki, basit bir zıtlıktan daha karmaşıktır. Rüya her ne kadar dünyaya bir başkaldırı, "gerçeğin" sunamadığı her şeye bir imkân gibi belirse de, aslında kendine özgü bir gerçekçiliği vardır. Fakat rüya, "gerçekliğin" aksine sürreel bir yapıya sahiptir. Valéry, rüyayı "içsel anarşi"[1] olarak tanımlarken, hiç şüphesiz rüyanın düzensiz yapısını ve sert üslûbunu imâ etmiştir. Zira rüya, düzenin dışında, kendi imkânını ve alanını yaratır. İnsana, imkânsızın eşiğinde bir imkânın varlığını hatırlatır. Rüyada imgeler imkânı aşar, imkânsıza el uzatır. "Gerçekliğin" ulaşamadığı yerde rüya belirir. Fakat kendisi de en az "gerçeklik" kadar gerçekçidir.

Rüyanın sonu ise bir matem yerine benzer. Başına insanları toplar, duasına el açtırır, anısına kalem tutturur... Peki, nasıl olur da hiç olmamış bir ânın yokluğu izini varlığın dünyasında bırakır? Cismin olmadığı bir diyarın imgesi, nasıl olur da varlığın dünyasında anlam bulur? Rüyayı yorumlamak, hiç var olmamış bir şeyin yasını tutmaya benzer. Bu yas

1 Paul Valéry, *Les Cahiers II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1974.

rüyanın diline, sözüne (*parole*) gebedir. İnsan rüyanın sözünde izini bırakır. Ve bu izde rüya anlam bulur, edebîleşir.

Hiç şüphesiz, tarihte rüya üzerine en fazla eğilen düşünürlerden biri Freud'dur. Freud'a göre rüya, uykunun ayrılmaz bir parçası, hattâ "uykunun bekçisi"[2]dir. Uyku bedenin doğal bir gereksinimidir, ancak rüya bedenin pasifliğinde belirir. Rüyayı sadece fizyolojik bir gereksinim olan uykuyla açıklamak, ya da onu bedenden tümüyle ayırıp, ruhun bağımsız bir deneyimi olarak betimlemek mümkün değildir. Rüya, ruh ve beden arasında kendi alanını yaratır. Beden rüyanın yuvasını yapar, sonra ise geri çekilir. Varlığını ara ara anımsatıp, kendini unutturur. Bu vesileyle, ruh âdeta kendi evine döner. Bu öze dönüş, insan için yalnızca bedenin istirahate çekilen varlığında mümkündür. Bu sebeple rüya, ruhun bedenle olan ilişkisinde biricik yere sahiptir. Tanımı güç ve bulanıktır.

Ama fikrimce şöyle bir tanım mümkündür: Rüya, saydam bir zemin üzerinde ruhun gözlerini yere çevirip köklerini arayışını mümkün kılan büyülü bir deneyimdir. Rüyanın zemininin insana basit bir yansımadan ötesini vaat etmesi, ruhun kendi yansımasının ötesine geçmesine olanak sağlar. Ruh rüyada yalındır. Kendine dönük ve berraktır. Bu sebeple rüyada "gerçeklikte" olmayan bir aşkınlık (*transcendance*) vardır. Rüya öteyi (*au-delà*) vaat eder. Tanımı olmayanı, normlara uymayanı, imkânsızın (*impossible*) sınırlarında izi beliren bir imkânı (*possible*)... Rüyanın imkânsızı imkâna çeviren alanında, ruh özgür kalır. İnsan rüyada "gerçeklikte" mümkün olmayanı deneyimleyebilir. Bu özgürlük deneyimi, ruhun sesinin duvarsız bir diyarda, yankısız bir şekilde süzülüp kendini bulması için insana bir şans verir.

Rüyada "gerçeklikten" alınmış birebir imgelere az rastlanır. İmge, "gerçeklikte" var olan modelinin basit bir kopyası değil, onun yeniden yapılandırılmış halidir. Freud, *Rüya Üzerine* adlı kitabında bir hastasının rüyasından bahseder. Bu rüya, imge-model ilişkisinin rüyada nasıl yapılandığı hakkında bize bir fikir verebilir. Rüyada kadın, sepetinde ocağıyla pazara gider. Pazarcı kadına siyah bir sebze satmaya çalışır. Ve kadın böyle bir sebzeyi tanımadığını söyleyerek almayı reddeder.[3] Söz konusu rüya, içinde günlük hayattan basit öğeler barındırması sebebiyle sıradanmış izlenimini verebilir. Ancak, kadının ocağıyla birlikte pazara gitmesi ve tanımadığı siyah bir sebzeyle karşılaşması, rüyayı "gerçeklikten" kopartır. Rüyadaki siyah sebze, "gerçeklik"teki modeliyle açıklanamaz. Zira gerçekte böyle bir sebze yoktur. Bu örnek göstermektedir ki, rüyada-

2 Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Galimard, Folio, Paris, 2007, s. 125
3 Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Galimard, Folio, Paris, 2007, s. 107

ki imgeler çoğu zaman modellerinden bağımsız bir şekilde yapılanırlar, aralarında simetrik bir benzerlik taşımazlar. İmgenin modeliyle olan bu çarpık ilişkisi, rüyanın tanıdığı özgürlüğü gözler önüne serer. Rüyadaki imge, modelinin ışığında gözüken basit bir yansımada değil, aksine onun yokluğunun yarattığı bir karanlıkta beliren, sınırsız bir alan içine doğar. Bu rüyanın alanıdır, kendi imgesini özgürce yaratır.

Pek tabii, rüya yorumunda psikanalizin yeri yadsınamaz. Psikanaliz, modern insana rüyayı hatırlatarak, ona âdeta "gerçeklik" dediğimiz bu dünyada yeniden bir şans vermiştir. Rüya, psikanalizin gözünde bilinçaltının varlığına bir kanıt ve aynı zamanda bir anahtardır. Bilincin çukuru, rüyada kendini ele vermiş, bu çukurun derinliği Freud'u büyülemiştir. Bilinç çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Ve bu katmanlar rüyada izlerini bırakır. Psikanaliz, rüyada beliren bilincin yapısını araştırır. Ve bir keşif başlar. Bu keşif, bilincin pasifliğinde beliren üstü örtülü bir bilincin, Freud'un deyimiyle bilinçaltının varlığını ortaya çıkaracaktır.

Bilinçaltının dışavurumunu mümkün kılan, bu saydam zemin üzerindeki yansımaları çözümlemeye çalışmak, bir yapboza benzer. Freud, rüyada ruhun izdüşümüne bu parçalar aracılığıyla tanıklık etmiş ve bu yapbozun peşine düşmüştür. Rüyadaki öğeler, deforme olmuş, parçalanmış ya da yeniden yapılanmış bir şekilde bilince sunulur. Rüyada beliren garip (*absurd*) imgeler, kelimeler, olaylar, bu yapbozun parçaları gibidir. Aklın yadırgadığı, birbirleriyle ilişkilendiremediği bu öğeler, bir bütünlükten yoksunmuş izlenimini verebilir. Rüyanın içinde kurgulanan ilişkileri karmaşık ya da kopukmuş gibi görünebilir. Çünkü rüya saklar, bozar ve yeniden kurar. Freud'un rüya yorumuyla ilgili ilk öğretisi, rüyanın daima bir bütünlük içinde analiz edilmesi gerektiğinin altını çizer. Rüyada beliren imgeleri, olan olayları, birbirleriyle kurdukları ilişkiler üzerinden anlamlandırmaya çalışmak, rüyaya bir bütünsellik kazandıracaktır.

Rüyayı yorumlarken, onu zamansız bir uzamda beliren, yoğunlaşmış bir an olarak ele almak yerine, rüyanın içerisinde bir dünya inşa etmek, ona zamansallık içerisinde bir yer açmak gerekir. Bazen insana çok uzunmuş gibi gelen bir rüya aslında birkaç saniyelik bir zaman dilimini içerir. Rüyanın kendi içerisindeki zamansallığı, onun es geçilecek basit bir an olmadığını ve kendi içerisinde bir bütünlüğe sahip olduğunu gösterir. Her ne kadar rüyadaki zaman, "gerçek" zamanla birebir orantıya sahip olmasa da, rüyanın bir zamansallığı vardır. Ve rüyadaki zamanın bir bütünlük içerisinde analiz edilmesi, ona gerçekçilik kazandırır.

Aynı şekilde, rüyada parçalanmış bir halde beliren öğeler, bir bütünlük içerisinde analiz edildikleri vakit, rüyanın dili anlam kazanacaktır. Zira rüyanın söylemi bu bütünlük içinde kurulur ve kendini duyurur. Rüya

bütünlüğünü bulduğu vakit dilini kazanır. Psikanalizin görevi bu dili deşifre etmek, rüyanın söylemini anlamlandırmaya çalışmaktır. Rüyanın aksaklığındaki düzeni keşfetmek, rüyayı akla davet edebilmek için uyanmak, rüyayı terk etmek gerekir. Bu terkediş aslında bir arayışın başlangıcıdır.

Tarih boyunca insanlar, rüyanın sunduğu anlık deneyimden daha fazlası olduğuna inanmışlardır. Rüya bazen Tanrı'dan gelen bir mesaj ya da bir uyarı, bazen ise bir şifa ya da bir öğreti olarak yorumlanmıştır. Peki rüya bize neyi anlatır? Taşıdığı tılsım nedir ki, uyandıktan sonra dahi bizi peşinden sürükleyebilsin?

İnsanın rüyalara verdiği anlamın tarihi, psikanaliz tarafından bilinçaltının antropolojik bir dışavurumu olarak değerlendirilebilir. Ancak tarih boyunca yapılmış rüya yorumlarını bilinçaltı gibi temel bir varsayımla ele almak, rüyanın tarihte geniş bir yelpazeye yayılmış olan anlamlarını, tek bir anlama indirgemek olacaktır. Bunun yerine rüyanın anlamını, dönemin toplumsal koşulları ışığında değerlendirmek daha tarafsız bir yaklaşım olacaktır. Antik Çağ, rüya yorumunun çok yoğun bir şekilde yapıldığı ve rüyanın "gerçeklik" üzerindeki etkisinin, fazlasıyla güçlü olduğu dönemlerden biridir. Antik Çağ'da rüyanın "gerçeklik" ile olan ilişkisi, modern çağın aksine bir zıtlık üzerinden değil, bir harmoniyle kurulur. Rüyanın bu büyülü çağdaki anlamını keşfetmek, kanımca rüyanın tanımını yeniden yapmamıza imkân tanıyacaktır.

Mısır, tarihte en eski rüya yorumlarına ev sahipliği etmiştir. Mısır mitolojisinde önemli bir yere sahip olan rüya, ölüm, Tanrı, gelecek gibi metafiziksel soruların ışığında yorumlanarak, Eski Mısır mitolojisinin önemli bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Eski Mısırlılar rüyanın evi olan uykunun ölüme yakın bir hâl olduğuna inanmışlardır. Uyku, hayat ve ölüm arasındaki bir eşik gibidir. Mısır mitolojisine göre uykuya dalmak, ilk okyanus olan *Nwn*'a dalmaktır. Tanrıların içine doğduğu bu okyanus, üç dünyaya açılır: Tanrılar, ölüler ve ölümlüler.[4] Nwn ara bir dünya gibidir. Bütün varlıkların birbirleriyle iletişime geçtiği, derinliğinde anaçlığını barındıran bu okyanus, rüyanın da evi sayılır. Rüya bu üç dünyanın varlıklarına ev sahipliği ederek, mutlak ve aşkın olana bir adım atar. Gözün görmediği, elin bilmediği yerde takılıp kalan ölümlülerin dünyasına karşın, rüya öte dünyanın varlıklarının sahnesidir. Bedeni aşar, ruhun hudutsuz diyarına ulaşır. Rüyada bedenin pasifliğine karşın, ruh daima uyanıktır. Bu sebeple, Eski Mısırca'da rüya anlamına gelen "rswt" kelimesi, uyanık olmak, nöbet beklemek mânâsına gelmektedir. Rüyada ruhun

4 P. Josset, *Le sommeil et le rêve en Mésopotamie et Égypte Antique*, S.N., Paris, 2002

bedenden kopup, diğer cisimsiz varlıklarla iletişime geçmesi, ruhun ölümsüzlüğüne ve bedenin ölümlüğüne bir kanıt gibidir. Ölüm ise rüyanın başrol oyuncularından biridir. Ölümle içli dışlı bir hayat anlayışı taşıyan Eski Mısırlılar, onu âdeta rüyalarına davet ederler. Mısırlılar rüyayı, iyi ve kötü olarak sınıflandırırlarken, ölümün rüyadaki anlamı dikkat çeker. Örneğin, rüyada yas tutmak, ağzı toprakla dolu olmak ya da nehre dalmak gibi ölümü çağrıştıran edimler hayırlı bir olayın habercisi olarak yorumlanırken, aynaya bakmak, beyaz ayakkabı giymek gibi basit gündelik edimler, kötüye alâmet olarak yorumlanmıştır. Ölümün sembolik anlamının geleceğe dair iyi bir haber olarak yorumlanması oldukça ironiktir. Zira rüya, Mısırlılar'ın gözünde zamanın tek bir ana indirgenmiş hâlidir. Rüyada ölümün sembolize ettiği bir geleceği aramak, rüyanın yapısına tezat oluşturur.

Rüyanın zamanla olan ilişkisi sanıldığından daha karmaşıktır. Rüya bir an gibi belirir. Her ne kadar içinde bir seyri olsa da, rüyanın içindeyken zamanın farkındalığına varmak mümkün değildir. Rüya deneyiminde, geçmiş ya da gelecek yoktur; sadece hesaplanamayan bir an vardır. İnsan rüyada geleceği hesaplayamaz çünkü varlığından haberdar değildir. Akıl öngörüler yapacak bilince yükselemez, çünkü rüyanın sunduğu deneyim daima galip gelir. Bu yüzden rüyanın her ânı, sanki son an gibi tasarlanmıştır. Ânın ötesi berisi yoktur, bir dağın üstünde tek başına durur. Yokluğa yakın, ölüme bitişik bir deneyime benzer. Bu sebeple bu deneyimin yoğunluğu ağır ve zaman zaman dayanılmaz olabilir. Ancak rüyadaki ölüm aslında bir başlangıcın habercisidir. Eski Mısırlılar rüyaları yorumlarken, ölümü bedenle ilişkilendirmek yerine, onu ruhun ışığında anlamlandırırlar. Bu nedenle ölümü gelecekteki iyi olayların habercisi olarak yorumlarken, ölümde bir kurtuluşu, bir başlangıcı görürler. Çünkü rüyada ölen sadece bedendir ve bedenin ölümü ruhun özgürleşmesi için bir olanaktır. Ölümün rüyadaki paradoksal anlamı, Eski Mısır inanışına göre ruh-beden ilişkisinin rüya yorumuna nasıl yansıdığını gözler önüne serer.

Antik Çağ'da baskın olan inanış, rüyanın Tanrı veya Tanrılar tarafından gönderilen bir mesaj olduğu yönündedir.[5] Rüyada ruhun aşkın varlıklarla sürekli bir temas halinde olması, hiç şüphesiz ruhun rüyada, Tanrı'nın varlığına şahit olmasından kaynaklanmaktadır. Rüyalar, Tanrılar'ın, ölümlülerin dünyasına müdahale etme şansını buldukları, varlıklarını hatırlattıkları kutsal mekânlardır. Antik Çağ'da genellikle din adamları tarafından yorumlanan rüyalar, insanların inanışlarında önemli bir yere sahiptir. Insigner adlı Eski Mısır papirüsünde "Tanrı rüyayı gözleri net

5 D. Pick, L. Roper, *Dreams and History*, Routledge, London, 2003

görmeyene yol göstermek için yarattı" diye yazar. Bu inanış Eski Mısırlılar'dan itibaren, Antik Yunan'a hâkim olmuş, hattâ Hıristiyanlık'ta da izlerini bırakmıştır. Rüyaların sembolik bir dile çevrilerek anlamlandırılması, rüyanın Tanrı tarafından verildiğine bir kanıttır. Rüyadaki imgelerin anlamı kişiden kişiye değişmez, tektir. İnsan rüyada âdeta alıcı görevi görür, görevi Tanrıların ona verdiği mesajı doğru bir şekilde yorumlayıp hayata geçirmektir. Çünkü rüyada beliren imge (*oneiros*), gerçek bir varlığın, Tanrılar tarafından yollanan hayâlî bir kopyasıdır.[6] Bu kopya (*oneiros*), aklın ürettiği bir hayâl değil, aklın dışında bir gerçekliğin rüyada beliren hayâletidir. Rüya ediminin, günümüzde dahi 'görmek' fiiliyle birlikte kullanılması, Grekçe'nin bize bıraktığı mirastan kaynaklanır. Rüya görülür, yapılmaz. Bu sebeple, insan rüyada tamamen pasif, Tanrılar'ın ona sunduğu imgelere tâbidir.

Antik Çağ, Modern dünyanın aksine, rüya yorumun merkezine kişinin psişik hâli yerine Tanrı'yı yerleştirmiştir. Rüyada Tanrılarla iletişime geçebildiğine inanan ölümlüler, Tanrıların sesine kulak vermek için, rüyaları çağırmaya başlamış ve rüya deneyimini âdeta dinî bir ritüele dönüştürmüşlerdir. Özellikle Antik Yunan'da yaygın olan bu inanış, rüya deneyimini âdeta kutsallaştırmıştır. Antik Yunan'da rüyaya yatmak (*incubation*), Tanrı'nın sözünü (*parole*) beklemek anlamına gelmektedir. Rüyaya yatmak için, Tanrı'nın ölümlülere göründüğü yer olan tapınaklar seçilir. İnsanlar tapmaklarda uyuyarak, niyet ettikleri rüyayı görmeyi beklerler. Bazen günlerce süren bu bekleyiş dinî bir seremoniyi andırır. İnsanların aradıkları cevap, rüyada gizlidir. Bu cevap, rüyada beliren Tanrı'nın cevabıdır. Tanrılar, rüyada insanı kendi dünyalarında ağırlarlar, kendi varlıklarına davet ederler. İnsanı, Tanrıların sesini duymaya yetkin kılan şey ise ruhudur. Grekçe'de nefes anlamına gelen ruh (*psuché*), Tanrı'nın imgesinden (*image*) yapılmıştır. Bu inanış, başta Saint Augustine olmak üzere Hıristiyanlık'ta da birçok aziz tarafından kabul görmüştür. Yarı Tanrısal bir varlığa sahip olan insan, rüyada Tanrı'nın imgesinden yapılmış olan ruhunun aşkınlığını keşfeder. Bu deneyim onu, bir anlamda Tanrıların mertebesine taşır. Böylelikle rüyalar Antik Yunan'da, insanın Tanrılarla ortak olan varlıksal (ontolojik) durumunu keşfetmesinde büyük rol oynar.

Rüyanın, öteki dünyadan gönderilen bir mesaj olduğuna duyulan inanca ilk karşı çıkanlardan biri "tıbbın babası olarak" bilinen Hippocrate'tır. Hippocrate'ın kuramsallaştırdığı "Tabiatlar Teorisi", rüyalara yepyeni bir yorum getirecektir.[7] Antik tıbbın temelini oluşturan bu teoriye göre, insan

6 Lexicon Iconographicul Mythologiae Classicae, (LIMC), Artemis Verlag, Zurich Munchen Dusseldorf, 1999, VII, s.144, 1997

7 A. Laurent, *Hippocrate*, PUF, Que sais-je?, Paris, 1992

vücudu doğada bulunan dört elementten oluşmaktadır: su, toprak, hava ve ateş. Birbirine zıt olan bu dört elementin dört ayrı özelliği vardır: sıcak, soğuk, kuru ve yaş. Vücudun sağlığı, bu dört elementin birbirleriyle olan uyumuyla orantılıdır. Bu dört elementin rüyalarda çeşitli imgeler aracılığıyla belirmesi, Hippocrate'm dikkatini çekmiştir. Örneğin, kırmızı renginin baskın olduğu bir rüya, ateş elementini çağrıştırır. Rüyada kırmızı rengi, nehirle birlikte görüldüğünde, damarları temsil etmektedir. Nehrin durgunluğu ya da hareketliliği damarda gezen kanın hızına dair bir işarettir. Hippocrate, tarihte ilk defa rüyayı bedenin ışığında yorumlayarak, rüyayı hastalıkları teşhis etmek için bir araç olarak kullanmıştır. Ruh bir ayna görevi görerek, vücutta bulunan dört elementin dengesini bozan şeyi rüyada imgeler aracılığıyla yansıtır. Bedenin rüyadaki sözcüsü ruhtur. Bu imgeler doğru yorumlandığı takdirde, hastalık teşhis edilebilir ve hasta kurtarılabilir. Böylelikle ruh bir anlamla, rüya aracılığıyla bedenin kurtarıcısı olur. Bir bilim adamı olmasına rağmen, Hippocrate rüyanın kaynağının beden değil, ruh olduğunu savunmuş ve rüyada ruhun bedenle olan iletişiminin aksamadığının altını çizmiştir. Rüya aracılığıyla şifa bulan hastalar, rüyanın görüldüğüne değil, ruh tarafından bedene şifa getirmek için, yaratıldığına inanmaya başlamıştır. Böylelikle, modern rüya yorumunun temelleri, Antik Yunan'da atılmaya başlanmıştır.

Hıristiyanlık'la birlikte rüyanın yeniden Tanrı'nın boyunduruğu altına girmesi tesadüfî değildir. İsa'nın ölümüyle birlikte, Tanrı'nın dünyadan geri çekildiğine olan inanç güçlenmiştir. Tanrı, artık insanın duyularının ötesinde, yetilerinin ulaşamayacağı bir yerdedir. Hıristiyanların gözünde, Tanrı'nın aşkınlığı, rüyalarda cisimsiz bir ses olarak belirmesiyle kanıtlanır. Artık imgeye yansıtılamayan bir Tanrı vardır, çünkü imgenin modelinin bir cismi yoktur. Bu nedenle insan için Tanrı'nın sesi, varlığına tek kanıttır. Rüyalar ise, Tanrı'nm sesinin duyulduğu yegâne yerdir. Pierre Erny'nin dediği gibi, "Rüya Tanrı'nın sözünün taşıyıcısıdır."[8]

Tanrı'dan gönderildiğine inanılan rüyalarda dikkat çeken ayrıntı, Tanrı'nın sesinin monofonik (teksesli) oluşudur. Tanrı'nın insana seslendiği rüyalarda, söz tektir, bir diyalog şeklinde kurgulanmaz. Duyulan ve söylenen söz birdir, o da Tanrı'mnkidir. Sesi bütün seslerden üstün, sözü her şeyden daha değerlidir. Tanrı'mn sesine eşlik edip onun sözüyle bir olmak, Tanrı'nın varlığına katılmak olarak yorumlanır. Rüyada, Tanrı'nın varlığı, içsel bir deneyime; aşkınlığı, bir içkinliğe dönüşür. İnsan, Tanrı'nın varlığını kendi varlığıymış gibi, sözünü kendi sözüymüş gibi deneyimler. Tanrı'yla adeta bir olur. Rüyanın sunduğu bu varlıksal deneyim,

8 P. Erny, *Les Chrétiens et le Rêve dans L'Antiquité*, L'Harmattan, Paris, 2005

dinlerin önemli bir parçası olarak algılanmıştır. Rüyalarda Tanrı'yla iletişime geçen kişinin, Tanrı tarafından seçildiğine ve huzuruna kabul edildiğine inanılmıştır.

Rüyada Tanrı'nın sözü, iradesini temsil etmektedir. Tanrı, iradesini söze dökerek, gerçekleştirilmesini buyur eder. Hayata geçmeyi bekleyen bir imkân sunar. Tanrı'nın iradesiyle bir olma şansını yakalayan insan, adeta bir sınavdan geçer. Rüyayı "gerçekliğe" taşımak onun elindedir. Rüya insana, Tanrı'nın sözünü edime çevirmesi için bir şans verir. Rüyadaki imgelerin arkasında saklı olan bu ilahî iradeyi duyabilmek, Tanrı'nın sesini rüyada dinlemek, bir anlamda Tanrı'nın da ölümlülerin dünyasına katılmasına izin vermektir. İnsan bu sesi hayata geçirdiği takdirde, Tanrı'ya olan inancını da kanıtlamış olacaktır. İsa'nın ölümünden sonra Tanrı'nın dünyadan tamamen geri çekildiğine olan inanış, rüyalar sayesinde kırılmıştır. Rüyalar, Tanrı'nın elinin hâlâ insanların üzerinde olduğuna bir kanıt olarak yorumlanmıştır.

Eski Mısır'dan Hıristiyanlığa kadar uzanan rüya yorumlarında Tanrı'nın rolü yadsınamaz. Rüya, Tanrı'nın ışığında yorumlanarak, "gerçeklikten" daha üstün bir konuma yerleştirilmiştir. Gerçeklik anlamını rüyada bulmuş, rüyaların içeriği zaman zaman tarihin yönünü değiştirmiştir. Örneğin, Yakup peygamber, halkıyla birlikte Mezopotamya'ya doğru yol alırken, yolda konakladıkları bir yerde rüya görür. Rüyasında bir merdivenin göğe doğru uzanmakta ve merdivenden melekler inmektedir. Tanrı ona seslenmektedir. Üzerinde uyuduğu toprakları ona ve soyuna armağan ettiğini söyler. Yakup uyandıktan sonra, "Göklerin Kapısı" olarak adlandırdığı o topraklara yerleşmeye karar verir. Rüyada duyduğu sese kulak verip, rüyanın dilinde hakikate rastlayan Yakup, rüyanın kılavuzluğuyla "gerçekliğe" yön vermiştir.

Antik Çağ'ın rüyaya atfettiği anlamı, sadece Tanrı ya da Tanrılara duyulan inançla açıklamaya çalışmak, kanımca eksik bir yorum olur. Zira bu yorumun özünde, ruhun, beden karşısındaki üstünlüğü yatar. Ruhun aşkınlığı ve sonsuzluğu, rüyalarda kendini ifade edecek bir alan bulmuştur. Düalist bir düşünce sisteminin hâkim olduğu Antik Çağ'da, varlık cisme indirgenmez ve ruh anlamını beden üzerinden kurmaz. Aksine, ruhun deneyimi, bedene yön verir ve ona kılavuzluk eder. Ruhun, hakikate daha yakın bir öze sahip olduğuna duyulan inanç, "gerçeklikte" olmayan bir hakikat arayışını başlatmıştır. Ruhun alanı olan rüya, bu arayışı mümkün kılan bir âlemdir. Rüya âleminden bakıldığında, gerçekliğin berraklığı göz yorar; zira "gerçeklik" herşeyi bir görünüşe (fenomen) indirgeme çabasındadır. Ancak "gerçekliğin" arkasında, cisimden başka bir hakikat yoktur. "Gerçekliğin" verebileceği hakikat, bedenin sınırları tarafından

belirlenmiştir. Fakat, Antik Çağ'daki insanların hakikat (*alètheia*) arayışı "gerçekliğin" sınırlarını aşar Cisim, hakikat için ne bir kıstas ne de bir huduttur. Bu nedenle rüyalar, ruhun elçiliğinde hakikatin izine rastlanan, "gerçeklikten" ötesini vaat eden yerler olarak görülmüştür. Rüyalar insanı, "gerçeklikten" daha gerçek bir şeye, hakikate yaklaştırırlar. İnandıkları ve ruhlarının eriştiği ne varsa, rüyalarda onun hakikatine bir kez daha inanırlar.

Maateessüf, diyebiliriz ki, çağımızda hakikat artık bir mesele bile değildir; zira tanımı gerçeklikle yapılır. Cismin ötesinde var olduğuna inanılan şeyleri aramayı, o kadar uzun zaman önce bırakmışızdır ki, bizim için hakikatin tanımını yapmak bile zordur. Hakikat kelimesini duyduğumuzda afallarız, ne cevap vereceğimizi bilemeyiz. Bir yaşlının huysuzluğuyla "Gördüğüme inanırım" deriz. Belki de bu yüzden, bir çok filozof Antik Yunan'ı, insanlığın gençliği olarak tanımlar. Pascal, *Traité du Vide* adlı yazısında, insanlık tarihi ve insan arasında bir analoji kurar; Antik Çağ'ı insanın gençliği, Modern Çağ'ı ise yaşlılığı olarak betimler.[9] Gençken insan, görüp duyduğundan daha ötesi olduğuna inanır, ruhundaki coşku taptazedir. Çünkü ruhunun sınırlarının, bedenininkiyle bir olmadığını bilir. Oysa ki yaşlılık, bilginin yüküyle bir kibri getirir. İnsanın ruhu bedenine yenik düşer, sertleşir. Rüyalar ise insana sonsuz bir gençlik sunar, ruhun ölümsüzlüğünü hatırlatır. Bu yüzdendir ki, insan rüyada "gerçekliği" aramaz. Ama "gerçeklikte" hep rüyanın gölgesiyle avunur.

9 B. Pascal, *De l'Esprit géométrique. De l'Art de persuader*, Préface pour un Traité du Vide, L.
Hachette, Paris, 1886

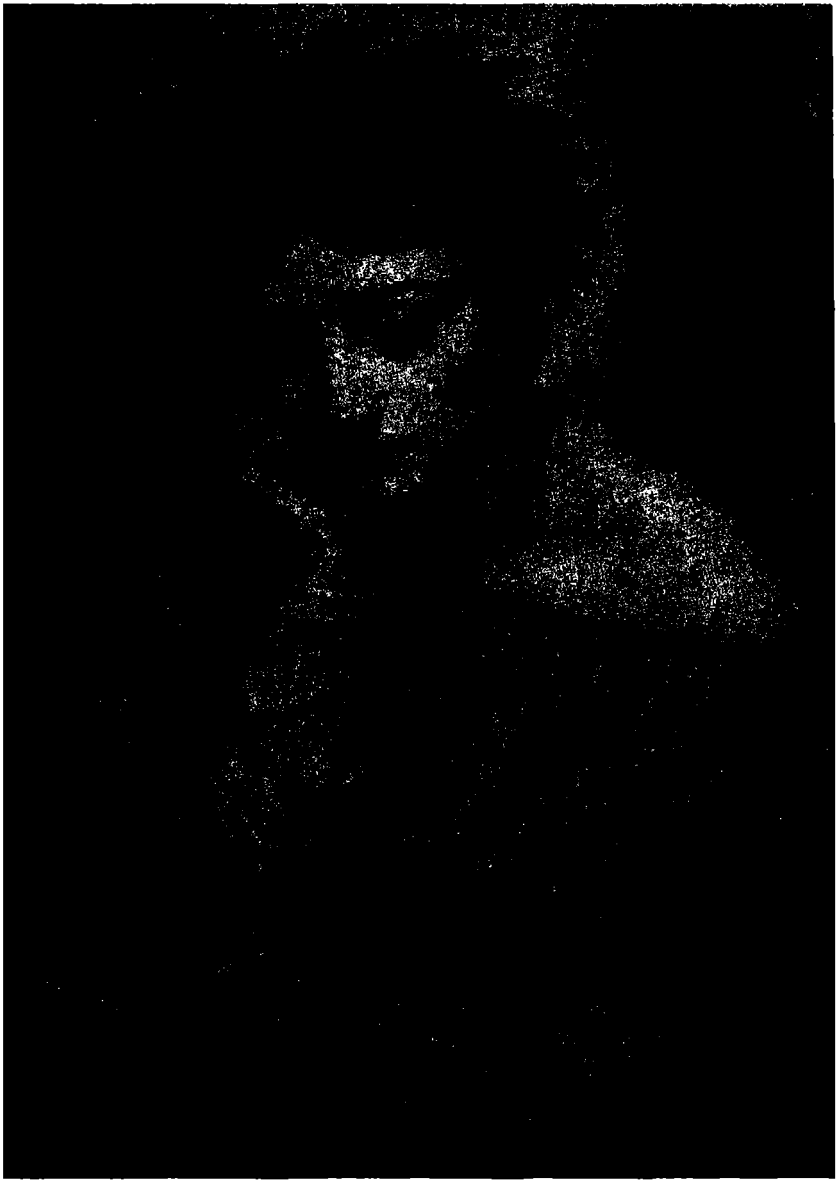






"Ne düşünüyorsun melek yüzlü?" Suzanne Maccrone

Psikanaliz ve Sanat



Şiir Perisi Erato, Sir Edward John Poynter, 1870, Özel koleksiyon, The Maas Gallery.

'YARATICI SANATSAL EDİM' ve 'YÜCELTME'NİN PSİKANALİTİK BAĞLAMDA SORGULANIŞI

Halûk Sunat*

Bu yazıda, Fransız psikanalist Janine Chasseguet-Smirgel'in *Ben İdeali/ ''İdeal Hastalığı' Üzerine Bir Psikanaliz Denemesi'*[1] isimli çalışmasının, 'Ben İdeali ve Yaratıcı Süreçte Yüceltme' başlıklı bölümünü merkez alarak 'yaratıcı nitelikli sanatsal edim'le 'yüceltme' arasındaki ilintiyi irdelemek (ve kendi 'psikanalitik duyarlıklı bakış'ımın bazı kalkış noktalarını vurgulamak) istiyorum.

'YÜCELTME' VE 'İDEALLEŞTİRME'

Smirgel, anılan bölümde, ilkin, 'yüceltme' ile 'idealleştirme' arasındaki ayırıma değinecektir. Yüceltme, nesneye yatırımlandırılmış libido ('yaşam dürtüsü') ile ilgilidir. Dürtü, doyumu adına, cinsel amaçtan bir başka amaca sapmıştır. İdealleştirme ise, esasta, nesnenin kendisi ile ilgilidir.

---

* Dr. Halûk Sunat, Psikiyatr, Türkiye Psikiyatri Derneği üyesi.

[1] *Ben İdeali (L' Idéal du Moi, Essai psychanalytique sur la 'maladie d'idéalité'*, 1975)/ J. Chasseguet-Smirgel, çev. Nesrin Tura, Metis Y., 2005.

İdealleştirme sürecinde, nesne, kendi doğası/gerçekliği değişmeksizin, –yatırımda bulunan tarafından– ruhsal olarak büyümsenir, yüceleştirilir. Demek ki, (Freud'un, 1914'te, *Narsisizm Üzerine*[2] isimli çalışmasında, 'ben ideali'ni kurama katarken söylediği gibi) yüceltmede, dürtü, idealleştirmede, nesne esastır.

Freud, 1908'de, yüceltmeyi, "cinsel amacı, artık cinsel olmayan ama ruhsal olarak ilk amaçla bağlantılı başka bir amaçla değiştirme yetisi"[3] olarak tanımlar. Smirgel, Freud'un, –1908, 1911, 1914 çalışmalarından sonra– ancak 1923'te (*Ben ve İd*'de[4]), yüceltmenin tanımına bir ek yaptığını vurgular. Buna göre, yüceltmede, dürtünün yalnızca amacı değişmemiş; dürtü, cinselliğinden arınıp nesneyi terk ederek bene dönmüş ve 'narsisistik' libido hâline gelmiştir. Demek ki, yüceltmede önemli olan –dürtünün amacının değişmesinin ötesinde–, yeniden narsisistik kılınmasıdır.

'YİTİRİLMİŞ TÜMGÜÇLÜLÜK', 'İDEAL' VE SANATÇI KİŞİLİĞİN KURULUŞU

Bu kısa girişten sonra, şimdi, 'yaratıcı nitelikli sanatsal edim'in irdelenişine geçelim. Smirgel için, yaratıcı eylemin arkasında, her durumda, "yitirilen tamamlanmışlık duygusunu yeniden bulma arzusu"[5] yatar. Nedir bu tamamlanmışlık? 'Birincil narsisistik evre'de anne ile yaşanan 'bütünlük/tümgüçlülük'ten kaynaklanan duygu. Peki, sonra ne oluyor? Çeşitli yoksunluklar, ketlenmelerle çocuk, o bütünlükten ayrışmaya (tamamlanmışlık duygusunu yitirmeye) başlıyor. Yitimi ödünlemek için ne yapıyor? Kendisi için ideal olan yaşantıyı (yitirdiği tümgüçlülüğü) nesneye yansıtarak onda bir ideal kuruyor; nesne, çocuğun 'ben ideali'nin temsilcisi oluyor. Şimdi; gerçek ben, kendisini ne denli ideal olana yakın kurarsa (idealin ölçüsüne denk düşerse), birincil narsisistik yaşantı/tümgüçlülük duygusu da o denli yeniden ele geçirilmiş olacaktır. Yani, yitirilmiş narsisistik değerlilik (kendinden –varoluşundan– hoşnutluk duygusundaki eksilme/narsisistik yara), o ilk yaşantıyı temsil eden nesneye benzemek (onun gibi olmak) suretiyle şifa bulacaktır. Peki, bu, gerçek hayatta tümden mümkün müdür? Hayır. Öyleyse? İşte, Smirgel, yaratma denilen şeyin arkasında, ideal ile ben arasındaki mesafenin –bir vakit yaşanmış o

[2] *On Narcissism: An Introduction*/ S. Freud, 1914, The Standard Edition, cilt XIV, Hogarth Press, 1986.
[3] *Ben İdeali*/ s. 99. (''Civilised' Sexual Morality and Modern Nervous Ilness'/ S. Freud, 1908, S. E., c. IX, s. 177-204.)
[4] *The Ego and Id*/ S. Freud, 1923, S. E., c. XIX.
[5] *Ben İdeali*/ s. 100.

narsisistik cennet adına tatsızlık veren mesafenin– kapatılma arzusunun yattığını vurgular. Dolayısıyla, aradaki mesafe ne denli açık (yara ne denli derin) ise, yaratmaya dönük arzu da o denli güçlü olacaktır.

'Onun gibi olmak, ona benzemek', dedik. Açık; bir 'özdeşim'den söz ediyoruz. Ne ile olur bu? Yüceltme ile. Smirgel, yüceltmenin, benin, idealin de taşıyıcısı olan nesne ile ilişkisi içinde, bir büyüme/gelişme/olgunlaşma aracı (vesilesi) olduğunu söyleyecektir. Ve şunu da ileri sürecektir: 'yüceltme ne denli başarılı/yeterli ise, yaratma edimi ve yapıt da nitelik olarak o denli başarılı/yetkin' olacaktır. (Burada, ilk adımda dikkati çeken nokta, Smirgel'in, her türden sanatsal edim için, 'yaratma' nitemini kullanıyor oluşudur. Dolayısıyla, benim, söz konusu edim ve yapıtın, 'yaratıcı nitelikli' olup olmamasına dönük duyarlığım, Smirgel için geçerli değildir.) Söz konusu büyümenin süreklilik ve yeterlilik kazanabilmesi için, Smirgel, nesnenin, her gelişim evresinde benin ideal olarak benimseyip özdeşleşebileceği donanım ve tutumda olması gerektiğinin de altını çizer: "Nesne (bu evrede anne), çocuğun bu ideali giderek daha gelişmiş ideallerle değiştirmesini sağlamak gibi müthiş bir görevle karşı karşıyadır; bu, olgunlaşmanın çeşitli aşamalarının bütünleşmesi sayesinde, bütünleşme ise, söz konusu evreye denk düşen ben idealinin taşıyıcısı olan nesneyle özdeşleşme yoluyla gerçekleşir. Çocuğun geri dönmesini ya da bulunduğu aşamaya saplanıp kalmasını engellemek için düş kırıklıklarıyla ödüllerin dozunun ayarlanması,"[6] belirleyici önemdedir. Bir başka deyişle, nesne ile ilişki, birincil özdeşime (cennetsi narsisistik bütünlüğe) gerilemeye değil, ikincil özdeşimlerle ileriye doğru gelişmeye davet edici olmalıdır. Özdeşimler, ben ile ideal arasındaki mesafeyi kapatıcı olmalı, benin tıpkı ideal gibi, id tarafından sevilmesine elvermelidir ("[b]ak, nesneye öyle çok benziyorum ki beni sevebilirsin" [Freud, 1923]). Smirgel, Anglo-Sakson yazarların 'self-esteem' ('özsaygı') dedikleri şeyin de, – ben ile ideal arasındaki mesafeden kaynaklanan duygunun uygunca düzenlenişi anlamında– aynı şey olduğunu ekler.

Son çözümlemede (erkek çocuk için baktığımızda), özdeşim süreci 'baba gibi olma'ya varacak; onun yerine geçme eğilimi, onun gibi olmayı davet edecek ("[b]abasını ideali haline getirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz" -1921[7]); onun yerine geçme yollu Ödipal arzular, baba engelinden döndüğünde, engel, içselleştirilecek ve böylece, "*[ü]stben* babanın karakterini koru[yacaktır]" (1923). Devamla, Smirgel, Ödipal özdeşimler ve üstben kuruluşunun (1924)[8], hem yüceltmelerde, hem de yaratıcı edimde

[6] A. g. y., s. 100.
[7] *Group Psychology and The Analysis of The Ego*/ S. Freud, 1921, S. E., c. XVIII, s. 65-144.
[8] 'The Economic Problem of Masochism'/ S. Freud, 1924, S. E., c. XIX, s. 155-172.

önemli bir rol oynadığını; zaten, sanatında 'büyük' olanın illâki bir ustası bulunduğunu da vurgulayacaktır. Yaratma sürecini inceleyen çoğu analist de aynı fikirdedir: " *Örnek aldığı birileri, ustaları, manevi babaları* olmayan 'büyük adam' –sanatçı, bilim adamı, yazar ya da düşünür– yoktur. Yaratıcılık alanında, en güzel, en kendine özgü çiçek, sanki derin bir biçimde kök saldığı gelenek toprağından fışkırır gibidir"[9]

Ben de bu noktada, hemen, şunun altını çizmek isterim: Neden söz ediyoruz? Yaratıcı edim ve onun ürünü yapıttan mı; yoksa, seçilmiş (ya da öykünülmüş) sanatçı/yazar kimliğinden mi? Smirgel'in temel yöneliminin, sanatsal edim ve yapıttan çok, 'sanatçı kişiliği' olduğu anlaşılmaktadır.

Devam ediyorum; önce annenin memesi ve anne, daha sonra da baba ile ilişkide (erken ve geç özdeşimlerde yani) eşcinsel/narsisistik nitelikli libidonun belirleyiciliğine değinen Smirgel, aslında, basit bir öykünmeden ziyade, ruhsal gelişim sürecinde, idealin ne kadar babaya taşındığı ile ilgilidir. Bu, bir başka deyişle, özdeşimlerin –Ödipal karmaşanın çözümlenişi de dâhil– ne denli başarı ile tamamlandığını, gelişmenin ölçütü olarak almak demektir: "Dolayısıyla, şu çalışma varsayımını önermek istiyorum: ben idealini babasına ve onun penisine yansıtamamış ve bu nedenle kusurlu özdeşleşmeler gerçekleştirmiş olan özneler (burada erkek özneleri kastediyorum), apaçık narsisistik nedenlerle, yoksun oldukları kimliği çeşitli araçlarla edinmeye itilirler"[10] İşte, bu araçlardan biri de, 'yaratma' edimidir. Fakat –değinildiği üzere– sanatçı öznenin anılan özdeşimleri yeterli değilse (babanın fallusunun simgelediği şeyleri kendisine katamamışsa), yapıtı doğrudan fallusun yerine geçecek; fallusun simgelediği belli bir soy zincirine bağlanmak yerine, kendisine bir fallus 'imâl etmiş' olacaktır. Bir başka deyişle, söz konusu sanatçı özne, Ödipal süreci uygun özdeşimlerle aşamadığı, bu demektir ki, Ödipal arzularını 'bastırmak' zorunda kaldığı ve gerçek bir yapıt üretmeye yeterli (cinsellikten arındırılmış/yüceltilmiş) libidoya sahip olamadığı için, "*Hiç kimsenin oğlu* olmayan bu yaratıcı, gücünü zengin ve dolu bir libidodan alan sahici bir yapıtın babası olamayacaktır"[11] Demek ki, yapıtı da, onu belli bir soy zincirine bağlayan sahici bir fallus olmak yerine, bir 'fetiş' olacaktır.

Smirgel, bir adım daha atar ve şunu sorar: Yapıt olarak ortaya konulan şey, ne kadar 'sahte', ne kadar 'sahici'dir? Eğer, sanatçı özne, uygun özdeşimlerle ruhsal gelişim sürecini tamamlamış bir birey ise, ortaya koyduğu 'sahici' yapıtla soysal zincire katılacak, anılan özdeşimleri eksik

[9] Paragraftaki alıntılar için, bkz. *Ben İdeali*/ s. 101 ve 102.
[10] A. g. y., s. 103.
[11] A. g. y., s. 104.

(varoluşunu belirleyen ideali babasının fallusuna taşıyamamış) bir özne ise, eksiğini (öksüzlüğünü diyeyim), 'sahte' bir eserle telafi etme yolunu seçe(bile)cektir: "Bu denemenin [Alain Resnais ve Alain Robbe-Grillet' nin filmi, *Geçen Yıl Marienbad'da* üzerine bir deneme] bütününe egemen olan bakış açısı içinde, sahici yatırımın ulaşılamaz olduğu koşullarda, hilenin, sahtenin, göz boyamanın kullanımının, yatırımın *niteliğini* yapay bir yatırım *biçimiyle* ikame ederek *engelin etrafından dolaşma* (nesne ilişkilerinde yaşanan güçlüklerden kaynaklanan engel) çabası olarak görülebileceğini söylüyordum" Smirgel, denemesindeki egemen bakış açısını şöyle sürdürecektir: "Şimdi, idealleştirme süreçlerinde bu *engelin etrafından dolaşma* çabasıyla yeniden karşılaşacağımızı, oysa yüceltmenin, dürtünün bizzat *niteliğinde* bir değişimi içerdiğini vurgulamak istiyorum"[12] Yani, Smirgel şunu söylüyor: Sahte, nesne ile ilişkinin/nesneye yatırımın uyardığı 'çatışmalarla yüzleşmek istemeyen'in, çalının kenarından dolaşmayı tercih edenin marifetidir. Hâlbuki, gerçek sanatçı, çatışmaya düşen dürtünün (özdeşimi de içeren ve bene çekilerek yeniden narsisistik kılınmış dürtünün) kendisi ile (yüceltilmiş ve o nedenle 'sahici') bir şey ortaya koyar. Buradaki çatışma vurgusunu önemsediğim için, bir alıntı daha yapayım: "Dolayısıyla, söz konusu olan, ben ile ben idealini, babayla özdeşleşmeyi içerdiğini belirttiğimiz yüceltme sürecinin *üzerinden atlayarak* buluşturmaktır. Başka bir deyişle, içe yansıtmaya ilişkin *çatışmalardan tasarruf* [vurgu benim] etmektir"[13]

Sapkının yaptığı da odur. Büyümesine de, babanın yerini almasına da ihtiyacı yoktur sapkının. Pipisi ile yetinebilir; zira, o hâliyle de annesinin makbûlüdür. Eh, babanın yerine konduğuna göre anne tarafından, babanın yerine göz koymasına da (o anlamda 'genitalleşme'sine de) gerek yoktur. Demek ki, sapkın da, bir tür sahte büyümüşlük örneğidir. Sapkın, sahtekârdır, hilekârdır. Hilesi, genital öncesi organını, pipisini idealleştirmesindendir. 'Normal' ya da 'nevrotik', kendine göre, gerçekle yüzleşmenin öznesidir. Sapkınsa, '-mış gibi' yaparak göz boyar, -mış gibi yaparak 'eyleme koyar'

Söylenenler, işin doğası gereği, narsisistik kişilik yapısının belirleyici olduğu durumlar için de aynen geçerlidir: " nevrotik ya da psikotik düzeyin dışında yer alan bir dizi hastalıklı yapının ortak çekirdeğini (...) taşıyan bir öznenin gerçekleştirdiği yapıt –babaya ilişkin köklerinden ne denli kopuk olursa olsun (aslında tam da bu nedenle ve ne denli özgün olduğunu iddia ederse etsin)– *esas olarak bir taklit*, genital bir penisin bir

[12] A. g. y., s. 104-105.
[13] A. g. y., s. 106.

kopyası olacaktır. Bu taklit, burada işin içine giren arkaik özdeşleşmelerin bizzat doğasıyla ve gelişmiş Ödipal ve Oidipus sonrası özdeşleşmelerin yokluğuyla bağlantılıdır"[14].

Şunları da ekler, Smirgel: Özdeşim sürecinde, ödipal düzeye gelindiği ve uygunca geçildiği örneklerde, ben ideali de değişim geçirerek –daha gerçek/çi bir zeminde duran– üstben'e katışır. Dolayısıyla, o bağlamda da, taklit olanla gerçeği ayırt etmek gerekir. Örneğin, bir çocuğun babayı taklit etmesi, gazeteyi babası gibi tutup okur gibi yapmasıdır. Hâlbuki, özdeşim, baba gibi okuma becerisini elde etmesidir.

Şimdi, ikinci bir eleştirel adım atayım ve şunu söyleyeyim: Smirgel'in verdiği örnek, aslında, benim 'yaratıcı sanatsal edim/yapıt' anlayışımla, onun 'sahici/gerçek' sanatsal edim/yapıt (az önce anıldığı üzre, 'sanatçı kişilik') anlayışı arasındaki küçük gibi görünse de –bence– önemlice olan bir ayırıma işaret etmektedir. Evet, okuyor-muş gibi yapmak elbet bir göz boyamadır, alkış da alabilir ama 'okuma gerçekliği' içinde herhangi bir şey ifade etmez; okuma edimi adına bir 'sahteci/lik'tir. Peki, söz konusu edim, nasıl 'sahici/gerçek' olabilirdi? Çocuk, babası gibi bir okuma edimini gerçeklese, okuma gerçekliğini yeniden üretse idi. İşte, Smirgel'in önerdiği 'sahici/gelişkin/yetkin' sanatçı kimliği de böyle bir şeydir: 'verili olan gerçekliği sanatsal edimi içinde yeniden ürete(bile)n kişi/kimlik' Hâlbuki, benim 'yaratıcı sanatsal edim'den anladığım, (ele aldığımız örnek üzerinden gidelim) babanın okuma edimini bir araçsal düzey (yaşanan dünyaya katılımla ilgili bir gelişkinlik düzeyi) olarak benimsemenin/edinmenin (yani, özdeşimin) ötesinde, verili (babanın) okuma gerçekliğini (çatışmayı –illa da murat edinmemekle birlikte– ve aşkınlığı göze alarak) dönüştür(ebil)mek/değiştir(ebil)mektir. Bir başka deyişle sanatsal yaratıcılık, gerçekliği yeniden üretme zanaatkârlığı değil; yeniden kurmak adına (yıkmayı da göze alarak) öneride bulunmaktır[15]

Sahici Sanatsal Edim ve 'Bastırma'

Bir diğer önemli nokta da, Smirgel'in, 'gerçek/sahici' sanatsal edim ve yapıt ile 'bastırma' arasında kurduğu ilişkidir. İhtiyacı üzre, sahici olmayan bir yapıt 'imâli'nde, sanatçı, yeterli derinlikten –o derinliği yapıtına aktarmaktan– yoksundur. "Bu koşullarda yaratıcının kendi dürtülerine uyguladığı bastırma ve karşı yatırım, bizi, yapıta dalarak kendi dürtüleri-

[14] A. g. y., s. 108.

[15] Smirgel, söz konusu örnekteki sahteliği saptamakla birlikte –ki o noktada tümüyle hemfikirim kendisiyle– sahte olana da 'yaratma/yapıt' adı vermekte beis görmez; bense, 'yapıntı' demeyi tercih ediyorum bu türden örneklere.

mizin tadını çıkarmaktan (ki yalnızca yüceltme aracılığı ile mümkün olur) yoksun bırakacaktır. [Tabii, bu noktada şunu da anmadan geçemeyeceğim; benim anladığım 'yaratıcı sanatsal edim' için, 'tat çıkarma', olsa olsa ikincil bir kazanç olabilir ama yaratıcılık ekseninin belirleyeni değildir. Kendi ve başkalarının tadını kaçırmayı göze alabilme, yaratma serüveni ve cesaretinde esastır; bir nevi, musibetin nasihatten evlâ oluşu halidir yani.] Tersine, yaratıcı, çoğu zaman duyguların ve bağlandıkları yoğun ve çeşitli temsillerin serbestçe fışkırmasına karşı koyan iç engellerin etrafından dolaşmaya çalışacaktır ve bunu, *tumturaklı* [vurgu benim] adını verdiğimiz, aşırı yüklü ifadeler ve aşırı metafor kullanımının yardımıyla yapacaktır. Tumturaklılık birincil süreçlerin zenginliğiyle karıştırılmamalıdır. Tersine, biçim sadeliğe zarar verdiği zaman, aslında söz konusu olan gerçek bir yoksulluktur."[16]

Dikkat edilirse, sanatçı öznenin bastırma karşısındaki konumu belirleyicidir: Eğer, bastırma ve bastırıcı güçlerle yüzleşmeyi göze alırsa (o gelişkinlikte ise yani), sahici bir yapıt ortaya koyabilecektir. Yok, yüzleşmeyip de (herhalde, yüzgeri olacak, 'gerileyecek' ise), kenardan dolaşacak, nesne ile çatışmanın ifadesi olmayan, derinliksiz, göz boyayıcı, tumturaklı (çoğu kez o anlamda etkileyici!) bir yapı(n)t(ı) ortaya koyacaktır.[17]

Benim yapıntı demeyi uygun bulduğum şeye dair, Smirgel, daha ileride de şöyle söyleyecektir: Sözde yazarda, okuru, "akrobasilerle, teknik ustalıkla, biçimsel ifade becerisi ve inceliğiyle hayran bırakma isteği söz konusudur; bunlar sayesinde yapmak istediği, bir zamanlar annesinin, onun için yeterli bir cinsel eş olduğunu ve buna bağlı olarak babanın de-

---

[16] *Ben İdeali*/ s. 116.

[17] Bu saptamanın, sanatsal ediminde gerileyici –'regressive'- tutumu benimsemiş, ama oralarda kalıp oranın malzemesini parlatmış; çoğu kez, görünürde tumturaklı, özünde –çatışmalarının kenarından dolaşmak suretiyle– derinliksiz eserler vermiş olan Tanpınar üzerine saptamalarımı anımsattığını söylemeliyim. Bir de benzetmek gibi olmasın, Amerikalılar'ın cenaze âdetleri ile ilgili makyaj örneği için, yazarın s. 119'daki saptamasına bakılabilir: Ölülerin, makyajla, güzel elbiseler ve parfümle, çiçeklerle ölüm gerçeğinden sözüm ona yalıtılması. Kitabın, 'Ben İdeali ve Sapkınlık' başlıklı ilk bölümünün sonuna şöyle bir not düşmüşüm: "Yazarın sapkın üzerine saptamaları, bana, *Boşluğa Açılan Kapı* [Bağlam Y., 2004]başlıklı inceleme/eleştiri çalışmamda ve 'Türk Yazınında Yitik Zaman Sevdalıları', 'Boşluğa Açılan Kapı'dan 'Kör Ayna'lara' başlıklı yazılarımda [*İmgenin Tılsımlı Rüzgârı*, Yirmidört Y., 2006 içinde yer almışlardır] vurguladıklarımı anımsattı. Evet; yaratıcı sanat, nesne yatırımını gözeten, imgesel düzeyde nesne/ler dünyasını değiştirip dönüştürmeye yönelik bir edim olmak durumundadır. Tanpınar'ınki, yitik zamanlara ve boşluğa açılan bir kapıdır. Gösterişli tüylerini yolun, gösterişsiz gerçekliği görünecektir" Bu, dipnot vesilesi ile tarihe şu kaydı da düşeyim bari: Benim yazınsal (estetik/poetik) eleştiri bağlamında ürettiklerim de, tırım tırım eleştirmen arayanların gözüne ilişecek – cemaat içinde ciddiye alınmaya müsait– bir hüviyet kuramadığına bakılırsa, herhalde, birer 'sapkınlık' örneği olarak alınsa yeridir.

ğersizliğini teyit ederek sapkına yönelttiği gözü kör hayranlığı elde etmektir. Böylece, gözbağcımız kendisini izleyenleri yanıltarak kendi yanılsamasını korumaya çalışmaktadır" [18] Tabii, bu arada, sahici olmayana kendini kaptırma, şatafatla oyalanma ihtiyacı okur cenahında da bir o kadar güçlü olmasa, söz konusu 'eser'lerin o kadar alkışçısı olmayacaktır: "En ünlü sahtekârlık örneklerine bakıldığında, aslında hilenin başarılı olmasının nedeninin, çok sayıda başka insanın da hileye inanmaya hilekârın kendisi kadar hevesli olmalarından ibaret olduğu görülür ve böyle bir sahtekârlığın bireysel olduğu kadar güçlü toplumsal etkenlere ve insanların hileyi kabul etmeye son derece açık olmalarına dayandığı anlaşılır" [19]

Evet; Smirgel'le, sahte olan ve sahtecinin bastırıcı güçler karşısındaki tutumu konusunda anlaşıyoruz. Peki, fark nerede? Şurada: Smirgel'in kabulüne göre; çatışmaları içinde bastırmaya yenik düşmeyen 'sahici' sanatçı özne, yüceltmeleri ile çatışma meydanından uzaklaşacak, sıcak çatışmadan çektiği dürtülerine (yüceltme yoluyla) sanat yapıtında görünürlük kazandıracak ve böylelikle, dürtülerinin tadını çıkarıp mürüvvetini görecektir. Sanırım bu, ne gerçek bir 'yaratıcı' sanatçının sezgileri ve deneyimleri, ne de aşkınlığın/gelişmenin/ilerlemenin kuramsal kavranışı ışığında kabul görebilecek bir açıklama. Evet; anılan şey, bir tür –verili toplumsal koşullarda– makbul 'sanat/sanatçılık' olabilir ama bu, 'yaratıcı' sanat/sanatçılık olmaz. E peki, yaratıcı sanatçı bastırmaya yenik düşürmediği dürtülerini ne yapıyor öyleyse? Birincisi; bilinçdışı-bilinçöncesi ile bilinç ilişkisi içinde, bastırılmış olanı bilince ağdırmanın duyarlığını edimine (sanatsal yaşantısına) katıyor ve böylelikle bastırma karşısındaki yenikliği eksiltiyor; ikincisi de, bastırmayı davet edici her tür çatışmada, çatışma bileşenleri ile 'nesne/gerçek' ilişkisi içinde (ama sanatsal/imgelemsel düzlemde) hesaplaşıyor ve bu hesaplaşma neticesinde (dürtüsel yatırım tasarımları/imgeleri üzerinden) dürtülerinin mürüvvetini görüyor. (Analiz ortamında olup bitenlerle karşılaştırırsak, söylediklerimin, havada sayılamayacağını, analitik ortamda yaşanan şeylerin eşdeğerlisi olduğunu da görürüz. Zira, analizandan, verili/varoluşsal öyküsü ile yetinmemesini, verili öyküsünü yapılandıran çatışmalar/bastırmalar sarmalını çözündürüp aşmasını bekleriz. Ayrıca, eğer analiz süreci, gerçekten yaratıcı bir süreç olacaksa, analizandan, toplum-dışı bir varoluş öyküsü kurmasını beklememekle birlikte, kendi özerkliğini kurabilecek kadar kendi ayakları üzerinde durabilmesini; uydumcu değil, kendi olmasını da bekleriz. Mümkünse, genelgeçer olanı karşısına alabilecek –kolay mürüvvet yanlısı ol-

[18] *Ben İdeali*/ s. 127.
[19] A. g. y., s. 132.

mayacak– denli donanımlı –çatışmaları göze alabilen yani– bir benliği olmasını arzu ederiz. Bu söylediklerimin yüceltmeyi de içeren ama ondan fazla –onu aşan– bir şey olduğu açıktır.)

Şimdi, benzer bir noktada, yazarın, Freud'un *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*[20] üzerine söylediklerine bir bakalım. Freud, yapılmış mizah ile dinleyicinin bir tür 'tasarruf' sağladığını; iç engellerle karşılaşmış dürtünün, bir başkasının oluşturduğu mizah örgüsü aracılığı ile engeli aştığını ve böylelikle, o iş için kendi başına harcaması gereken enerjiyi tasarruf ettiğini söyler. İşte, mizah yapan, muhatabına böyle bir bağışta bulunmuştur. Yazınsal yaratıcılıkla ilgili de, Smirgel şu alıntıyı yapar: "Edebiyat yapıtından aldığımız keyif, yapıtın ruhumuzu bazı gerilimlerden kurtarmasından kaynaklanır. Yaratıcının kendi fantezilerimizden utanıp sıkılmadan keyif alma imkânını bize sağlamasının da bunda büyük payı olabilir" [21]

'Çatışma-bastırma-yüceltme' sorunsalı içinden baktığımızda, bir 'sanatsal edim' örneği olmak anlamında mizahî örüntünün de çatışma etrafında kurulduğunu görürürüz: Saldırganca ya da cinsel, bir dürtüsel istem, verili toplumsal değer yargıları ile (üstbensel değerlerle) çatışmakta ve bastırılmak istenmektedir. Yüceltmeci edim, benliksel tasarrufu (duruşu), beni çatışmaya iten üstbensel ölçülere yakın tutma edimidir (dolayısıyla, sanatsal edimi, 'yüceltme' ekseni üzerinden değerlendiren bakış da, sanatsal edimde öyle bir şey görmek ister). Şimdi, böyle bir tutumla, ihtiyaca cevap verebilecek mizahî bir örüntü kurulabilir mi? Hayır. Zira, mizahın (genel anlamda yaratıcı sanatsal edimin) arkasındaki güç, söz konusu ihtiyaçtır (kurulu/muteber engelin aşılma ihtiyacı). Öte yandan biliyoruz ki, her mizahî edim, kendini alımlanmaya elverişli kılacak unsurlara da sahip olmak durumundadır: Bir yandan, bastırılanı görünür kılıp özgün amacına yönlendirecek denli bamteliyle sıcak temas sağlayacak; öte yandan da, söz konusu engelin muteber addedildiği kültürel koşullar içinde işlem görecek denli uygun kisveyi (dilin imkânlarını) kuşanmış olacak. Bu gelişkinlik ve imkânlılık, yüceltme/özdeşim süreçlerinde edinilir, tamam; ama, söz konusu araçların gerçek bir mizah örneği (ya da yaratısal bir örnek) oluşturmaları, yüceltmenin ötesinde, –bastırma ve bastırmaya karşı güçler arasındaki çatışmasının itici gücüyle– dürtü/nesne düzeyinde yaşanan 'imgelemsel' bir edimden kaynaklanır.

---

[20] *Jokes and Their Relation to The Unconscious*/ S. Freud, 1905, S. E., c. VIII.
[21] *Ben İdeali*/ s. 132-133.

'YAPINTI' / 'YARATMA'

Şimdi, yeniden, 'yapıntı'/sahte olana dönelim ve 'yaratma'ya bir kez daha oradan bakalım: Sanatsal olan adına ortaya konan, bir 'yapıntı' ise, hem ortaya koyan, hem de onu paylaşan, yaratıcı eksenden uzak (yeniden yapılandırıcı/aşkınlaştırıcı olmayan) ama kestirmeden ve –o yüzden de– yoğun bir haz yaşayabilir: "Bence sahte yapıt, kendi içe yansıtma çatışmalarımızın, kendi evrimimizin (yaşımız kaç, yapımız nasıl olursa olsun hiçbir zaman tamamlanamaz ve hep boşluklar içerir [Çatışma hep vardır; yaratıcı sanata ihtiyaç tükenmez!]) üstünden atlayabileceğimiz, onlardan kaçınabileceğimiz (el çabukluğuyla) ve narsisistik tamlık duygusunu – benimizle idealimiz arasındaki mesafenin ortadan kalkmasını– en düşük bedeli ödeyerek elde edebileceğimiz yanılsamasını bize sunar. Böylece 'sahte' hayranı, derhâl, çatışma boyutunun dışında, sonsuza dek ve hadım edilmenin dışarı atıldığı bir dünyada bir fallus edinme olanağı ile karşılaşmış olur" [22]

Söylemiştim; Smirgel'in, yapıntı/sahte saptamasına tümüyle katılıyorum. Ancak, bu bölümü irdelediğimde, Smirgel'in, özellikle, ben-ideal ilişkisinin Ödipal evreye dönük evrim/gelişme düzeyinin (ki çalışmanın bütünü de aynı duyarlık üzerine kurulmuştur), 'sahte' ile 'sahici' arasındaki ayırımı nasıl belirlediğine dikkat kesildiği, 'yapıntı'nın ötesinde kalanlar arasında ('yaratıcılık' ekseni itibarıyla) ayırıcı bir tartıma 'pek' gerek duymadığı sonucuna varıyorum. 'Pek'in de, yazarın sanatsal olana yaklaşımındaki belirsizlikten beslendiğini düşünüyorum. Zira, hem bu bölümde, hem de çalışmasının bütününde, 'ben-ideal bütünlüğü/narsisistik tamlık' ve onun üstbensel (ödipal) değerlerle donatılmışlığı ve söz konusu donanımın bir yansıtıcısı olarak 'yapıt/yaratma'yı ('yüceltimsel' olanı) esas almakta; ama zaman zaman, 'verili olanı tasfiye/yeniden yapılandırma'ya dönük edimi de (benim duyarlık gösterdiğim, 'yaratıcı' nitelikli olanı da) sanatsal paydaya katmaktadır.

Söylediklerimi, yazarın bölümün sonuna doğru söyledikleri ile somutlaştırmaya çalışayım: "Yaratma edimi, sınırsız bir yayılma alanından yararlanmak yerine, malzemelerini uçurumlarla çevrili dar bir zeminden toplamak zorunda kalacaktır. Artık yalnızca dürtülere bağlı narsisizmi değil, *aynı anda pek çok efendiyi* [vurgu benim ve sanatsal edimde, 'yüceltimci' doğrultuya işaret ettiğini belirteyim] memnun etmek durumundadır" Ama daha sonra (Freud'dan yapacağı alıntı içinde), söylediklerini biraz tashih ediyor gibidir. Smirgel, önce, "Freud sanatın haz ilkesi

[22] A. g. y., s. 133.

ile gerçeklik ilkesini uzlaştırdığını düşünmüştür," der. Hâlbuki, daha sonra yaptığı alıntıda, Freud'un, dürtüsel istem –haz arayışı– ile gerçeklik arasındaki çatışmada, kendi edimi içinde gerçekliği dönüştürmeye soyunan (bir tür çilekeş yani ve bence o işleviyle 'yaratma cesareti'ne sahip) sanatçıdan söz ediyor oluşu dikkatimizi çeker (en azından benim): "Köken açısından baktığımızda sanatçı, gerçekliğin ilk anda talep ettiği içgüdüsel doyumlardan vazgeçiş koşuluna ayak uyduramadığı için gerçekliğe arkasını dönen ve erotik arzularını ve ihtiraslarını fantezi dünyasında serbest bırakan biridir. Ama bu fantezi dünyasından yola çıkarak gerçekliğe dönüşü sağlayan bir yol bulur; özel yetenekleriyle fantezilerini yeni bir gerçeklik türü [ben onu, 'imgesel gerçeklik' diye anıyorum] olarak biçimlendirir ve insanlar bu haliyle fantezilere gerçek yaşamın değerli yansımaları olarak var olma hakkını tanır" Böylelikle, dış dünyanın somut gerçekliği, uygun araçlarla (ki bu, yüceltme/özdeşimlerle edinilmiştir bence de), imge(lem)sel düzeyde dönüştürülecek/değiştirilecektir. Tabii, bu noktada, haz arayışı doğrultusunda bilinçdışından bilince ağdırılacak olanları, hem sanatçı bireyin hem de onu alımlayacak olanların taşıyabilecek 'bensel gerçekliğe' sahip olmaları gerekir (işte, o noktada, yüceltme/özdeşimlerle edinilmiş 'benliksel' donanım belirleyici olacaktır). Bu vurguladıklarıma, söz konusu alıntıda, Freud şöyle değiniyor: "Ama bunu [imgelemsel düzeyde gerçekliğin yeniden kuruluşunu, diyeyim] başarabilmesinin tek nedeni, başka insanların da gerçekliğin talep ettiği vazgeçişlerden pek hoşnut olmamaları ve gerçeklik ilkesinin haz ilkesini ikame etmesinin sonucu olan bu hoşnutsuzluğun kendisinin de gerçekliğin bir parçası olmasıdır [vurgu benim]" [23]

Smirgel'in, 'yaratıcı' tavır doğrultusunda söyledikleri: "Böylece yaratıcı, kendisine nesneyle ilgili engellerini ve narsisistik engellerini aşma olasılığının kanıtını sağlar. Kuşkusuz, Freud'un da dediği gibi, seçtiği yol, dış gerçekliği değiştirmeye giden yoldan daha kısadır ama sahici yapıt, 'sahte' ürünün yaptığı gibi tüm engelleri el çabukluğuyla yok etmez. Yapıt *evrimin iptaline* yöneldiği halde, yolunu *evrimin içinden geçerek* ve evrime karşın bulduğu söylenebilir" [24] 'Yaratıcı' eksenli sanatsal edim adına tümüyle katılıyorum.

Ve şunu da anarak bitiriyorum: Smirgel, sanatsal edimde yüceltimsel olana bir kez daha verdiği önemi, sanatçıyı alkışlayanların sanatçı ile girdikleri bağlaşmayı anarak –yüceltimin işaret ettiği şeyin tasfiyesi anlamında– tartar gibidir: "Yüceltmede üstbene verilen rol ve izleyicilerin

[23] Son iki paragraftaki alıntılar için, bkz., a. g. y., s. 139. ('Formulations on the Two Principles of Mental Functioning', S. Freud, 1911, S. E., c. XII, s. 213-226.)
[24] A. g. y., s. 140.

sanatçıya gösterdikleri hayranlığın ardındaki güdülerin, sanatçının engellerin ve tuzakların ortasında tamlığı yakalamaktaki başarısıyla ilgili olduğunun ortaya konması, bence Freud'un yüceltme konusunda sık sık değindiği (yüceltmede amacın *toplumsal olarak* kabul edilebilir hale geldiğini ya da yüceltilen dürtünün *toplumsal* bir değer kazandığını söyleyerek) toplumsal etkenin önemini azaltmaktadır" [25]

Evet, azaltmaktadır.

Notlar

Kuramsal Çerçeve

Smirgel'in *Ben İdeali*, Latin Kökenli Dillerin Konuşulduğu Ülkelerden Psikanalistler XXXIII. Kongresi'ne (Paris, 1973) sunulan raporun elden geçirilmiş halidir. Adından da anlaşıldığı üzere, psikanalitik kuramda 'ben ideali'nin yerini, anlamını, işlevini irdelemeye çalışmaktadır. Kavram, Freud'un çalışmalarında 1924'ten sonra tümüyle ortadan kalkmış, yerine, 'üstben' kavramı geçmiştir. Yazara göre, bu tutum birçok yönden uygunsuzdur. Bir kere, kavramın ilk kez açıklıkla ele alındığı 1914'teki ben ideali ile onun yerine geçen üstbenin yer aldığı topoğrafyalar birbirinden farklıdır. Üstelik, içinde tanımlandıkları 'dürtü kuramı'ları da farklıdır. Öte yandan, ben ideali, 'birincil narsisizm'in mirasçısı iken, üstben, Ödipal karmaşa'nın mirasçısıdır.

Bütün bir kitap boyunca, Smirgel, Freud'un "İnsanın ruhsal yaşamından anlayan herkes, insan için, daha önce yaşanmış bir hazdan vazgeçmekten daha zor bir şey olmadığını bilir,"[26] genel saptamasından kalkarak, geçmişteki 'birincil narsisistik bütünlük/tümgüçlülük'ün, Freud'un vurguladığı anlamda, ne denli önemli ve belirleyici bir haz yaşantısı olduğunu işleyecektir. Bebeğin böyle bir bütünlük içinde kendisini buluşu ve bu yolla yaşadığı büyük haz, birincil aczinden kaynaklanır (*Hilflosigkeit*). Giderek, bebek, 'ben olmayan'ı tanıyacak ve söz konusu bütünlük tasfiye edilecek, ben ideali, (birincil narsisistik bütünlüğün yaşandığı nesne ile özdeşimden devşirilmek suretiyle) yitik narsisizmin ikamesi olacaktır. Böylelikle, ben, belli bir ideal ile kendine çekidüzen verecek; kendisini ideale yakın tutmaya çalışarak, elden çıkmış hazzı yeniden temin etmenin yollarını arayacaktır. Giriş bölümünden sonra gelen bölümlerde, yazar, bireylerin, yitirilen narsisistik bütünlük –yerine konan ideal ile benin bü-

[25] A. g. y., s. 141.
[26] A. g. y., s. 18. ('Creative Writers and Day-Dreaming', S. Freud, 1908 [1907], S. E., c. IX, s. 141-154.

tünlüğü– ödipal düzeyli nesne yatırımı eksenindeki (ileri ya da geri) yürüyüşünden manzaralar sunacaktır.

'Yaratma/Yücelti' ekseninde içinden yürüdüğümüz metni, eleştirel izleğimize ışık düşürecek tarzda, belli başlı noktaları ile ele alalım:

i. Smirgel, Freud'un az önce andığım vurgusunu önemser: Geçmişteki haz yaşantıları, deneyim sahibini hep oraya çeker; vazgeçilmesi zordur ve o nedenle de, 'ruhsal-cinsel gelişim' öykümüzde belirleyicidir. Smirgel, insan yavrusunun dirimsel yetersizliği ve muhtaçlığı nedeniyle, söz konusu hazzı en yoğun olarak birincil narsisistik evrede yaşadığı, dolayısıyla, ruhsal-cinsel gelişimimizde o evrenin belirleyici olduğu düşüncesindedir. Peki, aynı anlayışla, Otto Rank'm hakkı yenmemekte midir? Yazarın; "Dolayısıyla insanî gelişmenin doruğu, ana rahmine ya da başka bir deyişle, gelişmenin en arkaik evresine bir dönüş vaadini de içinde taşır. (...) Ensest saplantısını, anneye cinsel olarak sahip olma amacından vazgeçemeyen erkek çocuğun libidosunun yapışkanlığını, Freud örtük olarak rahim içinde olma durumuna ve bundan vazgeçmenin zorluğuna bağlamıştır"[27], tarzında bir değinisiyle zımnen anışı ve o paragrafa Freud'dan aldığı dipnotta adının geçmesi dışında Rank'a iltifatsızlığı dikkati çekicidir.[28]

ii. Smirgel'in, ideal karşısında benin ileriye (ensestiyöz yatırıma, ödipal evreye, olgun nesne ilişkilerine) doğru evrilebilmesi için, ideale dönüştürülen nesnenin çocuğun narsisistik talepleri karşısındaki uygun davranışının altını çizişini yadsımıyorum. Yani, sapkınlık olgusunda gördüğümüz gibi, eğer söz konusu narsisistik onayda nesne (anne) aşırıya kaçarsa, çocuk, ideali genital babaya yansıtamayacak, beklenen gelişimden sapma gösterecektir. Yine aynı noktada, nesnenin bene yaşattığı düş kırıklıkları ve narsisistik doyum yoksunluğu da benin gelişimini engelleyecek, çocuk, abartılı bir idealle cebelleşmek durumunda kalacaktır. Fakat, Smirgel, çalışmasının bütününde, birincil narsisistik bütünlüğü/tümgüçlülüğü yeniden kurma itkisiyle, benin idealle başını hoş tuttuğu, uygun özdeşimlerle kendisini ideale tâbi kıldığı bir yönsemeyi olumlamakta ya da (kültür adına) öne çıkarmakta gibidir. Demek istediğim, benin kendisini ideal karşısındaki düzenleyişi, –nesnenin 'uygun' tutumu ile– özerkleşerek farklılaşma da olabilir. Sanırım, Smirgel'in bu tutumunda, idealin

---

[27] A. g. y., s. 39.

[28] Freud, 1924'te, *Üç Deneme*'ye eklediği notunda şunu söyler: "Rank, anneye bağlılığı embriyon dönemine dek geri götürmüş ve böylece Oidipus kompleksinin biyolojik temelini göstermiştir". Ancak, aynı Rank'm, analitik kuramın merkezine Oidipus karmaşası yerine 'doğum'u (*Doğum Travması*/ 1924) yerleştirmesi, 'baba' ile arasının açılmasına ve Viyana Psikanaliz Derneği'nden kovulmasına yetmiştir.

'libidinal' yatırımla içselleştirilişine tanıdığı ağırlık etkendir: "Eğer bu ben ideali anlayışı ile Eros-Thanatos ikiliği arasında bir ilişki kurulacak olursa, ben idealinin Eros'un hizmetinde olduğu söylenebilir" [29] "Kendi perspektifimizden baktığımızda, ben idealini üstbenden ayırt etmeyi sürdürerek, olumlu buyruğun narsisizmin mirasçısından, olumsuz olanın ise Oidipus kompleksinin mirasçısından geldiğini söyleyebiliriz."[30] Peki; üstben yapılanıncaya dek, idealin, özneyi gelişim doğrultusunda ivmelendirecek (özerkleştirip farklılaştıracak) 'uygun' ketleyiciliği nereden gelecek –salt libidinal yatırımın muhatabı ise? Ve olumsuz buyrukların kurumu üstben, öylesine, gökten zembille mi inecek?[31]

iii. Smirgel; Freud'un, ergen aşklarının şiirselliği ve bilinçli cinsel arzulardan uzaklığı ile ilgili saptamasından kalkarak, ergenin âşık olma du-

---

[29] *Ben İdeali*/ s. 54.

[30] A. g. y., s. 82.

[31] Bu arada, Smirgel'in hazırladığı ekten de yararlanarak şunları hatırlayalım: Freud, ben idealinin doğuşunu, ilk düş kırıklıklarına ve nesnenin doğuşuna bağlar (1915/ *Dürtüler ve Yazgıları*); narsisistik mükemmellik yaşantısından kopuşun, ötekilerin uyarıları ve eleştirel yargılarından kaynaklandığını söyler (1914/ *Narsisizm Üzerine*); *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde, 1914'te söylediklerini yineler; kendi kendini gözlemleme, vicdan, rüyaların sansürü ve bastırma sürecinde belirleyici rol atfettiği, çocuksu narsisizmin mirasçısı bir ben idealinin altını çizer (1917/ *Yas ve Melankoli*); daha önce 'üstben' kavramını hiç kullanmadığı halde, üstbeni ben idealine denk bir kavram olarak sunar (1923/ *Ben ve İd*); daha sonra ben idealinden pek söz etmez ve ertesi yıl da (1924/ 'Mazoşizmin Ekonomik Sorunu'), ebeveynle özdeşleşmeye eşlik eden dürtüsel ayrışmalar nedeniyle esas olarak 'saldırgan' nitelikleri taşıyan bir üstben tanımlar. Yine, Smirgel'in yöneliminden farklı olan diğerlerine baktığımızda da şunları görürüz: Pierre Luquet için (1961), ben ideali erken bir imagodur, ilkel yasaklayıcı nesnenin içe yansıtılması ile oluşur; Hartmann ve Lövenstein (1962), ben ideali ve üstbeni yasaklayıcı yönleriyle birbirine yakın görür, hattâ, aynı dizgenin değişik görünümleri olduklarını kabul ederler; Melanie Klein (1940-46), idealleştirmeyi, öznenin kendi saldırganlığının (ölüm içgüdüsünün) yadsınması olarak alır. Öte yandan Smirgel, daha ileride (s. 196), şunu söyleyecektir: "Depresyona özgü duygu, ben ile idealin birleşmesi projesinin neredeyse tamamen terk edildiğinin işareti olan beklenti yoksunluğu ya da umutsuzluktur" Demek ki, ideal, yanına yanaşılamayacak denli burnundan kıl aldırmaz hâldedir. Bu ise, bize, idealden söz ederken, 'ölüm dürtüsü'nü de hesaba katmamız gerektiğini hatırlatır, diye düşünüyorum. Ve şöyle devam eder, yazar: "İdeal hastalığı tayfının yalnızca bir bölümü üzerine düşünce üretmek zorunda olduğum ve depresyonu gerektiği gibi incelemeyi hedeflemediğim halde, yine de depresyona anıştırmada bulunmak durumunda kaldım"

Şunu da eklemek istiyorum; Smirgel'in olguları kavrayışı ve kuramsallaştırışı, ilgi alanının merkezinde 'narsisistik kişilik bozuklukları' (kendiliğin çözümlenmesi ve yeniden yapılandırılması) bulunan Heinz Kohut'u andırır. 'Kendilik (self) Ruhbilimi'nin kurucusu olan Kohut'un, kendilik merkezli açıklamalarını 'libidinal' eksen üzerinden yürüttüğünü; ancak, yapıtlarında, narsisistik hastalarda kendiliğin çözümlenişi, aktarımların ele alınışı ve kendiliğin yeniden yapılandırılmasını çok ayrıntılı olarak serimlediğini de belirtelim. Ayrıca, saldırganlık (ölüm) dürtüsünü temel ruhsal yapının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmekle birlikte, daha çok anne-babanın (analizde analistin) hâlden anlayıcı olmayan tutumlarına karşı kendiliğin kendini ifade etme girişkenliği olarak aldığını ve bu düzeyi yıkıcı saldırganlıktan ayırdığını da ekleyelim. Smirgel'in Kohut'tan haberdarlığını bilmiyorum. Yalnızca, Kohut'un iki temel yapıtını anımsatmak isterim: *The Analysis of the Self* (Kendiliğin Çözümlenmesi [Metis, 1998]), 1971 ve *The Restoration of the Self* (Kendiliğin Yeniden Yapılandırılması [Metis, 1998]), 1977.

rumunu, birincil narsisizmine kavuşmak umuduyla dolu, ben idealini nesneye gerilemeli bir biçimde yansıtışı olarak değerlendirir. XI. ve XIII. Yüzyıllarda tek başına şarkı söyleyen lirik şairlerin ('Le troubadour'), tenselliğin ötesinde, hiç görmedikleri bir prenses ya da hanımefendiye ettikleri sadâkat yeminleri de aynı şeydir. Aşk nesnesi, zamanın, mekânın ve maddenin ötesine taşınmıştır. Nesne, gönül gözüyle (hayalî olarak) ve coşkunlukla seyredilmektedir: "tıpkı Tanrı esiniyle görme yeteneği olan mistiklerin vecd deneyimiyle Tanrı'nın içinde erimeleri gibi" Ve oradan da bilinircilere ('gnostiklere') geçerek şunları söyleyecektir, Smirgel: "Bilinirciye göre insan maddeden, dünyevî kabuklarından kurtulmalıdır. Bedeni önce havaya, uçucu bir bedene ve nihayet ışıklı ve saf ruhsal bir öze dönüşmelidir, çünkü Tanrı'nm ruhuna ve ışığına o noktada ulaşacaktır. İnsan ruhu ile tanrısallık aynı tözdendir. Dolayısıyla, bedenden kurtuluş, tanrısal olanla bir olmayı, mutlak bilgiye ulaşmayı sağlar. (...) gerilemeye yol açan bu meleksi aşklar, özellikle de ergenlik dışında doğmuş ya da ergenlikten sonra da sürüyorlarsa, çoğunlukla psikotik bir zeminde yer alırlar"[32]. Smirgel, 'Ben İdeali, Âşık Olma Durumu ve Genitallik' başlıklı bölümde, âşığın, genital nesnesinden uzaklaşıp ilksel idealine doğru gözden yittiği yolculuğundan söz ettikçe, ben, yine, Tanpınar'ı anımsadım.

iv. Smirgel, 'Ben İdeali ve Grup' başlıklı bölümde, grup üyelerinin ortak ideal/ler üzerinden özdeşleşerek, birincil narsisistik ihtiyaçları uyarınca o evreye doğru gerilediklerini, tümgüçlü anne ile bütünleştiklerini, yitirdikleri ilk aşk nesnesini içe yansıtarak yeniden kazanmaya çalıştıklarını ve böylelikle, arzularını imgesel olarak gerçekleştirme yolu bulduklarını (Didier Anzieu'ye de atıfla) belirtir. Ancak, grup ve bağlayıcı idealden söz ederken, idealin bağlayıcı yanılsamasına eyvallah demeyenlerden de söz eder. İşte, ben, bu vesileyle, hem asıl metinde, hem de yukarıda 'ii' şıkkında vurguladıklarıma (yaratıcı edim/özne, özerkleşerek farklılaşma) bir destek bulur gibiyim: "Böyle birinin, yalnızca daha sağlam kökleri olan bir Ödipal üstbene sahip olmakla kalmayıp, ben idealinin evrimine ayırdığım bölümde betimlemeye çalıştığım gibi, aynı zamanda *olgunlaşmanın* kendisine yatırım yapmış bir ben idealine de sahip olduğu ve –sevgiden yoksun olmanın herkese vereceği acıya karşın– Yanılsamanın baştan çıkarıcılığına teslim olmama olgusunun kendisinde narsisistik bir ikmal kaynağı bulduğu düşünülebilir" [33]

---

[32] *Ben İdeali*/ s. 66, 67.

[33] A. g. y., s. 92.

Daha ileride de (s. 186), Smirgel, ben idealinin grubun tümüne ya da öndere yansıtıldığı ve öylelikle birincil narsisistik bütünlük yanılsamasının yaşandığı örneklerde, yanılsamaya katılmayan 'yalnız' bireyden söz edecektir. Bu, yanılsamaya itibar etmeyenler, yalnızca zulüm

v. Smirgel, kitabının 6. bölümüne şöyle başlar: "Yaratma ediminin, esas olarak ben ile ideal arasındaki mesafeyi azaltarak özsaygıyı pekiştirmeyi amaçladığını gördük; *yaratıcı süreç yüceltilmiş dürtülerin seferber edilmesini içerse de içermese de* [vurgu benim] bu geçerlidir" Bu noktada, yazar sanki, edimin kendi niteliği ile öznesinin kendisini ayırmaya iltifat ediyor gibidir. Yani, yaratma sürecinin kendisi, dürtülerin yüceltimi üzerinden işliyor olabilir de, olmayabilir de... Ama benim için önemli olan şu, demektedir yazar: Yapıt, nihayetinde, ideal ile ben arasındaki mesafeyi kapatmaya yarayan şeydir. Yapıt, tamlığı simgeleyen bir fallusla belli bir düzeyde iç içe geçen ben ideali imgesini temsil ediyorsa ya da özdeşimleri, ideali fallusa yansıtmaya müsait bir öznenin ürünü ise, 'gerçek'tir, 'sahici'dir. "Yapıt sanatçıyı birincil mükemmellik durumu içinde temsil etme eğilimindedir."[34] Bense şunu düşünüyorum: Eğer yapıt, 'yaratıcı' bir edimin ürünü ise, o yapıtın yaratım sürecinde yaratıcı özne, mükemmelliği/tamamlanmışlığı gözden çıkartmayı göze alabilmeli, yaratma sürecini, ileriye doğru devindiren (yıkan-yapan-yıkan...) türde bir edim olarak yaşayabilmelidir: Ruhsal-cinsel gelişiminin her evresinde, ileriye doğru yürüyebilmek için, eldekinden vazgeçmeyi göze alabilenlerin yaptığı gibi –ki, bunu Smirgel de kabul eder. Bir başka deyişle, şimdinin vaat ettiği haz ve onun üzerinden kendisini tanımlayan bir ben olmak yerine, ilerinin hazlarını ele geçirebilecek bir ben olmayı –Dimyat'a yola çıkmayı– göze alabilmek.

Kendi yaklaşımımı ve Smirgel'inkini yan yana koyduğumda, sanatsal ürün adına üç örnek olabileceğini düşünüyorum: a. Ben/liksel varoluşunu düzenlediği idealini genital düzeye/babanın fallusuna yansıtamayan ve beni yapılandıran özdeşimleri o düzeye gelememiş bireyin, aradaki boşluğu kapatmak adına sıvandığı 'sahte' yapıtlar; b. İdealle ilişkisi babanın fallusuna yansıyabilen (oraya bağlanabilen) ve o düzeyde özdeşimlerle yapılanan benin, ihtiyaç duyduğunda, birincil narsisistik tümgüçlülük yanılsamasını kurabileceği (ihtiyaç halinde sığınabileceği; id'e, 'Bak, ben ve idealim, işte burada, birlikteyiz; sen, ben ve o bir şenlikteyiz' havasını tedarik edeceği) türde, 'gerçek/sahici' yapıtlar (a ve b, Smirgel'in altını

---

görmez, deli ilan edilir, dahası öldürülürler de. (Buradaki yanılsama, gözleri kör eden aşklarda ve hipnozlarda da geçerlidir. Hatta, kötüye kullanılan analizlerde de –analistin, analizanın idealini kolayca yansıtacağı ayartıcı bir tavırda olduğu örneklerde, diyeyim– benzer durum yaşanır.) Yineliyorum; yaratıcı sanatçı, bence, yalnız kalmayı, deli addedilmeyi, o anlamda çilekeşliği üstlenebilendir. Öte yandan, yaratma nitelikli yapıtlar da, sanatçının ideal ile beni arasındaki gerginliği, kof ya da kalabalığın alkışına açık metinlerle –idealle buluşma yanılsaması içinde– yatıştıran değil; gerginliği üstlenen, gerginlikle yüzleşerek kendisini var eden yapıtlardır. Tıpkı, analitik süreçte kurulan metinler gibi.

[34] A. g. y., s. 143.

çizdiği iki türdür); c. Nesne ile ilişkisinde, çatışmaları ile yüzleşebilen, gerilese de gerilemeye yenik düşmeyen (gittiği yerlerden dönebilen), idealle kurduğu ilişkisi ve özdeşimleri ile yapılandırdığı düzeyi verili olanı aşmaya yatkın ben(liğ)in, çatışmaları içinden yürüyerek nesne ile ilişkisini imge(lem)sel düzeyde yeniden yapılandırdığı ('imkânsızı isteyecek denli gerçekçi') yapıtlar (bu sonuncusu ise, benim önerimdir).

vi. Yapıta yönelik tepki ('başkalarının kanâati') de buraya dek yaptığımız değerlendirmeler adına önemlidir. Smirgel, "'Sahte' üreticisinin yalnızca yaratma konusunda değil, aynı zamanda yarattığını dayatma, yani onun izleyicilerce takdir edilmesini sağlama konusunda da zorlayıcı bir gereksinim hissettiğini"[35] vurgular. Söz konusu gereksinim, derecesi daha düşük olsa da, hemen her yaratıcı için geçerlidir, Smirgel'e göre. Zira, hepimizin, kabul görmeye, sevilmeye (libidinal ikmal yoluyla narsisistik takviyeye) ihtiyacımız vardır. Sanatçı ortaya koyduğu yapıtla ne kadar ideali gerçek kılarsa, o denli sevilecek, narsisizmi o denli beslenecektir: "Dolayısıyla, sevilmek idealin gerçekleşmesine yardımcı olur. 'Toplumun' sevgisinin geri çekilmesi, ben ile ideal arasındaki mesafenin artmasıyla sonuçlanır ve narsisistik bir yara anlamına gelir" [36]

İşte, burada vurgulanan, ideale, (genel geçer) beklentilere uygun sanatçılık ve yapıtlardır (bkz., v/b) –'başarılı' olmaktır. Smirgel'in (en iyi ihtimalle) sahici bir yapıt için bile gözettiği ölçü, 'genel kabul ve kanâat' tir. Hâlbuki, yaratıcı sanatçı ve yapıt için ölçü, kendi ve toplumun verili ölçülerini kırabilmek, daha ileriye taşıyabilmektir. O anlamda, yaratıcı sanatçı olmak, yalnız (kendi serüveni ve arayışları ile başbaşa) kalabilmeyi de göze alabilmektir. Aslında, daha ileride bir yerlerde, yazar, şunları da söyleyecektir: "Eğer çocuk annesi tarafından *yalnızca varolduğu için* sevildiğini (ama baştan çıkarıldığını değil) hissederse, özsaygının düzenlenmesinde çevresine *daha az bağımlı olmasını sağlayacak bir kendini değerlendirme yeteneğini* [vurgu benim] belli bir ölçüde içselleştirebilecektir. Daha geniş açıdan bakıldığında, ben idealini destekleyen nesnelerle kurduğu özdeşlikler yeterince özsaygıyı kazanmasını sağlayacak (...) [k]endine saygısı artacak ve onu 'başkalarının kanaati' karşısında daha özerk kılacaktır".[37]

vii. Smirgel'in bir başka önemli değinisi de, yapıtın, yaratıcı için bir tür 'ayna' işlevi görüyor olmasıdır. Bilindiği üzere Freud ('Negation'/ 'Yadsıma' başlıklı yazısında [S. E., c. XIX, 1925]), somut gerçekliğin sınanmasının, dış ve iç algıları birbirinden ayırabilmekle olanaklı olduğu-

[35] A. g. y., s. 144.
[36] A. g. y., s. 145.
[37] A. g. y., s. 150.

nu vurgular. Bir temsil, dış dünyada karşılık düştüğü bir nesne var ise, gerçektir. O anlamda, somut gerçekliği olmayan, içsel olandır; saf temsil düzeyinde ve öznel**dir.** (Tabii, ben, 'mutlak' bir öznelliği yadsırım; somut, bildik biçimleri içinde görünürlüğü olmasa da, her öznel olan aslında nesneldir ve gerçekliğin nesnelliğini yeniden yapılandırır –o yolla, kendisine de dolayımlı/somut gerçeklik kazandırır. Aslında, anladığım, Freud'un murâdı da böyle bir şeydir.)

İşte; 'ruhsal ben'imiz, öznel bir gerçekliğe sahiptir. Dış dünyada, ruhsal benimizin iç temsiline karşılık düşecek bir nesne yoktur. Bizi, bize yansıtacak olan, benzerlerimizdir. Benzerlerimiz, bizi bize yansıtan aynalardır. (Öznel gerçekliğimizin, benzer yaşantılama süreçlerine bağlı olan öteki üzerinden görünür olmasından ötürü, diyeyim.) Bizi bize yansıtacak bir diğer şey de, yapıttır. Kendi değerlendirmelerimi de katarak şöyle söyleyeyim: İnsan, yarattığında kendisini görür. Dolayısıyla, yaratma süreci, yaratıcının kendini yaşayışını (çatışmaları, vb. ile) alımlaması ise, yapıt da, o alımlayışın nesnesidir (ya da, nesnelleşmesidir). Yaratıcı, yapıtını ortaya koyma edimi ve yapıtı üzerinden, kendi öznel gerçekliğini nesnel gerçekliğin içine katar (nesnel gerçeklikle alışverişe girer) ve hem nesnel gerçekliği, hem de onunla alışverişi içinde kendi gerçekliğini değiştirir/dönüştürür.

Elbet, dediklerimin, kendi tanımladığım yaratıcı edim ve yapıt hakkında olduğunu hatırlatmalıyım. Yapıt, yaratma edimi ve yaratan ilişkisinin bir benzerinin de analitik ortamda yaşandığını eklemeliyim. Daha önceki bazı yazılarımda da vurguladığım gibi, analizan, kendi yaşam hikâyesini çözümleyen ve çözdüğü metni yeniden yapılandıran/yazan –yaratıcı– kişidir. Ve o anlamda, analiz süreci de, 'yaratıcı'lığın koşullarını sağlayan bir ortam olmak durumundadır. Analiz sürecinde, dinleyen bir analistin olması, söz konusu hikâyenin/metnin, analizan için alımlanabilir –öznel gerçekliğinin görünür– olmasını sağlar.[38]

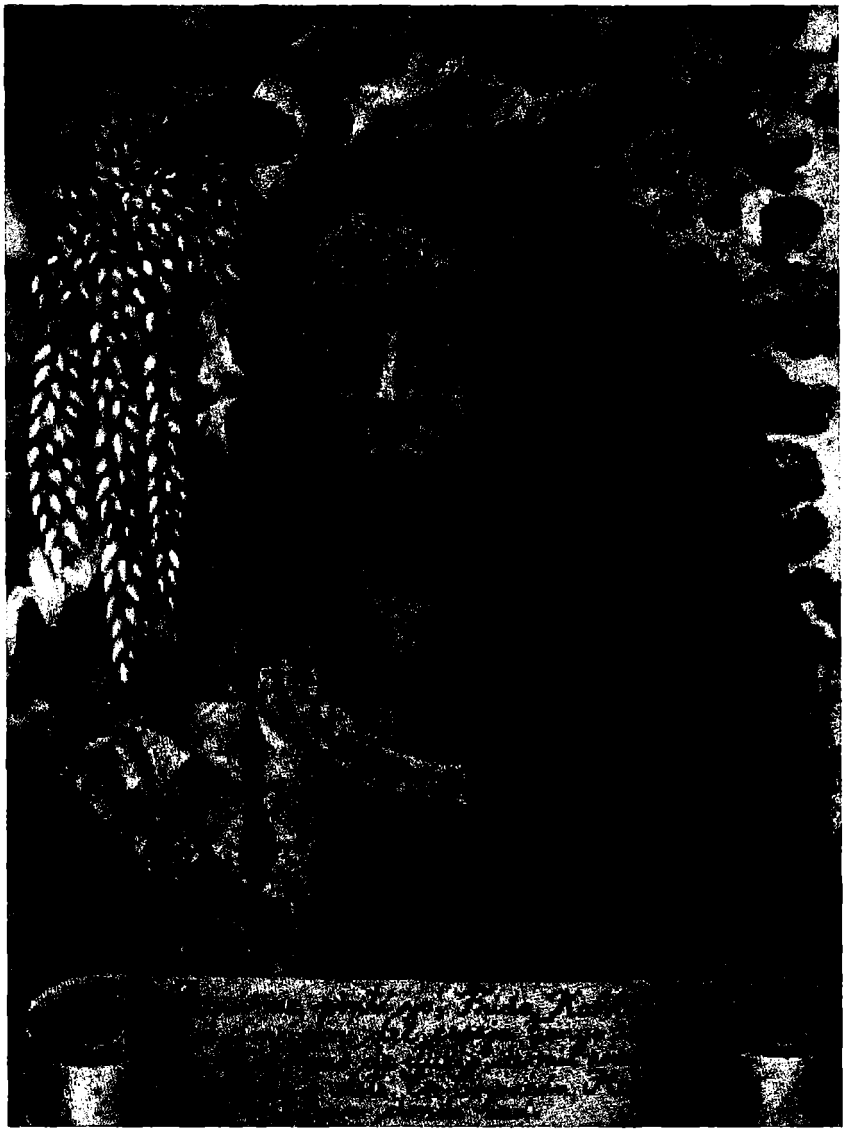
viii. Smirgel, 'Üstben ve Ben İdeali' başlıklı 7. bölüme, Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sından bir alıntı ile başlar. Yaratıcı bir yazar olan Dostoyevski'nin bu satırları, 'yaratıcı' edimi ötekilerden ayırırken söylediklerimi aydınlattığı için, ben de aktarıyorum: "Bir doğa yasası uyarınca insanlar *genelde* iki kategoriye ayrılır: Deyim yerindeyse, alt kategori (*sıradan insanlar*) [vurgu benim], yalnızca kendilerine özdeş varlıkları dünyaya getirmeye yarayan kitle ve özetle gerçek insanların, yani çevrelerinde *yeni bir söz söyleme* vergisine ya da yeteneğine sahip olanların

[38] Burada anılan, vb. izlekler üzerine kurulmuş makalelerim için, bkz., *İmgenin Tılsımlı Rüzgârı*.

oluşturduğu diğer kategori... İkinci kategoride, her şey yasanın dışına düşer, bunlar yıkıcılardır... Bu insanların suçlarının göreli ve çeşitli olduğu açıktır; çoğunlukla, çok değişik biçimler altında, mevcut örgütlenmenin daha iyi bir şey adına yıkılmasını talep ederler. Ama böyle bir insan bir ceset çiğnemeyi gerekli buluyorsa, bence vicdanen bu hakka sahiptir... Birinciler dünyayı devam ettirir ve sayıca büyüktürler; ikinciler bir amaca doğru hareket ettirirler. Her iki kategori de mutlak olarak eşit varoluş hakkına sahiptir. Kısacası, bence hepsi aynı hakka sahiptir ve olması gerektiği gibi, Yeni Kudüs'e dek *ebedî savaşı yaşarlar*" [39]

Siz, savaşta hangi yandasınız?

[39] *Ben İdeali*/ s. 161.



"Ben Frida Kahlo, aynadaki yansımama bakarak kendimi resmettim. 1947 yılında, 37 yaşımda... Coyoacan-Mexico'da, doğduğum yerde..."

FRIDA KAHLO: AYNADAN TUALE AKTARILAN SESSİZ ÇIĞLIK

Melis Tanık

> Çok değil, birkaç gün önce, renklerin ve somut şekillerin dünyasında dolanan bir çocuktum. Her şey gizemliydi ve bir yerlerde saklı olan bir şey vardı, bunun ne olduğunu tahmin etmek benim için oyundu. Bazı şeyleri birdenbire, sanki bir yıldırım yeryüzünü aydınlatmış gibi öğrenmek ne kadar korkunç. Şimdi ben buz kadar saydam, acılarla dolu bir gezegende yaşıyorum; ama sanki her şeyi bir anda, saniyeler içinde öğrenmiş gibiyim. Arkadaşlarım, yakınlarım yavaş yavaş kadına dönüştü, ben saniyeler içinde yaşlandım ve bugün her şey donuk ve net. Bunun ötesinde hiçbir şey olmadığını biliyorum, eğer bir şey olsaydı onu görürdüm (Frida Kahlo, kazadan bir yıl sonra; aktaran Herrera, 2003, s. 90).

1907-1954 yılları arasında yaşamış İspanyol ressam Frida Kahlo'nun yaşamı ve eserleri dünya çapında ilgi uyandırmış, son yıllarda Türkçe'ye çevrilen biyografileri, yaşam öyküsü üstüne bir film ve Pera Müzesi'ndeki sergisi sayesinde Türkiye'de de geniş yankı bulmuştur. Frida Kahlo'yu *unutulmayan kadınlar*dan[1] biri yapan kuşkusuz geride bırakmış olduğu eserleridir. Talihsiz bir kaza sonucunda yaşamının sonuna dek mahkûm olduğu fiziksel acıya eşlik eden derin keder ve yalnızlık duygusuna rağ-

[1] Bkz. Everest Yayınları "Unutulmayan Kadınlar" dizisi.

men eserleriyle yaşama tutunmaya çalışmasındaki kararlılık pek çok kişiyi derinden etkilemiştir.

Okumakta olduğunuz makale Frida Kahlo'nun psikobiyografisi ya da eserlerinin ayrıntılı bir analizi değildir. Bu makalede Frida Kahlo'nun yaşamı ve eserlerinden hareketle yaratıcılık ve sanatsal etkinliğin dişilliğin gelişimiyle etkileşimini Melanie Klein ve Hanna Segal'm katkılarını temel alarak örneklendirmeyi hedefliyorum. Ayrıca Frida Kahlo'nun *aynalı yatağını* annenin/analistin ayna işlevi bağlamında analitik durumla ilişkilendirmeyi amaçlıyorum.

Frida Kahlo, Macar-Alman kökenli Wilhelm Kahlo ile İspanyol-Kızılderili kökenli Matilde Calderón y Gonzáles'in dört çocuklu ailesinin üçüncü kızı olarak dünyaya geldi (Herrera, 2003). Bu babasının ikinci evliliğiydi ve ilk evliliğinden iki kızı vardı. Frida'nın babası Yahudi kökenli olmasına rağmen ateistti. Gençken geçirdiği beyin hasarı ve sara nöbetleri yüzünden üniversiteye gitme hayallerini gerçekleştirememişti. Aynı yıl annesinin ölüp babasının başka bir kadınla evlenmesi üzerine Meksika'ya göçmüş, Guillermo adını alarak kendisine yeni bir hayat kurmuştu. Zeki, çalışkan ve yakışıklı bir adam olan Guillermo Kahlo fotoğrafçı ve amatör ressamdı. Çok konuşmayan, konuştuğunda da farkında olmadan ironik bir üslup kullanan, kasvetli, içe kapanık bir adamdı. Çocuklarının arasında en çok zekâsı ve iç huzursuzluğuyla kendisine benzettiği Frida'yı severdi. Frida'ya kitaplar vermiş, küçükken doğaya karşı tutku ve merak duymasını sağlayarak entelektüel merakının oluşumuna katkıda bulunmuştu. Sonrasında Frida'ya Meksika arkeolojisi ve sanatını tanıtmış, fotoğrafçılığın inceliklerini öğretmişti. Frida'ya göre babası " şefkat ve çalışmanın...ve hepsinin de ötesinde bütün sorunlarıma karşı gösterdiği anlayışın en büyük örneğiydi." (Herrera, 2003, s. 34).

Frida'nın annesi Matilde Calderón okumamış olmasına rağmen para işlerinden anlayan, zeki, dindar ve güzel bir kadındı. Frida'nın doğumundan sonra hastalanmış, orta yaşlarda kocası gibi sara benzeri nöbetler geçirmeye başlamıştı. Frida, bebekken annesi hastalandığı için Meksika Kızılderilisi bir sütnine tarafından emzirilmiş, sonrasında onunla çoğunlukla ablaları ilgilenmişti. Sık sık tartıştığı ve "patronum" dediği annesine karşı çiftdeğerli hisler içindeydi. Bir röportaj sırasında onu bir fare yavrusunu boğduğu için hem "acımasız" hem de "çok iyi, aktif, zeki" olarak tanımlamıştı (Herrera, 2003, s. 28). Annesinin ölümü Frida'yı çok etkilemiş, onda derin bir yas duygusu uyandırmıştı.

Frida Kahlo'nun yaşamı incelendiğinde iki önemli dönüm noktası göze çarpar: Bunlardan ilki 6 yaşında iken geçirdiği çocuk felcidir. Dokuz ay boyunca odasından dışarı çıkamaz, izole olur, sağ bacağı incelir ve

diğerine göre hep zayıf kalır. Azimle bacağını güçlendirmeye çalışmasına rağmen okula döndüğünde arkadaşlarının alaylarına maruz kalması Frida'yı incitir. Arkadaşları ona tahta bacaklı Frida derler (Herrera, 2003). Önemli diğer bir olay ise 18 yaşındayken okuldan eve dönerken bindiği otobüsün tramvayla çarpışması sonucunda trenin demir çubuklarından birisinin sol kalçasından girip rahmini delerek leğen kemiğinden çıktığı kazadır. Bu kaza sonucunda defalarca ameliyat olmuş, yatağa bağlanmış, ilk aşkını kaybetmiş ve çocuk sahibi olma yetisi ciddi şekilde zarar görmüştür. Ne var ki Frida Kahlo bu kazadan sonra otoportrelerini yapmaya başlamış ve iki yüze yakın eser meydana getirmiştir. Frida Kahlo'nun bedeninin ciddi şekilde zarar gördüğü bu iki olayın onda erken çocukluk dönemine ait ilkel kaygılar ile kayıp ve yas duygularını harekete geçirdiğini ve yarattığı eserler yoluyla bedeniyle eşzamanlı parçalanmış olan iç dünyasını oluşturan iç nesneleri, beden imgesini ve dişilliğini onarmaya çalıştığını düşünemez miyiz?

Freud, 1931'de "kara kıta" olarak adlandırmış olduğu kadın cinselliğini ele alır. Freud'a göre her iki cins de erken libidinal gelişim aşamalarından aynı şekilde geçmelerine rağmen kız çocuğun cinsel gelişimi erkek çocuğunkine göre oldukça zor ve karmaşıktır. Kız çocuğu iki önemli aşamadan geçer: Bunlardan ilki klitoristen vajinaya geçiş, diğeri ise kızın aşk nesnesinin anneden babaya değiştirilmesidir. Kız çocuğun Oidipal dönemde babayla kurmuş olduğu yoğun ilişkinin gerisinde Oidipal dönem öncesi anneyle kurmuş olduğu yoğun çiftdeğerli ilişkiyi keşfetmek Freud'u şaşırtır. Freud'a göre küçük kızın annesiyle kurmuş olduğu ilişkiyi anlamadan kadın cinselliğini anlamak pek mümkün değildir. Penisten mahrum olduğunu fark etmesi küçük kızda iğdiş edilme karmaşasını ortaya çıkarır. Başta bunun sadece kendi başına gelmiş bir talihsizlik olduğunu düşünür. Sonrasında bunun dişillikle olan bağını anlamasıyla onu penisten mahrum bırakan ve kendisi de bir penise sahip olmayan anneden nefret eder. Küçük kızın bir penise sahip olmadığını fark etmesini üç gelişimsel hat izleyebilir: 1. Küçük kız genel anlamda cinsellikten uzaklaşabilir, nevroz ortaya çıkar 2. Erillik karmaşası oluşabilir yani küçük kız bir gün bir penise sahip olacağı umudunu yitirmez ve bu hayatında şekillendirici bir etken olur. Bu eşcinsel nesne seçimine de neden olabilir. 3. Son olarak babayı aşk nesnesi olarak seçeceği normal dişillik ortaya çıkabilir. Freud'a göre kız çocuğu önce penise, sonra bir penise sahip olduğu için babaya sahip olmak ister. Kız çocuğun penise sahip olma arzusu babasından çocuk sahibi olma arzusuna dönüşür. Oidipal karmaşanın çözülmesiyle bu istek babanın yerini alacak bir erkekten çocuk sahibi olma arzusuna evrilir (Freud, 1924).

Frida Kahlo'nun bir bacağının sakat kalmasının onda yetersizlik ve eksiklik duygularını canlandırmış olması muhtemeldir. Kazadan sonra babasının teşvikiyle kız olduğu için tasvip edilmemesine rağmen bacağını güçlendirmek için bir erkek çocuğu gibi futbol oynar, boks yapar, güreşir, yüzer ve bisiklete biner (Herrera, 2003). İncelmiş bacağını gizlemek için elinden geleni yapar. Yaşamının sonuna dek giydiği geleneksel Meksika kıyafetlerinin etekleri bacağını gizleyecek şekilde yerleri süpürür. Erkeklerle olan rekabeti, otoriteyle bitmeyen çatışması, erkek takım elbisesi giyerek çektirmiş olduğu resimler, meşhur bitişik kaşı ve bıyığı ve yaşadığı eşcinsel ilişkilerde erillik karmaşasına dair öğeler bulunduğunu düşünebiliriz.

Freud'dan sonra çoğunluğunu kadınların oluşturduğu analistler Freud'un ileri sürmüş olduğu fikirleri sorgulayarak kadın cinselliğini derinlemesine işlemişlerdir. Kadın cinselliğinin gelişiminde Oidipal dönem öncesi anneyle kurulan ilişkinin önemi Melanie Klein tarafından ele alınmıştır. Klein (1929, 1945) kız çocuğunun erken kaygı durumlarının yaratıcı bir genital organa sahip olma hissiyle ilişkisini çocuklarla yaptığı analizlere dayanarak ayrıntılandırmıştır. Freud'un aksine Oidipus eğilimlerinin yaşamın ilk yıllarında ortaya çıktığım ileri süren Klein (1945) küçük kızın zihninde, annenin bedeninin küçük kızın sahip olmak istediği bebekler, penis ve dışkıların oluşturduğu türlü zenginliklerle dolu olduğunu söyler. Klein (1945) yine klinik deneyimlere dayanarak kız çocuğun vajinanın varlığına ve potansiyel bebeklere sahip olduğuna dair bilinçdışı bir bilgiye vâkıf olduğunu ileri sürer. Kız çocuğu genitallerinin doğasıyla uyumlu olarak çocuk veren babanın penisine karşı hayranlık ve arzu duyar. Ancak her ne kadar potansiyel bebeklere sahip olduğunu hissetse de gebe kalma yetisi konusunda şüpheye düşer. Bu şüphe onda annenin bedeninin içine girerek oradaki zenginlikleri çalma; sadist nitelikli oral dürtülerin etkisi altında iken yaşadığı yoksunluk deneyimleri ise bu zenginlikleri tahrip etme arzusuna neden olur. Annenin bedenine düşlemde saldırmış olmak, küçük kızda arkaik annenin misilleme yaparak küçük kızın bedeninin içindekileri özellikle de bebekleri çalacağı, küçük kızın bedenini tahrip edeceği ya da parçalayacağı korkusunu uyandırır. Klein'a (1929, 1945) göre bu, küçük kızlar için en erken ve en derin kaygı durumudur. Freud'un (1926) sevgi nesnesini ya da sevgi nesnesinin sevgisini kaybetme korkusu olarak belirlediği erken kaygı durumundan önce gelir. Klein'a (1929) göre tüm yaratıcı etkinliklerin temelinde küçük kızın düşlemde tahrip etmiş olduğu annesini onarma arzusu yatar. Klein (1957) iyi memenin yaşam ve dolayısıyla yaratıcılığın kaynağı olduğunu ileri sürer. Yoksunluk deneyimleri bebekte hasetli duygulara yani iyi memenin içe-

riklerini çalıp içini dışkıyla yani kötü kendilikle doldurma arzusuna neden olur. Bu aslında annenin yaratıcılığına yapılan bir saldırıdır. Ancak yine Klein'a göre bir miktar yoksunluk ve çatışmanın üstesinden gelme arzusu ile iyi memeyi oluşturma ve bununla özdeşleşim kurma yetisi de yaratıcılık için gereklidir.

Frida Kahlo kazadan sonra bir ay hastanede tüm bedeni alçılar içinde sırt üstü yatar. Hayatta kalmış olması neredeyse bir mucizedir. Hastanedeyken "ölüm geceleri yatağımın etrafında dans ediyor" demiştir (Herrera, 2003, s. 64). Çocuk felciyle sakatlanan bacağının yarattığı eksiklik duygularını zekâsıyla, entelektüel ve maskülen faaliyetlere odaklanarak telafi etmeye çalışan tahta bacaklı Frida aslında biraz da kurşun asker gibi değil midir? Babası Frida'yı âdeta onun hayallerini gerçekleştireceğini düşündüğü hiç sahip olmadığı erkek çocuk yerine koymuştur (Herrera, 2003). Çocuk felciyle sakat kalan bacak Frida'nın sahip olduğunu düşlemlediği penis imgesinin iğdiş edilmiş bir cisimleştirilmesi olamaz mı? Bu bacağın Frida'nın yaşamının sonunda kangren olduğu için kesildiğini ve onun ölümünü hazırlayan süreci başlattığını da eklemeliyim. Ancak kaza kuşkusuz geçirdiği hastalıktan çok daha korkutucudur. Onu yok olma korkularıyla baş başa bırakır. Rahmini delip geçen demiri erken çocukluk döneminde düşlemde hasetle saldırmış olduğu arkaik annenin misilleme amacıyla ona fırlattığı tahrip edici bir demir/penis olarak düşünmek mümkündür. Frida'nın "bekâretimi kaybettim" (Herrera, 2003, s. 63) demesi de demiri bir penisle özdeşleştirdiğini düşündürür. Ancak "bekâretini bozan" demir/penis üretken bir cinsel birleşmenin taraflarından biri değildir; daha ziyade tahrip edici, doğurma yetisini tehlikeye atan, delip geçerek parçalayan bir penistir.

Frida Kahlo hastaneden eve döndükten 3 ay sonra iyileşir. Ancak erkek arkadaşı ile araları açılmıştır. İlk otoportresini tekrar hastalanıp eve kapandığı sıralarda iyileşme hayalini ve erkek arkadaşını geri kazanma ümidini kaybederken yapar (Herrera, 2003). Bu ilk otoportreyi erkek arkadaşına onu geri kazanmak arzusuyla hediye eder. Meltzer'e göre yaratıcılık bebeğin anneye hediyesidir.

Klein 1929'daki makalesinde genç bir kadının sanatçı olma sürecini anlatan 'Boş Alan' adlı bir makaleye gönderme yapar. Sık sık melankoli ataklarına maruz kalan Ruth Kjär evinin duvarlarına ülkenin en iyi ressamlarından biri olan kocasının kardeşinin resimlerini asmıştır. Bir gün bu resimlerden birisi satılır ve duvarda boş bir alan kalır. Bu Ruth Kjär'da derin bir melankoli hissi yaratır. Resmin yokluğunun duvarda oluşturduğu boş alan âdeta kendi iç dünyasında hissettiği boşlukla örtüşmektedir. O zamana kadar bilinen hiçbir sanatsal kabiliyeti olmamasına rağmen bir

gün içinde duvardaki boşluğu sanat eseri olarak değerlendirilebilecek bir resimle doldurur. Resimleri incelendiğinde sondan bir önceki eserinde yaşlı, umutsuz ve kederli bir kadını resmettiği, son eserinde ise annesini yenilenmiş, mücadeleci ve güçlü bir kadın olarak resmettiği dikkati çeker. Resimlerin analizi anneyi ilk önce düşlemde tahrip edip sonrasında onu onarıp yenilemeye dair bilinçdışı bir arzuyu ortaya koyar. Böylelikle "boş alan doldurulmuştur" (Klein, 1929). Frida'nın otoportreleri de kazanın sonucunda yaşamış olduğu kaybın iç dünyasında tetiklediği boş alanı doldurma çabası değil midir? Frida Kahlo ilk yaptığı otoportreden sonra kendisini bulduğunu söyler. Resmin arkasına şunları yazar: "1926 yılının Eylül ayında, Frida Kahlo 17 yaşındayken. Coyoacán". Oysa 19 yaşındadır ve kazayı 18 yaşındayken geçirmiştir. Onyedi yaş muhtemelen onun zamanı geri alma; kaza öncesine geri dönme arzusuyla ilgilidir. Biraz altta ise Almanca şu cümle göze çarpar: "Bugün hâlâ devam ediyor" (Herrera, 2003, s. 75).

Kleincı kuramdaki depresif konum ve onarım kavramları sayesinde kayıp, yas ve sanatsal faaliyetler arasındaki ilişki netleşmiştir. Depresif konumda (3, 4 ay-6 ay) bebek anneyi bütün bir nesne olarak algılamaya ve ondan ayrı olduğunu fark etmeye başlar (Klein, 1940). Yani bebek iyi nesne ile düşlemde saldırarak yok etmiş olduğu kötü nesnenin aslında bir bütünün parçaları olduğunu fark eder. Bu da onda düşlemde tahrip etmiş olduğu kötü nesneyle ilgili tasa ve suçluluk duyguları ile iyi nesneyi onarma ve koruma arzusunu ortaya çıkarır. Bebek kendi tümgüçlü yıkıcılığıyla nesneyi nasıl tahrip ettiyse, suçluluk ve çaresizlik duyguları içinde sevgiyle de anneyi onarabileceğine inanır. Depresif çatışma baştan itibaren bebeğin yıkıcı duyguları ile sevgi ve onarım arzuları arasındadır. Depresif kaygıların azalması bebeğin içeride ve dışarıda, gerçeklikte ve tümgüçlü düşlemlerle, iç ve dış nesneyi onarmasıyla azalır. Bebek büyüdükçe yaşanan kayıplar erken depresif kaygıları ve ilk kaybı; memenin kaybını yeniden harekete geçirir. Depresif kaygıların harekete geçmesi iç dünyadaki iyi nesnelerin kaybedilebileceği korkusunu ve zulmedilme kaygılarını ortaya çıkarır. Yas çalışmasında kayıp nesne tekrar içe yerleştirilir ve iyi nesne iç dünyada tekrar oluşturulur. Bu, iç dünyanın ve onu oluşturan iç nesnelerin tekrar kurulduğu bir süreçtir.

Hanna Segal (1952, 1990) tüm sanatsal ve yaratıcı faaliyetlerin kökeninde depresif kaygı ile onarıcı düşlemler dolayımıyla düşlemde saldırılmış ve yok edilmiş olan nesneyi onarma arzusunun yattığını ileri sürer. Frida Kahlo'nun yaşadığı önemli kayıplardan biri de sonunda gebe kalması yasaklanmasına rağmen yaptığı düşükler ve kürtajlardır. Frida "annenin yerine geçme ve onun zenginliklerine sahip olma; onarım amacıyla

arzu nesnesi olan babanın penisine yönelme ve içsel anneye iyi bir penis ve bebekler verme" arzusundan vazgeçmez (Segal, 1973, s.8); sağlığını ciddi şekilde tehlikeye atma pahasına olsa da... Frida Detroit'te Ford Hastanesinde çok zorlu bir süreçten sonra kaybettiği bebeğin resmini çizebilmek için düşük anının çizimlerine ulaşabileceği bir tıp kitabı ister (Herrera, 2003). Diego Rivera ona istediği kitabı bulur. Bunu Frida'nın düşüklerini çalıştığı bir dizi resim izler. Frida öldüğü yıl bir arkadaşına şöyle der: "Ben acı mesajı taşıyan bir resimim. Yaşamın tamamladığı. Üç çocuk kaybettim. Hepsinin yerini resimlerle dolduruyorum. Bence en iyi şey çalışmak" (Herrera, 2003, s. 183). Segal'in (1952) yaratıcılık sürecine dair söyledikleri Frida Kahlo'nun çalışma şevkinin temelini ortaya koyuyor: " aslında tüm yaratılanlar bir zamanlar sevilmiş ve bir zamanlar bütün olan, ancak şimdi kayıp ve harap bir nesnenin, harap olmuş bir iç dünyanın ve kendiliğin tekrar yaratılmasıdır. Ne zaman ki içimizdeki dünya tahrip olduğunda, ölmüş ve sevgisiz kaldığında, sevdiklerimiz paramparçayken ve biz çaresiz bir ümitsizlik içindeyken –işte o zaman dünyamızı baştan yaratmalıyız, parçaları tekrar birleştirmeli, ölü parçalara hayat üflemeli ve tekrar yaşamı yaratmalıyız" (s. 199). "Sanatçı kendisine ait bir dünya yaratır". (Segal, 1957, s. 203). Ve Frida Kahlo da kendisine ait bir dünya yaratmıştır, kayıpları ölümsüzleştirdiği bir dünya... Segal'e (1957) göre simge oluşumu bir kaybın sonucunda ortaya çıkar. Manik savunmalara başvurmadan gerçekleştirilen başarılı bir yas çalışmasının sonucunda sanatçı içsel olanı dışsal olandan ve özneyi nesneden ayırt etme yetisini geliştirir. Sanatçı kayıp nesneden vazgeçer, simge oluşumu yani sanat eseri kayıp nesnenin yerini alır. Dışsal-içsel ve özne-nesne ayrımı sayesinde sanat eseri kendilikten ayrı ve kendiliğin dışında görülür. Kendiliğin bir yaratısı olan sanat eseri özgürce kullanılan bir iletişim aracı haline gelir.

Frida Kahlo'nun resimlerinde tekrar tekrar doğum, ölüm, kökenler, kürtaj, rahim, cenin, parçalanma, çürüme, açık yaralar, kan ve gözyaşına rastlanır... Segal'a (1952, 1990) göre çirkinlik yıkıcı gücü; özne tarafından tahrip edilmiş nesneyi, güzellik ise yaşam dürtüsünü; ritmik olanı ve bütüne ulaştıran birleşme arzusunu temsil eder. Sanat eserinin iyi bir eser olmasını belirleyen şey çirkin ve güzelin yani çatışma ve çatışmanın çözümlenmesinin bir arada olmasıdır. Segal içerikten çok şekle önem verir. İçerik çirkin olduğunda bile onu ritmik hale getiren ve bütünleştiren şey şekildir. Bu da bize depresif konumdaki onarım sürecini anımsatır. Segal'e (1952) göre estetik yaşantısı güzellik, harmoni ve uyuma dayanır. Onarımın yıkım üstünde kazandığı zaferdir bu. Ancak yarattığı bunca esere

rağmen Frida'nın yaşamını ve eserlerini incelediğimizde iç dünyasında tam anlamıyla bir onarımın gerçekleştiğini söyleyebilir miyiz?

Frida Kahlo'nun ömrü yaşam ve ölüm, yıkım ve onarın arasında mücadele ederek geçmiştir. Dış gerçekliğin dayattığı zorluklar da düşünüldüğünde bu, hayranlık verici bir mücadeledir.

Frida Kahlo'nun aynalı yatağını bu mücadelenin içinde geçtiği somut savaş alanı olarak düşünmemizi öneriyorum. Dayanılmaz fiziksel acıların, eksiklik, yalnızlık, kayıp ve yas duygularının sanatsal yaratıcılık ve üretkenliğe dönüştüğü bir alandır bu. Nasıl olmuştur da bu yatak Frida Kahlo için onu ölüme davet eden bir mezar değil de yaşama karşı bir baştan çıkarıcı haline gelmiştir?

Frida Kahlo'nun aynalı yatağını psikanalitik durumla ilişkilendirecek olursak hasta yatağı divanı, ayna ise analistin ayna işlevini akla getirir. Bleger'e göre (1967) psikanalitik durum incelenen, analiz edilen ve yorumlanan bir süreç ile bu sürecin sınırları dâhilinde ortaya çıkmasını sağlayan bir çerçeveden oluşur. Donnet'ye (1995) göre analitik süreç ve çerçeve birbirinden ayrılmaz bir kapsayan/kapsanan ilişkisi içindedir. Divanın kullanımı, analistin divanın arkasında yer alması, ucu açık bir döneme yayılmış en az haftada 3 devam edilen sabit seanslar, analizan tarafından ödenen ücret, serbest çağrışım kuralı, analitik yorumlar çerçeveyi oluşturan öğelerdir. Kısaca özetlemek gerekirse; analitik çerçeve sayesinde iç gerçeklik dış gerçeklikten ayrılır, aktarım süreci ortaya çıkar (Milner, 1952); analist ve analizanın kendilerinin ve ötekinin duygu, düşünce ve bilinçdışı devinimlerine kulak vermeleri ve bunlara iştirak etmeleri için gerekli ortam sağlanmış olur (Künstlicher, 1996); kişiliğin psikotik kısımları kapsanır ve analiz edilir (Bleger, 1967); bilinçdışı malzeme simgeleştirilir ve sonrasında derinlemesine işlenir (Green, 1975). Analitik çerçeve, dinamik bir kapsayan işlevi görerek yorumlamayı ve analistin analizanın ilettiklerini alıp bunları analizanın bütünleştirebileceği bir şekilde ona geri vermesini sağlar (Quinodoz, 1992). Çerçeve annenin kapsayan işlevinin yanısıra; üçüncüyü, babayı, babanın yasasını ve sınırları da temsil eder. Analizan analizde kişisel tarihini baştan yazar. Geçmişte yaşanan travmatik bir olay sadece yeniden inşa edilmekle kalmaz; olay aktarım içinde geriye dönük bir zaman çizgisinde anlamlandırılır (Dahl, 2010). Analist de bu yolculukta analizana eşlik eden, onu aynalayan, ona tanıklık edendir. Oysa Frida kazadan sonra etrafında onun acısına tanıklık edecek birini bulmakta zorlanır. Dolto (1984), "Özne varlığına ayna tutan ötekinin yoksunluğuyla karşılaşırsa her şey boşunadır" demiştir (aktaran Abravaya, 2000, s. 79).

Frida Kahlo'nun kazadan sonra acıyla "hasta" olan anne ve babası, hastanede geçirdiği bir ay boyunca onu sadece birkaç kez görmeye gelirler (Herrera, 2003). Hastanede onu ablası neşelendirir. Eve döndüğünde de kimse onun hasta olduğu gerçeğiyle yüzleşmek istemez. Ailesi ve arkadaşlarıyla iken neşeli, konuşkan ve espritüel tarafı ortaya çıkar, ancak bu özellikler biraz da acı çeken ve kederli olan tarafını maskelemeye yaramaktadır. Annesi Frida doğduğu zaman hastalanıp yanında olamadığı ve onu bir sütnineye emanet ettiği gibi, bu ikinci doğumda da, –çünkü Frida ölümden dönmüştür–, hastalanıp onun yanında bulunamaz. Ancak Frida oyalansın diye yatağının tavanına aynayı yerleştiren de ilginç bir şekilde annesi olacaktır. Tıpkı annelerin bebeklerinin yataklarının üstüne astıkları dönenceler gibi... Dönenceyi oluşturan nesneler ki çoğu zaman aynalar da dâhildir buna, annenin yokluğunda sallanarak renkleri, şekilleri, devinimleri ve çıkardıkları sesler yoluyla bebeğin dikkatini çekerler. Yukarıdan sallanan nesneler dışarısı ile içerisi arasında bir bağ kurar. Dönence bir anlamda bebeğin üstüne eğilen ve ninni söyleyen anneyi temsil eder gibidir. Bebeğin ilgisini içeriden dışarıya yöneltir. Sınırlı hareket kabiliyeti olan bebek de dönencenin parçalarını yakalamak için zaman zaman doğrulmaya çalışır. Bebeğin tepesinde sallanan ayna da âdeta annenin bakışı gibidir.

Frida Kahlo annesinin tavana yerleştirdiği aynada ne görmüştür? Bu soruya Frida Kahlo'nun eserleri yanıt verecektir. Ancak unutmayalım onun eserlerinde gördüklerimiz kuşkusuz biraz O'dur, biraz da biz. Winnicott'a (1967) göre bebek annenin yüzüne baktığında bakışlarında kendisini görür. Anne bebeğe bakar ve bebeğin yüzünde gördüklerini bakışlarıyla bebeğe iletir. Yani annenin nasıl gözüktüğü bebeğin yüzünde gördükleriyle ilişkilidir ve böylelikle bebeğin varoluşu annenin bakışlarında aynalanmış olur. Ancak bebeğin annenin yüzüne bakıp bakışlarında annenin ruh halini gördüğü zamanlar da olur. Bazı bebek-anne çiftlerinde ise bebeğin anneye/aynaya yansıttıklarını annenin/aynanın geri yansıtmadığı zamanlar sıklıktadır. Bunun sonucunda bebeklerin yaratıcı yetileri zarar görmeye başlar (Winnicott, 1967). Annenin yüzü ayna olmaktan çıkar, özalgımn yerini algı alır. Bazı bebekler annenin ruh halini tahmin etmeye çalışarak ne zaman spontan olacaklarını ne zaman ihtiyaçlarını geri plana çekeceklerini öğrenirler. Annenin yüzündeki istikrarsızlık bebeğin güven duygusunu zedeler, bebek geri çekilir ya da savunmacı bir şekilde sadece karşısındakini algılamak için bakar, kendi iç dünyasını anlamlandırabilmek için değil. Annenin yüzü çoğu zaman yanıtsız olduğunda, aynalar da derinliğine bakılan nesnelerden ziyade seyredilen nesneler halini alırlar (Winnicott, 1967). Yeterince iyi anneliğin olduğu koşullarda ise kız çocu-

ğu aynada yüzünü incelediğinde anne-imgesinin orada olduğunu, onu gördüğünü ve onunla uyumlu bir ilişki içinde olduğunu hisseder (Winnicott, 1967).

Winnicott annenin ayna işlevinden bahsederken Lacan'ın ayna evresinden esinlenmiştir. Lacan'a (1936) göre bebek yaklaşık altı aylıkken, hareket kabiliyetinin sınırlı olduğu ve her anlamda anneye hâlâ bağımlı olduğu dönemde aynada kendi imgesini görür (aktaran Abrevaya, 2000). Bu dönemde bebek dünyayı kendisinin yarattığı dolayımsız, ikili ilişkilerin hâkim olduğu bir dünya olarak algılamaktadır (aktaran Habip, 2007). Altı-onsekiz aylar arasında bebeğin aynadaki imgesi ile kurduğu ilişkisi üç aşamadan geçer: İlk aşamada bebek gerçekliği imgeden, kendi imgesini annesinin imgesinden ayıramaz; ikinci aşamada imge ile gerçekliği birbirinden ayırır; üçüncü aşamada ise aynadaki imgenin kendisine ait olduğunu anlar. Lacan'a göre bebeğin aynada imgesiyle karşılaştığı an dramatik bir andır: bebek şaşkınlık, haz sevinç ve öfke duygularını bir arada yaşar (aktaran Habip, 2007). Henüz bedeninin içine tam yerleşmemiş olan bebeğin hem bedensel hem ruhsal anlamda kendini deneyimleyişi kaotik ve parçalıdır. Bu algı aynada gördüğü bütünlüklü imge ile tam bir tezat oluşturur. Aynı bölünme kendi bedenini deneyimlemesiyle ötekilerin onu görme biçimi arasında da mevcuttur. Lacan'a göre bu, bebek için yabancılaştırıcı bir deneyimdir (aktaran Abrevaya, 2000). Bu deneyimle farklılıkların olduğu, dolayımlı, üçlü ilişkilerin var olabildiği simgesel bir dünyaya adım atar. Ayna evresinde çocuk annesiyle bütünleşme arzusuyla aynadaki imgesiyle özdeşleşerek kendi bütünsel imgesini ve kendisini öteki olarak oluşturmaya çalışır (aktaran Tura, 2005).

Dolto, Lacan'm aksine bebeğin bedenini parçalanmış olarak deneyimlemediğini söyler (aktaran Abravaya, 2000). Bebek ayna evresinden evvel viseral duyumlar ve bakım veren anneyle kurulan dilsel iletişim sayesinde kendisini bir bütün olarak algılar. Dolto'ya (1984) göre ayna deneyimine kadar "...o annesi, annesi de odur..." (aktaran Abravaya, 2000, s. 75). Ancak ayna deneyimiyle kendi bedeninin sınırlarını fark eder. Dolayısıyla ayna deneyimi coşku verici olmaktan çok bir *iğdiş sınavıdır* (aktaran Abravaya, 2000). Ayna deneyimiyle annenin yüzü ayna olmaktan çıkar; bebek kendisini ötekilerin onu gördüğü şekliyle algılamaya başlar. Dolto'ya göre beden imgesi birbirine bağlı üç imgeden oluşur: yaşam ve ölüm dürtülerinin arasındaki çatışmanın yer aldığı temel imge narsistik sürekliliğe denk düşer; işlevsel imge aracılığıyla çevreyle kurulan ilişkiler yaşam dürtülerinin hizmetinde olan bedensel işlevler etrafında örgütlenir; erojen imge işlevsel imgeyle birlikte haz duyulan erojen bölgede merkezileşir (aktaran Abravaya, 2000). Ayna deneyiminin beden imgesini bas-

tırmasıyla özne dünyaya kendisini bir maskeyle tanıtır. Bu dışsallaşmış imge ile kendi varlığını bağdaştırma çabası ömür boyu devam eder.

Frida Kahlo'nun çocukluğunu incelediğimizde annenin ayna işlevinin aksamış olduğunu tahmin edebiliriz. O da etraftan kendisini yansıtacak başka aynalar/anneler bulmuştur. Sütninesi, ablalar, sonrasında sevgilileri, büyük aşkla bağlı olduğu Diego Rivera... Annesinin tavanına astığı ayna onu kendi iç dünyasından çıkarıp dış dünyaya çekmiştir. Aynadan tuale... Frida artık yalnız değildir, aynadaki imgesiyle baş başa kalmıştır. Frida'ya çocuk felci geçirdiği dönemde de hayâlî bir arkadaş eşlik eder. Bu dönemde camı nefesiyle ısıtıp, üstüne bir kapı çizer. Hayâlî arkadaşı da o kapı sayesinde onun hayâl dünyasına girip çıkar. Evet, Frida artık yalnız değildir. Ancak aynada gördüğü ve resimlerine yansıttığı kendiliği yaralıdır ve acı çekmektedir. Ailesi ve yakınlarıyla birlikteyken takındığı tutumdan eser yoktur. Aslında bazı resimlerinde de görüldüğü gibi "içinde her zaman iki Frida arasında mücadele vardır; ölü Frida ve yaşayan başka bir Frida arasındaki mücadele." (Herrera, 2003, s. 89).

Bebeğin ruhsallığının gelişiminde annenin ayna işlevinin yanısıra kapsama işlevi de önemli bir rol oynar. Annenin bakışlarıyla varoluşu aynalanan bebek bir yandan da bu sayede dış dünyayla iki yönlü; bebeğin kendi kendisini zenginleştirmesi ile görülen şeylerin dünyasındaki anlamları keşfetmesi arasında dönüşümlü bir süreç başlatmış olur (Winnicott, 1967). Winnicott'a (1967) göre analiz analizanın getirdiklerinin analizanın kendisine geri verildiği uzun soluklu bir süreçtir. Analistin ayna işlevi sayesinde analizan kendisini bulup var olmayı başarır ve kendisini gerçek hisseder. "Gerçek olduğunu hissetmek var olmanın daha fazlasıdır; kendisi olarak var olma yolunu bulmak ve nesnelerle kendisi olarak ilişki kurmaktır ve dinlenmek için inzivaya çekileceği bir kendiliğe sahip olmaktır" (Winnicott, 1967, s. 117). Bebek-anne arasındaki alışverişin niteliğini Bion, kuramında, kapsayan-kapsanan ilişkisi bağlamında açıklar. Bion'a (1962) göre simgeleştirmeyi harekete geçiren şey annenin düşlemleme yetisidir. Düşlemleme bebek henüz daha anne karnındayken başlar. Doğumdan itibaren bebek tahammül edemediği arkaik, ham duyguları ki bunlar başta ağırlıklı olarak ölüm dürtüsünden kaynaklanan endişelerin tetiklediği ağlamalar ve çığlıklardır, anneye fırlatır. Anne de bebeğin ona fırlatmış olduğu bu malzemeyi içinde dönüştürerek bebeğe onun hazmedebileceği bir şekilde geri verir. Bu bir kapsayan-kapsanan ilişkisidir. Annenin kapsama işlevini yerine getiremediği durumlarda bir üst-kapsayana, üçüncüye, babaya ihtiyaç duyulur (Guignard, 2002). Kapsanamayan şiddetli duygular bebeğin ruhsallığında adsız dehşetler olarak yerlerini alırlar (Bion, 1962).

Sanat eserini de sanatçının ham duygularının içinde dönüştürülerek tutulacağı bir kapsayan yaratma girişimi olarak görebiliriz. Metnin başlarında yöneltilen soruya geri dönecek olursak Frida Kahlo kazanın onda tetiklemiş olduğu erken kaygılar, yas ve kayıp duygularıyla başa çıkmak ve iç dünyasını onarmak için ölüm çığlıklarını aynadan tuale aktarır. Dış dünyada onun ölüme dair endişelerini, misilleme kaygılarını, korku, kayıp ve yas duygularını kapsayacak bir anne bulamaz. Annesi hastalanmış, üzüntüden *dili tutulmuştur* (Herrera, 2003). Frida'nın yaşadığı travmayı söze dökebilecek ya da onun korku ve kaygılarını söze dökmesini sağlayacak kimse yoktur. Annesinin ona sunduğu aynanın gerisinde kimse yoktur. İç dünyasına sığınarak tüm bunlarla başa çıkmanın bir yolunu arar: tutulan günlükler ve sevgiliye yazılan aşk mektupları biraz da bunun içindir. Sonrasında da resme başlar... "Ben kendi gerçeğimi resmediyorum. Bildiğim tek şey ihtiyacım olduğu için resim yaptığım ve aklımdan ne geçerse, başka hiçbir şey düşünmeden onu resme döktüğüm" demiştir Frida Kahlo (Herrera, 2003, s. 12). Frida'yı resme yönelten şey tahammül etmekte zorlandığı duyguların simgeleştirilebileceği bir üst-kapsayan yaratma, bunu da ona her zaman destek olmuş olan sessiz, içe kapanık, amatör ressam olan babasıyla özdeşleşerek gerçekleştirme arzusu mudur? Frida'nın otorportrelerinde kan, yaralar, parçalanma gibi ham öğelere rağmen yüzünün donuk ifadesi türlü heyecan ve duygulara ev sahipliği yapan bedeniyle düşüncelerini taşıyan başı arasında bir kopukluğu düşündürür. Adeta çığlığı boğazında düğümlenmiş gibidir. Bir resim hariç kazanın resmini yapmamıştır ama ölümü resmetmiştir. "Yıllar sonra, o resmi yapmayı istemiş olduğunu ama yapamadığını, çünkü bu kazanın onun için anlaşılabilir tek bir görüntüye indirgenemeyecek kadar 'karmaşık' ve 'önemli' olduğunu" söylemiştir. (Herrera, 2003, s. 88). Ham duyguların dönüştürülemediği, onarımın tam anlamıyla gerçekleşmediği, sanat eserinin kapsayan işlevinde aksaklıkların olduğu durumlarda travmatik yaşantı tekrar tekrar yinelenir. Aynı temalar tekrar tekrar resmedilir. Segal'e (1990) göre çatışmanın çözümlenebilmesi için içsel bir çalışma gereklidir. Frida'nın resmettiği arkaik duygular da tam anlamıyla simgeleştirilemeden, yalın ve çıplak bir şekilde tam bir dönüştürme sağlanamadan imgelerle seyirciye iletilir. Bu iletinin bir yanıyla saldırgan bir boşaltım olduğu düşünülebilir, ancak bu bir yanıyla da sanatçının sanat eserini yaratma sürecinde gerçekleşmemiş olan kapsanma umudunun seyirci tarafından karşılanması arzusunu göz önüne sermez mi? Bu metin de belki bir anlamda sanatçının bu ihtiyacını kısmen de olsa gerçekleştirme arzusu olarak kaleme alınmıştır. Aynadan tuale; imgeden söze...

KAYNAKÇA

Abrevaya, E. (2000). *Aynadan Ötekine. Çocuk Öznelliğinin Oluşumu Üzerine Bir Çalışma.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bion, W.R. (1962). The Psycho-Analytic Study of Thinking. *International Journal of Psycho-Analysis*, 43, 306-310.

Bleger, J. (1967). Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame. *International Journal of Psycho-Analysis*, 48, 511-519.

Dahl, G. (2010). The two time vectors of Nachträglichkeit in the development of ego organization: Significance of the concept for the symbolization of nameless traumas and anxieties. *International Journal of Psycho-Analysis*, 91, 727-744.

Donnet, J. L. (1995), *Le divan bien tempéré*, Paris: PUF.

Freud, S. (1924). *The Dissolution of the Oedipus Complex*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925): The Ego and the Id and Other Works, 171-180

(1926). *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XX (1925-1926): An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works, 75-176

(1931). *Female Sexuality.* The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXI (1927-1931): The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works, 221-244

Green, A. (1975). The analyst, symbolization and absence in the analytic setting (On changes in analytic practice and analytic experience) - *In Memory of D. W. Winnicott. International Journal of Psycho-Analysis,* 56, 1-22.

Guignard, F. (2002) [Internet]. *Bilinçöncesinde bir Gezinti.* [20 Şubat 2011'de alıntılanmıştır] http://www.icgoru.com/content/view/58/49/lang,/

Habip, B. (2007). *Psikanalizin İçinden.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Herrera, H. (2003). Frida. Ankara: Bilgi Yayınevi.

Klein, M. (1929). Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse. *International Journal of Psycho-Analysis*, 10, 436-443

(1940). Mourning and its Relation to Manic-Depressive States. *International Journal of Psycho-Analysis*, 21, 125-153

(1945). The Oedipus Complex in the Light of Early Anxieties. *International Journal of Psycho-Analysis*, 26, 11-33

(1957). Envy and Gratitude. *International Psycho-Analytic Library*, 104, 176-236. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.

Künstlicher, R. (1996). The function of the frame. *Scandinavian Psychoanalytic Review*, 19, 150-164.

Milner, M. (1952). Aspects of symbolism in comprehension of the not-self. *International*

Journal of Psycho-Analysis 33, 181-194.

Quinodoz, D. (1992). The Psychoanalytic Setting as the Instrument of the Container Function. *International Journal of Psycho-Analysis*, 73, 627-635.

Segal, H. (1952). A Psycho-Analytical Approach to Aesthetics. *International Journal of Psycho-Analysis*, 33, 196-207

(1957). Notes on Symbol Formation 1. *International Journal of Psycho-Analysis*, 38, 391-397

(1973). *Introduction to the Work of Melanie Klein.* London: Karnac Books and The Institute of Psychoanalysis.

(1990). *Dream, Phantasy and Art.* London: New Library of Psychoanalysis, Routledge.

Tura, S. M. (2005). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz.* İstanbul: Kanat Yayınları.

Winnicott, D. W. (1967). Mirror-role of the mother and family in child development. In P. Lomas (Ed.), *The Predicament of the Family: A Psycho-Analytical Symposium* (pp. 26-33). London: Hogarth

D.W. WINNICOTT





Donald Woods Winnicott

Özgürlük Arayışına Adanmış Psikanalitik Bir Yaşam Donald Woods Winnicott (1896-1971): Düşüncesi ve Pratiği[1]

Bella Habip*

Bir psikanaliz tedavisinin temel amaçlarından biri analizanın bir zamanlar sahip olduğu ama bir sebepten kaybettiği yaşama sevincini yeniden elde etmesi olabilir. Tabii bu, analizanın kaybettiği bir şeyi yeniden bulması anlamına gelmez, kaldı ki her psikanaliz tedavisi kaybetmeyi de kabullendirici, yas çalışmasını da içeren bir deneyimdir, en azından öyle olması arzu edilir. Burada söz konusu olan Winnicott'ın deyimiyle "yaratıcı bir yaşam"a kavuşmaktır, yaşamın yaşamaya değer olup olmadığına yönelik soruya verilen olumlu yanıttır. Winnicott'ın yaşamdaki yaratıcılık düşüncesi, öznenin dış gerçeklere uyum sağlamasından çok bu gerçekleri dönüştürme potansiyelini içerir.

Yaratıcı bir yaşamı, sanatsal bir yaratıcılıktan ayrı bir yere yerleştiren Winnicott'ın yapıtı psikanalizde tedavi kavramının da yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Yaratıcı bir yaşam öznenin kendisini ve ilişkide bulunduğu nesneleri gerçek hissetmesidir. Winnicott bir *gerçek kendilik* bir de *düzmece kendilik*ten söz eder. Psikanaliz tedavisi gerçek kendiliğin

---

* Psikanalist.

[1] Bu makale Nisan 2010 yılında İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma, Geliştirme Derneği'nde (Psike İstanbul) düzenlenen Çocuk Psikanalizi Seminerleri kapsamında ele alınan belli başlı konuların sonradan düzenlenmiş şeklidir.

kendisini ifade etmesini hedefler ve bunun koşullarını sağlar. Örneğin Winnicott'ın tedavi süreci içinde gerilemeye önem vermesi ve analizanın bağımlılık duygusunu ön plana çıkarması bu gerçek kendiliğin ifade bulmasını sağlamak içindir.

Yaratıcılığı ve bu yaratıcılığın temelindeki hakikilik duygusunu ve kendiliğindenliği (spontaneite) yapıtının merkezine alan Winnicott'ın çalışmasının bütünü ele alındığında, üstü örtülü bir bakış açısının varlığından söz edilebilir. Bu bakış açısının adını *özgürlük arayışı* koydum. *Özgürlük Arayışı* paradigmasını, Winnicott'ın yapıtını bir okuma ve düşünme biçimi olarak öneriyorum.

Winnicott'ın yapıtını ele almadan önce kısaca yaşam öyküsünü ele almakta fayda var. Winnicott'm yaşam öyküsü ikinci eşi Clara vasıtasıyla elde edilmiş dolayısıyla bu konuda eksik kalmış birçok bilgiyi onun biyografisini yazanlar bir tür inşa etme yoluna da gitmişler. Bu yazarlar Fransız Denys Ribas ve İngiliz Adam Philips[2] Bu makalede bu her iki yazardan istifade edebileceğimiz gibi, aynı zamanda da, 2002 yılında Fransa'nın Annecy kentinde Winnicott'm yapıtı üzerine düzenlenmiş konferansın derlendiği kitaba[3] da göndermede bulunacağız.

Winnicott'ın ikinci eşi Clara, 1969 yılında yayımlanmış ünlü Fransız psikanaliz dergisi l'Arc'a verdiği söyleşide Winnicott'ın mutlu ve sorunsuz bir çocukluk geçirdiğinden söz eder ve eşi ile geçirdiği senelerin de aynı mutlulukla süregeldiğini söyler. Ama Adam Philips ve Denys Ribas adlı biyografların anlattıkları farklı bir ton içerir.

Donald Woods Winnicott 1896'da Plymouth'da Elisabeth ve Frederick'in üçüncü çocuğu olarak dünyaya geldi. Violet ve Cathleen adında iki ablası var. Woods annesinin kızlık soyadı, Donald da annesinin babasının ismi imiş. Annenin bu erkek çocuğa verdiği önemi daha baştan itibaren belirgin bir şekilde görüyoruz.

Winnicott dünyaya geldiğinde babası 41 yaşındaymış. Adam Philips'e göre baba korse ticareti yaparmış. Clara'ya göre ise Deniz Kuvvetleri'ne mutfak malzemesi temin eden önemli çapta bir tüccarmış. Aynı zamanda politik bir yaşamı da olan baba 1906-1907 ve 1921-22 yılları arasında iki kez belediye başkanı da seçilmiş ve Plymouth'un Lord'u gibi bir asalet ünvanına da kavuşmuş. Winnicott'a göre baba yerel bir politikacı olmaktan öteye gidememiş. Clara'ya göre ise baba "uzun boylu, sakin ve dik görünüşlü, keskin bir zekâya sahip, güvenilir, espri gücü kuvvetli, eski

[2] Denys Ribas, *Donald Woods Winnicott*, P.U.F. Paris, 2000
Adam Philips, *Winnicott*, Fontana Press, Londra, 2000

[3] François Duparc, *Winnicott en quatre squiggles*, Editions in Press, Colloque d'Annecy, 5 Mayıs 2002, Cercle d'Etudes Psychanalytiques des Savoie.

tarz" bir adammış. Kuramında 'baba'ya ilişkin yerin görece fakirliğini göz önünde bulundurursak, babanın Winnicott'ın yaşamındaki önemi bizi yakından ilgilendirmeli. Politik kariyerinin gereklerinden ötürü, Winnicott'ın, babasının, onu üç tane annesine (anne ve iki abla) "havale" etmesinden sitemle söz ettiği biliniyor. Onunla yakın olduğu zamanlar pazar günleri kiliseden döndükten sonra birlikte okudukları İncil'in etrafında sorduğu sorularla geçermiş. Winnicott'ın babasını hoşgörülü ve onu bağımsız bir düşünceye ve varoluşa doğru sevkeden biri olarak tanımladığı aktarılıyor.

Ama bu politikaya düşkün ve taşra eşrafı babanın arkasında gizlenen önemli bir diğer baba figürü daha var. Adam Philips'in bize aktardığı bu kişi Plymouth bölgesi Metodist Kilisesi'nin, tutucu olmayan ve vaazlarıyla ünlü başrahibi Wesley. Tüm vaazlarında sade ve anlaşılır olmaya önem veren bu kişinin Winnicott'ın geniş topluluklara verdiği söyleşilerinde, yazılarının yalın ve ikna edici üslûbunda etkisi kolayca görülebilir. Unutmayalım ki, Winnicott radyoda söyleşiler verdi, çocuk bakımevlerinde çalışan sosyal hizmet uzmanları, psikolog ve pedagoglarla çalıştı, hattâ ruhsal bozukluklar üzerine ilgi duyan din adamlarıyla söyleşti ve yazıştı. Bu sözel çalışmaların önemli bir kısmı da kitaplaştırıldı. Meselâ bu din adamlarıyla yapılan söyleşilerden birinde Winnicott'ın yakın dostu rahip bir zat şöyle bir durumdan bahseder. Rahip kendisine gelip günah çıkartmak isteyenlerin itiraflarında kimi zaman bazı tutarsızlıklar sezdiğini ve bir itiraf görüşmesinin ardından görüştüğü kişiyi takip etmesi gereken kişinin bir din adamı mı yoksa bir ruh sağaltıcısının mı olması gerektiğini tam olarak bilemediğini ve Winnicott'tan bu konuda yardım istediğini biliyoruz[4]

Savaştan sonra Anglikan Kilisesi'ne mensup olan Winnicott kendisini Hıristiyan olarak tanımlamaktan vazgeçti. Önemli olanın neye ya da kime inanıldığı değil "inanma yeteneği" olduğunu ileri sürdü.

Aile olarak Winnicott'ın ebeveyninin çocuklarının sanatsal yaratıcılıklarına önem verdiğini ve müzikle ilgilendiğini biliyoruz. Anne yine Clara tarafından çok canlı ve duygularını ifade eden biri olarak tasvir ediliyor. Ama Winnicott kendi otobiyografisinde[5] annesinden neredeyse hiç söz etmiyor. Nitekim Winnicott'ın önce analizanı sonra da editörü olan Masud Khan, önsözünü yazdığı *La Consultation thérapeutique et*

[4]Winnicott bu konuda din adamına ilginç bir öneride bulunur. Eğer görüşmeyi yapan din adamı içinde tarif edilmez bir can sıkıntısı hissediyorsa bu görüşme dinî olarak değil ruh sağlığı çerçevesinde ele alınmalıdır; dolayısıyla din adamı bu kişiyi dinleyebilecek ve anlayabilecek bir ruh sağlığı terapistine ya da bir psikanaliste yönlendirmelidir.

[5] Adam Philips, a.g.y.

l'Enfant[6] adlı kitapta Winnicott'ın çocukluğunda yaşadığı bir kırılmaya, bir tür fay hattına işaret eder. Dokuz yaşına kadar parlak bir öğrenci olan Winnicott o sene okuldaki derslerine boşvermiş ve sınıfın en dalgacı çocuğu olmuş. Bu konuda Clara'nın görüşüyle hemfikir olan Masud Khan, Winnicott'ın ezbercilikten çok yaratıcılığa önem verdiğini ileri sürmekle kalmayıp aynı zamanda sevilmeye ve takdir edilmeye karşı sonsuz özlemini de vurgular. Winnicott'ın narsisizmini de vurgulayan Khan, burada Clara ile hemfikirdir. Bu konuda ilginç bir anısı da var Clara'nın. Clara bir gün ayağından yaralanmış ve Winnicott eczaneye pansuman malzemesi almaya gitmiş. İki saat sonra geri döndüğünde Clara'ya pansuman malzemesi yerine bir mücevher getirmiş. Karısının hasta olması fikrine tahammül edemiyormuş!

Adam Philips, Winnicott'ın 67 yaşında iken kaleme aldığı ve bir kuzenine yolladığı *Ağaç* adlı şiirden söz eder. Söz konusu ağaç Winnicott'ın çocukluğunda derslerini çalışmak üzere dibine oturduğu ağaçtır. Bu şiir şöyle tercüme edilebilir:

Ağacın altında oturmuş	*Mother below is weeping*
Annem, ağlıyor,	*weeping*
Ağlıyor,	*weeping,*
Ağlıyor,	*Thus I knew her.*
Ben onu hep böyle tanıdım.	*Once streched out on her lap*
Bir zamanlar kucağına uzanmış iken	*as now at dead tree*
Tıpkı bugün ölü ağacın dibinde olduğu gibi	*I learned to make her smile*
Onu gülümsetmeyi	*to stem her tears*
Gözyaşlarını durdurmayı	*to undo her guilt*
Suçluluğuna son vermeyi	*to cure her inward death*
İçsel ölümünü sağaltmayı öğrendim	*To enliven her was my living*
Onu canlı tutmak benim yaşamımdı.	

Adam Philips burada ağacın haçı temsil ettiğini ileri sürerek Winnicott'ın İsa ile özdeşleştiğini ileri sürer. Annenin kucaklayışındaki *–holding–* bir yetersizliğe de işaret eden yazar, annenin muhtemel bir depresyonuna da gönderme yapar. Annenin kızlık soyadı olan Wood ismine sahip olan Winnicott'ın bu ölü ağaç isimli şiirinin çoklu biçimde belirlendiğini ileri süren Philips, bu ünlü psikanalistin erken dönem ilişkiler üzerindeki meşguliyetinin kaynağını bu anne depresyonunda bulur. Çocuğun kişiliğinin psikosomatik bütünleşmesi için annenin sürekli kapsayıcılığı ve bakımının önemini vurgulayan Winnicott'ın işte böyle bir annenin depresyonuy-

[6] *La consultation thérapeutique et l'enfant*, Gallimard-poche, Tel, 1979

la kurduğu içsel bağı nasıl derinliğine çalıştığını görüyoruz. Bu arada bu şiirin Winnicott'ın hayatta yazmış olduğu tek şiir olduğu kendisi tarafından ifade edilmiştir.

Yazarların Winnicott'ta tespit ettikleri bu anne depresyonu ünlü psikanalistin anne-bebek ilk bağları konusunda uzmanlaşmasında tetikleyici bir etmen olmuş. Hattâ buradan hareketle Denys Ribas Winnicott'ın ilk evliliğinin sona ermesinin temelinde eşiyle kurduğu ilişkinin niteliğinin, dürtüsellikten çok "bakım" temelli olmasının yattığını ileri sürmüştür.

Şimdi biraz da Winnicott'ın yapıtı içine girelim ve psikanaliz dünyasında bir çığır açan belli başlı tespitleri ele alalım. 1949 yılında yayımladığı 'L'esprit et ses rapports avec le psyché-soma'[7] adlı makalede Winnicott, anne bakımının yetersiz olduğu durumlarda çocuğun zihninin çok erken bir biçimde gelişip annenin çevresel, bakım veren rolüyle özdeşleştiğini ve kendi bağımlılık durumuyla özdeşleşemediğini ve ileride başkaları için ideal ve muhteşem bir anne olmaya yeltendiğini ileri sürer. Bir tür düzmece olgunluk sergileyen bu kişiler sahte benliklerini ön planda tutarak ısrarla bağımlılık duygularını inkâr etmektedirler. Var olmaları için kendilerine ihtiyaç duyan birilerini himaye altına alarak, bakım vererek kendilerine başkaları dolayımıyla bakım verirler. Bu tutum kişiyi bir müddet depresyondan korur zira hakiki kendilik gizlenmiş ve kendini korumaya almıştır. Bu tabii kişiyi depresyondan ilelebet korumaz, zira var olmak için hep bir başkasına duyulan gereksinim ruhsallığı ekonomik açıdan zorlamakla kalmayıp kişinin bağımsızlık yanılsamasını da tehlikeye düşürür. Oysa başlangıçtaki amaç kendi kendine mutlak bir şekilde yeten bir özne tasarısını gerçekleştirmek, mutlak bağımsızlık ve kendi kendine yeten bir özne yanılsamasını gerçek kılmaktı.

Bu mutlak bağımsızlık ve kendi kendine yetme yanılsaması konusu bize Winnicott'ın yaşamındaki başka bir ayrıntıyı da çağrıştırır. 13 yaşında Cambridge'deki *Leys School*'a yatılı gönderilen Winnicott başarılı bir okul hayatı geçirir. 16 yaşında bir rugby maçından sonra yaralanıp revire götürüldüğü anısına gönderme yaparak, otobiyografisine şöyle bir not düşer: "O zamana kadar yaşamımda bundan sonra herhangi bir rahatsızlığım olduğunda hekimlerin kucağına düşeceğim fikrini hiç tahayyül etmemiştim" Bu da hekim olma arzusunun temelinde hiçbir hekime bağımlı olmama arzusunun yattığını bize gösterebilir. Güçsüz olmayı yani iğdiş olmayı, eşcinsel bir pasiflik olarak algılayan ve teslim olmayı bertaraf eden bu fobi savuşturucu tutumun, şüphesiz Winnicott'ı daha çok bir öteki üzerinde bu duyguları tespit etmesine ve daha da ileri giderek, kuram-

[7] D.W.Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse,* Payot, 1983

laştırmasında da önemli bir yer vermesine sevkettiği düşünülebilir. Bu fobi savuşturucu tutum aynı zamanda bir diğer varsayıma göre Winnicott'ın özgürlük ve bağımsızlık aşkına atfettiği önemle de alâkalıdır. Sanata, kültürel alana ve genel anlamda yaratıcılığa yapıtında önemli bir yer verdiğini unutmayalım. Yaratıcılık ve özgürlüğe duyulan aşk da birbirleriyle iyi geçinen iki temel kavramdır.

Winnicott'ın bağımsız düşüncesi sadece kuramına yansımakla kalmadı, aynı zamanda içinde bulunduğu psikanaliz kurumundaki politikaları da şekillendirdi. Bunu İngiliz Psikanaliz Cemiyeti'nde belirli bir süre içinde yaşanan kamplaşmalar ustaca bir yöntemle, orta yolu önererek kurumsal çözümler üretmesinde de görüyoruz[8]

Melanie Klein'dan süpervizyon almış aynı psikanaliz topluluğu içinde kendisiyle sık sık farklı düşünceleri paylaşmış Winnicott'ın 17 Kasım 1952 tarihli ona yolladığı bir mektubu ele alalım: Bu mektupta Winnicott, kişisel dil ile kurumsal dile yönelik düşüncelerini ifade eder ve kurumsal dilin, ezberlenmiş dersleri ısıtıp ısıtıp masaya koyan bu ölü dilin kullanımının tehlikeleri üzerine dikkati çeker. İşte Winnicott'ın kişisel diline bir örnek:

17 Kasım 1952 tarihli Melanie Klein'a yazılmış mektup[9]

Sevgili Melanie,

Size geçen cuma akşamı yapılan toplantı hakkında yazmak ve bundan yapıcı bir şeyler çıkartabilmek istedim.

Söylemek istediğim ilk şey şudur: kendi şahsımdan ve analitik deneyimimden hareketle bir şey kendi içimde şekillendiğinde, onu kişisel dilime geçirmek istediğimde bunun ne kadar rahatsız edici olabileceğini görüyorum. Bu rahatsız edici çünkü muhtemelen herkes de aynı şeyi yapmak istiyor oysa bilimsel bir cemiyetin amaçlarından biri ortak bir dil bulabilmektir. Bununla birlikte, bu dilin de canlı kalabilmesi gerekir, çünkü ölü bir dilden daha kötü bir şey yoktur.

İkinci olarak, ifade edeceklerimi kendi tarzımda söyleme arzumu yerine getirirken yeni olan her şeyin kendi terminolojinize göre yeniden formüle edilmesi şeklinde bir ihtiyacın sizin tarafınızdan hissedil-

[8] İngiliz Psikanaliz Cemiyeti içinde yaşanan kuramsal çatışmalar Anna Freud'cular ile Melanie Klein'cıları karşı karşıya getirmişti. Kurum bilimsel tartışmalara verdiği önem sayesinde ve özellikle Winnicott'ın kamplaşmalara karşı öne sürdüğü yapıcı önerilerle ayakta kalabildi. Winnicott üçüncü bir yol önererek hem kendi yolunu çizmiş oldu hem de topluluğun bir arada kalmasını sağladı. Bu tartışmaları daha yakından incelemek için bkz: Perl King, Ricardo Steiner, *The Freud Klein Controversies, 1941-1945*, Routledge, 1991, London.

[9] D.W.Winnicott; *Lettres Vives*, Gallimard, 1987

diği duygusunu yaşıyorum. Cuma günü istediğim şey kuşkusuz, kendi sunumumun hareketi doğrultusunda, sizden gelecek şekilde, birkaç adım atabilmemizdi. Bu yaratıcı bir harekettir ve kimse onu karşılamaya gelmezse herhangi bir ilişkiyi başlatmam mümkün değildir.

Sanırım beklemeye hiç hakkım olmayan, terapötik eylemin doğasına ait olan ve her iki uzun analizimde başka birçok şey elde etmiş olmama rağmen hiçbirinde bulamadığım bir şeyi istiyordum. Bayan Rivière'e yönelik eleştirimin sadece nesnel bir gözleme dayanan açık sözlü bir eleştiri olmadığı, ama aynı zamanda onunla olan analizimin başarısız kaldığı yerin tam da orası olması sebebiyle bundan etkilenme olasılığı da mümkün kuşkusuz.

Çalışmanızın kendilerine özgü bir yolla keşifler yapan insanlar tarafından yeniden formüle edilmesi ve onların bu keşifleri kendi sözcükleriyle sunmaları çok önemlidir. Ancak bu yolla dili hayatta tutabiliriz. Eğer gelecekte başkalarının keşiflerini ifade etmek için sadece sizin dilinizin kullanılmasını şart koşarsanız o zaman da dil ölür, zaten topluluğumuz içinde daha şimdiden gerçekleşen şey budur. Klein'cı adını verdiklerimin içsel nesneyle ilgili klişelerin her yeniden formüle edilişinde nasıl iç çekip homurdandıklarını görseydiniz şaşırırdınız. Sizin kendi formülasyonlarınız elbette ki bütünüyle farklı bir kategoride kalıyorlar çünkü bu sizin çalışmanız ve herkes sizin tarzınızdan keyif alıyor. En kötü örnek, belki de, hastanın özel süreçleri hakkında genel bir bakışa sahip olduğuna dair en ufak bir izlenim vermeden, bugün Klein'cı olarak bilinen bir miktar malzemeyi dolaştırmakla yetinen Bay C.'nin konferansıdır. Eğer bir fulya çiçeği yetiştirecek olsaydı, uygun bir gıdayla soğanın fulya çiçeğine dönüşmesine izin vermek yerine fulya çiçeğini doğrudan soğanın içinden çekip çıkarmayı düşünürdü diye hissediyorduk [...]

Winnicott'ın aldığı eğitim, etkilendiği düşünce akımları ve tabii psikanaliz eğitimindeki süreci de tıpkı kişisel dili gibi meslektaşları arasında alışılmışın dışındadır.

Winnicott 1914 yılında *Jesus College*'e yazılır ve oradan biyoloji lisansı alır. Savaş yılları tıpkı çocukları cephede çarpışan Freud'u etkilediği gibi onu da etkileyecektir. Tıp eğitiminin ilk yılını Cambridge'deki askerî hastaneye çevrilmiş bir kolejde hemşire yardımcısı olarak geçirir. Mizah gücü arkadaşlarının ve hastalarının morallerini yükseltse de aynı şeyi Winnicott için söylemenin zor olduğunu Denys Ribas vurgular. Cepheye gidip orada can verenlerin suçluluğunu derinden hisseden Winnicott otobiyografisinde şöyle demektedir:

> Bir bakalım. Öldüğüm zaman ne oldu? Dualarım kabul gördü. Öldüğüm an yaşıyordum...Tek istediğim buydu o da gerçekleşti. Bu da benim vicdanımı sızlatıyor zira arkadaşlarımın ve akranlarımın çoğu savaşta öldü ve ben şu düşünceden kendimi hiç kurtaramadım o da şu: benim hayatta kalmam sanki bir şeyin bir veçhesiydi ki bu veçhe onların yaşamlarının bir diğer veçhesini de oluşturuyordu. Sanki bu ikisi, biçim ve bütünlük açısından kendi özünde bir vücut, kocaman bir kristal oluşturuyordu.

1917 yılında bir gemide stajyer cerrah olarak çalışır ve savaşla burun burunadır. Gemideki tek hekimdir ama deneyimli bir hemşireyle çalışmaktadır. Yaralıları tedavi eder.

Savaştan sonra Winnicott Londra'ya döner St. Bartholéméos Hastanesi'nde görev alır. Burada bir akciğer absesiyle 3 ay hastanede yatar. Bu deneyiminden sonra şöyle diyecektir: "Hekim olabilmek için hayatta en az bir kere bir hastanede hasta olarak yatmak gereklidir." Winnicott'ın eserindeki sadeliği ve deneyimle iç içe olmasını daha önce hemşire olarak çalışmasına ve hastalık deneyimine bağlayabiliriz.

1920 yılında pratisyen hekim olarak diplomasını alan Winnicott hemen ardından pediatri uzmanlığına başvurdu. 1923 yılında iki ayrı görevle iki ayrı çocuk hastanesinde görev aldı: *Queen's Hospital for Children* ve *Paddington Green Children's Hospital*. İkincisinde 40 yıl görevde kaldı. 1923 yılında yine, Harley Street'te bir özel muayenehane açtı. Hastaları her türlü sosyal seviyedendi ve yaklaşık 60.000 vakayı gördüğü rivayet ediliyor.

Psikanaliz Eğitimi konusunda da Winnicott alışılmışın dışında bir sürece sahip. Freud'un yazıştığı Protestan rahip Oscar Pfister'in bir kitabından etkilenerek "Düşlerin Yorumu"nu okumaya başlar. 1923 yılında James Strachey ile analize girer ve aynı yıl da ilk eşi Alice Taylor ile evlenir. Masud Khan Winnicott'ın ilk evliliğinde tüm gençliğini alımlı bir opera sanatçısına vakfettiğini ileri sürmüştür. Bu ilk analizi 10 yıl sürecektir.

Winnicott annesini 1925'te babasını da 1949 yılında kaybeder. Babasını kaybettiği yıl ilk eşinden boşanır. Bu boşanmayla birlikte koroner kalp yetmezliğinden ötürü sık sık rahatsızlanır.

Winnicott'ın psikanalist olma sürecinde etkilendiği bir diğer düşünür de Charles Darwin'dir. Henüz Cambridge'deki talebeliği sırasında, *Türlerin Kökeni* adlı kitabını okur ve o kadar etkisi altında kalır ki, Darwin'in tüm eserlerini de okumayı ihmâl etmez. Darwinizm Winnicott'ın aldığı dinî terbiyeyi bir biçimde dengeliyordu. İnsanın gelişimini tüm canlı tür-

lerinin gelişimine dâhil ederek tıpkı Freud gibi insanı uzak geçmişiyle karşılaştıran Winnicott bilimsel bir düşünceyi de kucaklıyordu. Diğer yandan Darwin'in düşüncesinin etkisi Winnicott'ın kuramında ve pratiğinde çevreye atfettiği önemde de barizdir. Darwin'in kuramında bir türün doğal seçimi o türün kaderini nasıl belirliyorsa aynı şekilde Winnicott'ın kuramında da kişiliğin gelişimi çevrenin doğal katkısıyla ölçülüyor. Şöyle bir tezi var Winnicott'ın: Yaratıcı potansiyeli olan bir kişilik, bulunduğu çevreden kendisine gerekli yanıtı bulamadığı takdirde yok olmaya ve yıkılınaya mahkûmdur. Bu tez çocuğun doğumla birlikte paranoid bir iç dünyaya sahip olduğu yönündeki M. Klein'ın teziyle uyuşmamaktadır. Winnicott'ın pediatri geçmişi ve süt bebekleriyle olan klinik deneyimi farklı kuramsal yollara yönelmesini beraberinde getirecektir.

Şimdi gelelim Winnicott'ın psikanaliz eğitim sürecine ve Britanya Psikanaliz Cemiyeti ile olan ilişkisine. İngiltere'deki psikanaliz topluluğunun kurucusu Ernest Jones'tu; topluluğun adı *London Psycho-analytical Society* idi. 1913 yılında kurulan bu topluluk Viyana ile çok yakın bir işbirliği içinde idi. Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu topluluk yine Ernest Jones tarafından feshedildi ve 1919 yılında *British Psyco-analytical Society* adı altında, Denys Ribas'a göre "tıpkı Fransa'da da olduğu gibi, güçlü bir direnç atmosferi içinde" yeniden kuruldu. Dışarıdan gelen ve Alman ve Yahudi patenti taşıyan bu "yabancı" bilim İngiltere'de sınava tâbi tutuluyordu.

Mamafih Winnicott'ın didaktik analizi süresi boyunca topluluk, hâlâ yayımlanmakta olan *International Journal*'ı yayın hayatına kazandırdı ve bir eğitim enstitüsü yine bu dönemde kuruldu. Winnicott enstitüye 1927 yılında kabul edildi ve 1934 yılında erişkin analisti ve 1 yıl sonra da çocuk psikanalisti oldu, bitirme sırasında *Manik Savunma* adlı çalışmasını sundu. Döneminin tek erkek çocuk psikanalisti ve pediatriden gelen tek psikanalist ünvanına sahipti.

Analisti James Strachey onun Melanie Klein ile süpervizyona girmesi yönünde tavsiyesi üzerine 1935-1941 arasında Klein'dan süpervizyon aldı ve 1933-38 yılları arasında da Klein'ın takipçilerinden Joan Rivière' le ikinci bir psikanaliz sürecine girdi. Bu arada ikinci eşi Clara da Klein ile analize girdi. Winnicott Klein'ın oğlu Eric'i analize aldı. Klein'la kesişen yolların niteliği ve niceliğine rağmen Winnicott yaşamının sonuna kadar kendi özgün kuramının inşasında bağımsız kalmayı yeğleyecektir.

İkinci Dünya Savaşı patlak verince İngiliz hükümeti Londralı çocukların toplu olarak şehir dışına bombardımanlardan uzak bölgelere gönderilmelerine karar verir. Bu operasyon yaşamları koruma altına almayı hedeflerken çocukların ruhsal yaşamları, ailelerinden uzakta yaşamalarının

bir sonucu olarak alt üst oldu. 1939 yılının sonunda John Bowlby ve Winnicott tüm meslektaşlarına bu konu üzerinde acil olarak eğilmelerini salık verir. Winnicott bu çocukları şehirden uzaklaştırma operasyonunda görevli danışman hekimdir. 1940 yılında çocukları koruma altına alan evlerde bir sosyal hizmet uzmanı ile çalışmaya başlar. İkinci eşi Clara ile böyle tanışır ve kuramının en önemli temelleri de bu deneyim sayesinde atılır. Bu travma yaratıcı ortamda çocuklar daha önce yaşadıkları çevreye karşı yeterince güven oluşturdukları takdirde yeni çevreye olan uyumları daha kolay oluyordu. Tersi durumlarda ise, çocukların daha önceki yaşamları yeterince iyi ve güvenli değil idiyse, çocuklarda coşkusal donma ve gelişimlerinde ciddi gerilemeler saptanıyordu. Ayrıca anti-sosyal davranışlar da bu ciddi duygulanımsal yoksunluk durumlarının bir sonucuydu ki Winnicott bu konuda daha sonra bu tutumun çevreye sağlıklı bir tepki olduğunu ileri sürecektir.

Şimdi Winnicott'ın yapıtını oluşturan belli başlı kavramları ele alalım. *Özgürlük Arayışı* paradigmasının boydan boya yer aldığı bu yapıttaki 1935 yılında kaleme alınan "Manik Savunma" adlı makale Winnicott'ın yapıtının başlangıçta Klein'ın düşüncesinden hareket ettiğini gösterir. Bu makale aynı zamanda analiz eğitimini bitirme aşamasında sunduğu çalışmadır. Burada Winnicott iç gerçeklik ile dış gerçekliği birbirinden ayırır ve manik savunmayı iç gerçekliği inkâr etme amacıyla dış gerçekliği tümgüçlü bir şekilde yönetmek olarak tanımlar. Klein iç gerçekliği düşlemler aracılığıyla tanımlar. Oysa Winnicott için düşlemler iç gerçeklikle mücadele edebilmek için vardırlar, onların varlığı iç gerçekliği oluşturmaz. Aynı şekilde hayâller de dış gerçekliğe karşı megalomanik bir biçimde gösterilen tepkilerin ürünüdürler. Manik savunmada inkâr edilen depresif temsil ve duygulanımlardır; bunlar tersine döndürülür. Örneğin depresif kişi abartılı bir şenlik havasına girer; ama bu yapay neşede iç nesnelerin canlılığı askıya alınır. Böylece yas çalışmasının da önü kesilmiş olur. Örneğin gülme ya da analisti güldürme gibi deneyimler gözyaşlarını gizler. Winnicott'ın iç dünya kavrayışının dış dünyaya karşı bir özgürlük alanı oluşturmakta Klein'ınkine görece daha elverişli olduğu kesindir.

Winnicott'ın bu özgürlük alanının oluşturulmasını sağlayan tespitlerini ele alırsak, öncelikle olgunlaşma yolundaki çocuğun bağımlılıktan bağımsızlığa doğru katettiği süreci betimleyen *bebek-çevre birliği, kendiliğin bütünleşmesi ve nesnenin yaratımı* gibi kavramlarla karşılaşırız.

Bir bebek mi! Öyle bir şey yoktur! diye psikanaliz grubunda söz alan Winnicott duruşunu şöyle gerekçelendirmiştir:.. "bana bir bebek gösterildiği zaman aynı zamanda onunla ilgilenen biri de muhakkak gösterilir; en

azından ona beşiği üzerinden göz kulak olan biri vardır. Bebek-bakıcı çiftiyle karşı karşıyayızdır..."

Winnicott'ın öğretisi hem normal bebek ve çocukların hem de psikotik çocukların anlaşılmasında ve tedavi edilmesinde öncülük etmiştir. Yaşamın ilk yıllarına önem veren bu yılları "mutlak bağımlılık"la tanımlar. Bebek ancak ve ancak anne bakımıyla varolmaktadır. "Bir bebek mi? Öyle bir şey yoktur" cümlesi bizi doğrudan Winnicott'ın yapıtının ana hatlarına yönlendirir. Bunlardan ilki anne bakımına atfettiği önemdir; bebeğin olduğu yerde bir bakımın da doğası gereği olacağı tespitinin altı çizilirken *karşılıklı bağımlılık* ya da *birbirine bağımlı olma hali* diyebileceğimiz ikili bir kavramlaştırma öne çıkar. Burada birey-çevre ikilisinin karşılıklı bağımlılığının yaşamın başındaki önemi, biri olmadan öbürünün olamayacağı düşüncesi barizdir. Çağdaş psikanalizdeki *inter-subjectivity* (öznelliklerarası) akımının temeli bu yapıtta atılır.

Bu karşılıklı bağımlılık çerçevesinde anne bakımının niteliği konusu da Winnicott'ın yapıtının bir başka boyutuna tekabül eder. Anne *yeterince iyi* olmalı ve bu yeterince iyi olma hâli bebeğin iyi bir *ruh-beden bütünleşmesi*ne, Winnicott'ın deyimiyle *bireyleşmeye* zemin hazırlamalıdır. Annenin bir diğer özelliği de bebeğin doğumundan itibaren, bebeğin ihtiyaçlarına yüzde yüz uyarlanmasına, hattâ önceden tahmin edebilmesine olanak sağlayan *birincil annelik tasası*, ya da, *birincil anne hastalığı*dır. Annenin çocuğun ruhuna ve bedenine nüfuz edip kendisinden çıkma halini Winnicott şizoid bir epizod'a benzetir. Bu ruhsal yaşantı yazara göre hamilelik boyunca gelişir, doğumla birlikte daha da perçinleşir, bebek yüzde yüz bakıma daha az ihtiyacı olmaya başlayıp bağımsızlığa doğru adım attıkça anne iyileşmeye başlar.

Anne ve bebeğin tedricen birbirlerinden bağımsızlaşmaları ve kendilerine ait özgürlük alanları yaratabilmeleri sancılı bir süreçtir ve bu süreç annenin ve annenin yakınındakilerin *holding*'ini gerektirir. Çevrenin yakın koruma ve gözetmesi fikrini taşıyan *tutma, taşıma* şeklinde çevireceğimiz bu kavram aynı zamanda bebeğin anne bakımı sırasında deneyimlediği üç boyutlu uzamdaki hareketliliğine de işaret eder. Annenin verdiği bakıma ve taşımaya karşı geliştirilen güven, motor ve duyu gelişim ve işlevselliğinde etkili olacak, beden şemasını oluşturacaktır. Ve tabii en önemlisi de, Winnicott'ın da vurguladığı gibi tüm bu *tutma ve taşıma*'dan geçen bedensel yakınlaşma sayesinde anne, sevgisini ifade etmektedir.

Anne ile bebek arasında kurulan bu yakın ilişkinin *sürekliliği* ve *güven verici* olması çok önemlidir. Ama bu süreklilik kesintisizlik anlamına gelmez. Öyle olsaydı bebek, sonra çocuk, tabii sonra da erişkin kendine ait bir alana, Winnicott'ın deyimiyle *potansiyel alan*a sahip olamaz, herhan-

gi bir kişisel yaratıcılık deneyiminde yetersiz kalırdı. Oysa çocuğun annenin yokluğunu deneyimlemesi, gittikçe gelişmiş savunma düzenekleri üretmesine yol açıyor ve en önemlisi *tek başına olma yeteneği*'ni geliştirmesinin temel koşutu oluyordu. Bu *tek başınalık* çocuk tarafından artık terk edilmeyle eşdeğer tutulmuyor, aksine ancak bu yolla çocuk, annenin bedeni ve onun sağladığı bakım olmadan da, kendisi *olmak* yolunda ciddi adımlar atıyordu.

Şimdi gelelim yazarın literatüre geçmiş ünlü *geçiş nesneleri, geçiş görüngüleri* adını taşıyan ilginç tespitlerinden birine. İsminden de anlaşılacağı gibi *geçiş nesnesi* olmakta, oluşmakta olan bir duruma gönderme yapmakta. Winnicott şöyle der: "Geçiş nesneleri ve geçiş görüngüleri kavramları başparmak ile oyuncak ayı, oral erotizm ile gerçek nesne ilişkisi, birincil yaratıcı etkinlik ile içe atılmış olanın yansıtılması arasındaki deneyim alanına işaret ederler" Somut olarak geçiş nesnesi çocuk için neredeyse hayatî önem taşıyan bir nesne ya da olgudur. Bu bir yün ipliği, tüylü bir hayvan da olabilir, bir yorganın kenar köşesi de. Ya da bu çocuğun uykuya geçmeden önce, yani yalnızlığa dalınadan önce dinlediği bir müzik parçası ya da ninni de olabilir.

Geçiş görüngülerinin taslakları 4-6-8-12'inci aylarda görülebilir. Bu kavrayış genel pedagojinin, gelişim psikolojisinin ileri sürdüğü kimi kesin bulguları –bebek 5. ayında bir nesneyi alıp ağzına götürebilir, ya da 6. ayında onu isteyerek yere atabilir türünden– farklı bir boyuta taşır.

Geçiş nesnesi öncelikle Winnicott tarafından bir tür *mülkiyet* olarak tarif edilir. Bebeğin ilk edinimlerinden, ilk sahip çıktığı şeylerden biridir ve memeyi ikâme eder. Memenin yokluğunda bebek ona dokunur, sever, hattâ o nesne eşliğinde mırıldanır, ritmik sesler çıkarır. Bellidir ki bebek başka bir dünyadadır ve sanki tatlı tatlı bir şeylere dalıp gitmiştir. Burada Winnicott *yanılsama* kavramını devreye sokar ve bu yanılsama alanında mırıldanan bebeğin dış gerçeklik ile iç gerçeklik arasında bir tür ara alanda bulunduğunu ileri sürerek bu alana *potansiyel alan* adım verir. Potansiyel alan yaratıcılığın, sanatın ve kültürel edimlerin alanıdır. Bu alan iç gerçeklik ile dışarıdan dayatılan dış gerçeklik arasında oluşan gerilime bulunan en ideal çözümdür.

Geçiş nesneleri bir diğer kavrama, *yanılsama* kavramına da gönderme yapar. Burada söz konusu yanılsama olumlu anlamda ele alınmalı. Winnicott annenin bebeğin ihtiyaçlarını başlangıçta yüzde yüz karşılayarak, bebeğin istediği şeyi tam zamanında sunarak, kendi deyimiyle *yeterince iyi bir anne olarak,* bebeği başlangıçta bir tür yanılsama içine sokar. Başlangıçta gerekli olan bu yanılsama bebeğin, ihtiyaç nesnesini tam istediği zamana denk getirerek *yaratımıyla* ortaya çıkar. Winnicott'a göre bebek

memeyi kendi yaratımı olarak tasarlar ve bebek sanki şöyle kurgular: "Meme madem ki tam istediğim anda ortaya çıktı o halde o benim yaratımım" Annenin ikinci önemli görevi de bu yanılsamayı, bu düzmece gerçekliği, tedricen, bebeğin önemli ihtiyaçlarını kollayarak azaltmak ve bu yanılsamayı ortadan kaldırmaktır. İşte iç gerçeklik ile dış gerçekliğin bir çatışma içine girdiği bu süreçte geçiş nesneleri, geçiş alanları ortaya çıkar. Bu alan sorgulanmaz. Bebeğe annesi sormaz nereden buldun bu yün parçasını diye... Bırakır bebeğin kendi kendisiyle bu eylemesini ve bilir ki bebek kendini eylerken, artık oynamaya başlamıştır ve başka bir dünyadadır. Oyun alanının inşa olduğu bu süreçte bebek kimsenin sorgulayamayacağı bir alanı hem yaratır hem de keşfeder.

Geçiş nesnesi fetiş değildir. Annedeki penis eksikliğini düzmece bir şekilde örtmeye dayanan fetiş nesnesi yaratıcılık alanını değil, inkâr alanını düzenler ve yalancı bir dünya kurar. Winnicott'ın yanılsama alanı oyuna, yaratıcılığa ve kısacası kültür dediğimiz, insanların kendi iç gerçekliklerini tehlikeye maruz bırakmadan (ya da tehlike altında olmadıklarını düşündükleri) serbestçe ifade edebildikleri yere işaret eder. Fetiş sürekli kendini tekrar eder ve bir ritüele gereksinim duyar. Oysa geçiş nesnesi bebeğin ilk yaratımı olarak neredeyse sanatsal bir değere sahiptir. Nesnenin kendisi düş, düşleme, simge yaratır, yani doğurgandır. Bebeğin bağımsızlaşma sürecinde etkindir sonra yavaş yavaş unutulur ama yası tutulmaz. Etkisi kültürel alana dağılır. Geçiş nesnesine yapılan yatırım geri çekilmez, kültürel alandaki nesnelere yayılır. Oysa fetiş kastrasyon kaygısına karşı savuşturucu bir yöntemdir ve doğurgan, yani yaratıcı değildir. Hep aynı olarak kendini tekrar eder.

Yanılsama kavramı Winnicott'ın yapıtını baştan sona takip eder. Yanılsama alanının yaratıcı edimlerin ve kültürel alanın ortaya çıkmasındaki rolü sık sık vurgulanır. Bu alanın varlığına özen gösterilirse bebeğin gerçek kendiliği gelişecek ve düzmece kendiliği ait olması gereken yerde olacaktır.

Winnicott annenin başlangıçta bebeğinin ihtiyaçlarını tam anlamıyla karşılayarak bir yanılsama alanı yaratmasının ve bu alana saygı duymasının önemli olduğunu ileri sürer. Aksine bebeğin ihtiyaçları göz ardı edilip örneğin annenin bir ihtiyacı ön plana çıkarsa, bebek buna önce tepki gösterecek sonra bu tepki –ki bu, sağlıklı bir tepkidir ve *gerçek kendiliğin* dışavurumudur– yerini gerçek kendiliğin geri çekmesine ve *düzmece kendiliğin* öne çıkmasına bırakacaktır. Winnicott uzun süren borderline hastaların tedavisinde karşılaştığı bir olgudan söz eder. Bu hastaların kendilerini gerçek hissetmeleri, hakiki hissetmeleri öyle kendiliğinden gelişen, ortaya çıkan bir olgu değildir ve bir süreci gerektirir. Bazen uzun yıllara

dayanan tüm bir psikanaliz tedavisi bu düzmece kendiliğin gerçek kendiliği gizleme çabasıyla gerçekleşebilir tabii bu durumda analiz amacına ulaşamaz. Winnicott insanın kendisini gerçek hissetmesiyle bu gerçek kendiliğin kendisini ifade edebilmesi arasında bir ilişki kurar.

Kendiliğinden olma işte bu yanılsama alanının anne tarafından korunup gözetilmesiyle mümkündür. Potansiyel alanı ihlâl edilmiş bir bebek düzmece kendiliğe başvurur.

Potansiyel alan bizi doğrudan oyun alanına götürür. Winnicott Oyun ve Gerçeklik adlı kitabında psikanaliz tedavisinin bir tür oyun olduğunu ileri sürer. "Bir psikoterapide kimlerle karşı karşıyayız?", diye sorar. Yanıtı da şu şekildedir: "Bir psikoterapide birlikte oynayan iki kişiyle karşı karşıyayızdır. Bunun tersinin olduğu durumlarda psikoterapistin görevi oynayamayan hastayı oyun oynayabilecek bir duruma getirmektir." Oyuna atfedilen mastürbatif cinsel anlamın dışına çıkarak Winnicott oyunun bir araç değil amaç olduğunun altını çizer. "Oyun bu kadar uyarıcı bir şeyse sadece dürtüler işin içine girdiği için değildir" der Winnicott. Oyun tek başına olma yeteneğini gerektirir.

Oyun ve Oynama (Play and Game): Winnicott bu iki kavramı birbirinden keskin bir şekilde ayırır. Game İngilizcede kuralları önceden belirlenmiş oyundur ve tahmin edebileceğimiz gibi Winnicott'ı daha az ilgilendirir, zira burada söz konusu olan oynamanın kendisinden çok oynama ediminin savunmacı bir yönüdür; yaratıcılıktan çok yarışma, rekabet gibi sosyal içerikli bir etkinlik söz konusudur. Spontaneite söz konusu değildir. Oysa Winnicott'ı ilgilendiren oynamaktır (Play), oynamanın kendisidir, zira oynama doğal, kendiliğinden (spontane) bir edimdir ve içten gelir, kişinin gerçek *kendiliğinin* dışavurumudur. Oysa oyunda belirlenmiş kurallarıyla önceden kabul edilmiş bir tür boyun eğme, kabullenme mevcuttur. Saklambaç oyunu, körebe oyunu, scrabble oyunu vb.

Böylece Winnicott hem Freud'un ve onun Leonardo da Vinci'nin yapıtından yola çıkarak irdelediği yaratıcılık olgusunun dürtüsel açıklamasını, hem de Klein'ın yaratıcılığın kökenindeki onarım olgusunu bir kenara bırakır. Her ne kadar kişisel suçluluk duygusuna tüm yapıtında merkezî bir önem atfetse de Winnicott için sadece gerçek kendilik ile iletişim hâlinde olan yaratıcı bir yaşam, insana hayatın yaşamaya değer olduğu hissini verebilir.

Kendilik (self) kavramı neye tekabül etmektedir? Genel anlamda Freud'un Benlik dediği şeyden çok daha geniş bir anlamı vardır, her ne kadar Benlik kendi içinde biliçdışını da barındırıyorsa da. Kendilik, içinde dürtüsel hakikatin de bulunduğu gizli özneye ve bu öznenin kendi üzerine düşünmesine (öz düşünümsellik, reflexivité) tekabül eder ki bu anlamda

Türkçe'deki *kendilik* uygun bir sözcüktür. Fransızlar tercüme edemedikleri için doğrudan self sözcüğünü kullanmaktadırlar.

Kendilik'i Winnicott şöyle tarif eder:

> Kendilik benim açımdan Benlik değildir, ama sadece ve sadece Ben (me) olan şahıstır. Olgunlaşma sürecinin akışına dayanan bir bütünlüktür. Kendiliğin aynı zamanda onu oluşturan farklı kısımları vardır. Bu farklı kısımlar bu söz konusu olgunlaşma sürecinde, insanî çevre sayesinde, içeriden dışarıya doğru birbirlerine bitişirler.

Winnicott bu insanî çevre kavrayışını *holding* kavramında daha belirginleştirir. Kendilik doğal olarak bedende yerleşiktir; nitekim kimi durumlarda bedenden kopar; ya da tersine beden kendilikten ayrılabilir ve bağımsız olarak yaşamını sürdürür. Kendilik varlığını özellikle annenin bakışında ve ifadesinde keşfeder. Annenin yüzü ve annenin bakışı bebeğin kendini, kendiliğini keşfedebileceği ilk aynadır. Burada, Winnicott'ın, Lacan'ın ünlü *Ayna Evresi*'nden aldığı ilhamı görmezden gelemeyiz. Lacan' a göre, bebek zamanından önce, sinir sisteminin olgunlaşmasından önce, aynada kendisini, annesinin kollarında iken, annenin aynadaki kendisine yönelttiği bakışımdan hareket ederek, kendi imgesine bakarak tanır ve mutlulukla gülümser. Buradaki bakışın özelliği, öznenin bir ötekinin gözünde kendisini tanıması ve keşfetmesidir ve Lacan'a göre bu deneyim yabancılaşma deneyiminin prototipidir. Winnicott'taki annenin bakışı ise bebekle kurduğu *ilişkinin* yansımasıdır, ki Winnicott anne-bebek ilişkisindeki kimi bozulmaların kaynağı noktasında bu bakışın niteliğinden hareket eder.

Bebek kendini önce annenin bakışında keşfeder ve yine kendini bütünlüklü olarak zamanından önce algılar. İlk yabancılaşma da paradoksal bir biçimde kendiliği oluşturur. Ancak bundan sonra *kendilik* içe atma ve içselleştirmelerden oluşmuş özdeşleşimler sayesinde hem kendi kısımlarıyla hem de dış nesnelerle anlamlı bir ilişki kurabilir.

Düzmece kendilik çevrenin uygun olmayan ihlâllerine görünürde boyun eğmenin bir sonucudur. Örneğin ruhsallığın kafada yer alması ve bedenin geri kalan kısmının deneyiminden kopuk olması düzmece kendiliğin bir dışavurumudur. Kişiliğin bu şekilde temelden bölünmesi birey ile çevresi arasındaki ilişkileri çarpıklaştırır ve birey sadece düzmece kendilik sayesinde kendini ifade eder.

Düzmece kendiliğin oluşmasını Winnicott sağlıklı bir tepki olarak tanımlar zira böylece hakiki kendilik –gizlenerek de olsa– yoksunluğu dondurarak kendini koruma altına alacaktır. Bu gizlenme, aynı zamanda, ileride daha uygun bir çevrede sağlanabilecek regresyonun, ruhsal gelişimi

yeniden canlandıracağı umudunu da barındırır. Ama düzmece kendiliğin hakiki kendiliği savunma amacıyla da olsa gizlemesi çok ön plana çıkarsa Winnicott'a göre bir tür "işe yaramaz olma" duygusu ortaya çıkar. Yaşam sahteleşir, anlamsızlaşır, var olmaktan çıkar, umutsuzluk ve boşluk duygusu yerleşir. Düzmece kendilik kişiye bir rol oynadığı, "mış" gibi yaşadığı hissini yerleştirir. Düzmece kendiliğin ön planda olduğu kişilikler dış dünyadaki verileri kendiliklerine dâhil etmek yerine kendiliklerini dış dünyanın dayatmalarına göre dönüştürmektedirler. Tabii bu dönüştürmenin bedeli ağırdır ve yaratıcı bir yaşamın ihtiyacı olacak şey olan kendiliğindenlik ve onun sağladığı özgürlük duygusu ve yaşamın yaşamaya değer olduğu şeklindeki itici yaşam güdüsü hep eksik kalacaktır.

Tüm bu geçiş nesneleri, hakiki ve düzmece kendilik, oyun ve oynama, potansiyel alan ve içerdiği oluşturucu yanılsama alanı, kendiliğindenlik, bebeğin mutlak bağımlılığı gibi kavram ve kavrayışlar bizi doğrudan Winnicott'ın tüm yaşamı boyunca alttan alta, derinliğine çalıştığı özgürlük kavramına doğru götürür.

Freud başlangıçta, Breuer ile birlikte gerçekleştirdiği çalışmasında[10], bilindışının bilinçlenmesi olarak histeriklerin bedensel arâzlarından kurtulması noktasında bu özgürlük kavramına doğrudan gönderme yapmıştı. Hastalarına serbestçe konuşmayı, *serbest çağrışım* yapmayı da önerdiği zaman hedeflediği bu serbestleşme, özgürleşmeydi (abreaction). Ama daha sonra ölüm dürtüsünün tezahürleri olan tekrarlama zorlantısı ve olumsuz terapötik aktarım gibi, tedavi sırasında (özellikle şimdi sınır durum diye andığımız vakalarda) önüne çıkan zorluklar karşısında serbest çağrışım ilkesinin tek başına terapötik olmadığı gerçekliğiyle karşılaştı[11] ve kötümserleşti.

İşte Winnicott'ın tam da bu vakalarla nasıl çalışılabileceğine dair yaratıcı pratiği ve kuramlaştırmasının özgürleşme sorunsalını başka bir perspektiften ele alması sayesinde psikanaliz dünyasında yeni bir sayfa açıldığı ileri sürülebilir. Özgür yaşam, yaratıcı yaşam psikanaliz tedavisinin yeniden merkezindedir ama bu sefer psikanalist dikkatini serbest çağrışımın serbestleştiriciliğinden çok analistin analizanıyla birlikte 'yeterince iyi', geçiş nesnelerinin özgürleştirici kıldığı potansiyel bir alanı kurabilme olanaklarının araştırılmasına verir. Bu 'yeterince iyi' alan olumlu bir yanılsamayı ve regresyonu teşvik edecek ve tedricen bebeklik tümgüçlülüğünün analiz edilmesini sağlayacaktır. Tümgüçlülüğün analizi de

[10] Sigmund Freud, *Etudes sur l'Hystérie*, 1895. P.U.F. *1985, Histeri Üzerine Çalışmalar*, Türkçe'ye çeviren Emre Kapkın, Payel Yayınevi, 2001

[11] Sigmund Freud , *L'analyse avec fin et l'analyse sans fin* , 1937,PUF-1985

gerçek kendiliğin analiz içinde deneyimlenmesini beraberinde getirecektir.

Yaşamının başlangıcında anne depresyonuyla karşılaşıp, bu depresyonun içine hapsolmuş bir özdeşleşimden, içinde özgürlük ve yaratıcılığın merkezinde bir psikanalizin yeşermesine doğru akan psikanalize adanmış bir yaşama imza atmış bu ünlü psikanalistin yapıtını *Özgürlük Arayışı* paradigmasından yola çıkarak okudum. Bu paradigmanın altını çizmemdeki önemli nedenlerden biri psikanalizin kimi çağdaş uygulamalarında bu bakış açısının bazen arka plânda kalması, hattâ unutulmasıdır. Yaratıcı bir yaşam, yaşamın kendiliğin katkısıyla deneyimlenmesi, kişisel dili ortaya çıkaracak uygun analitik çerçevenin arayışı gibi kavrayışlar psikanalizin salt terapötik boyutunu derinliğine işlemekle kalmazlar, bu kavrayışlar arka plândaki felsefî bir duruşa da işaret ederler. İç nesnelerin tek boyutluluğu ve hapsediciliği, gerçekliğin kişi için kimi zaman totaliter bir biçimde işleyişi, iç nesneler ve kapalı iç dünyamız ile dış gerçeklik arasında kolaylaştırıcı, teşvik edici, yaratıcı ve özgür bir alanın varlığını gerekli kılmaktadır. Winnicott'un dehâsı işte bu alanın oluşturulmasına öncülük eden yanılsamayı merkeze almasıyla özgürlük düşüncesini psikanalitik bakış açısıyla düşünmesinde yatar. Bebek bulduğu nesneyi yarattığına dair bir inanca sahip olurken, özgürce yaratabileceğine inanırken, memeyi ve ona verilen bakımı, dolayısıyla dünyayı bir sihirbaz gibi yaratırken sadece hayâl kurmamaktadır. Bebek kurduğu hayâli gerçekleştirmektedir de, zira yarattığı nesnenin gerçekten de var olduğuna inanmaktadır.

Özgürlük işte hayâllerin sadece kurulduğu değil ama aynı zamanda da deneyimlendiği, gerçekleştirildiği bir durumdur Winnicott'a göre. Bizleri özgür kılan işte bu deneyimlemenin ta kendisi ve en önemlisi deneyimleyebileceğimize karşı olan inancımız değil midir? Özgürlüğümüz sadece bir eylemi gerçekleştiriyor oluşumuzdaki özgürlükle sınırlı olmayıp, o eylemi gerçekten kendimizin yaptığına olan derin inancımızda yatıyor değil midir? Yanılsama temelli bu inancımız Winnicott'ın tespit ettiği gibi, bize, tekrar tekrar, sanatta, felsefede, edebiyatta ve genel olarak kültürün yeşerdiği her alanda yaşamın yaşamaya değer olduğunu bizlere hissettirmez mi?

Son olarak, *yanılsama*'yı patoloji ya da çocuksu hayâl düzleminden "yaşamın yaşamaya değer olduğu" düşüncesine taşıyan Winnicott'ın dehâsının, özgür bir yaşam düşüncesini, yaşamaya değer bir yaşam düşüncesini psikanaliz tedavisi içinde işleyerek kuramlaştırmasında yattığını ileri sürmek, özgürlük düşüncesine atfedilmiş bir psikanalitik yaşama selam vermek değil midir?



Iulia Kristeva

Julia Kristeva



1



2



3



4

1: Romantisizm

2: Sansürlü

3: Kapa çeneni ve dinle!

4: Müzik kusmuğu...

Fotoğraflar: Elif Karakoç, www.deviantart.com

Bu Epigraflı Bir Yazı Olacak

Nilgün Tutal*

Ferhad Şirin'i Demirdağ Karşısında Beklemeye Alır
Aşkı Toplumsala Yenik Kılar

Ferhad: Çalışamıyorum... O günden beri... Karalıyorum... Bir tek lalenin içine bütün dünyayı koymam lazım, bütün ışıkları, bütün renkleriyle, bütün sevinçleri, kederleri, ümitleriyle dünyayı, yani seni koymam lazım, Şirin. Laleye seni koyamadıktan sonra, nakkaşlık kepazelik.

(...)

Ferhad: Lale nasıl çizilir, bilir misin, Şirin? Tıpkı şiir yazmak, şarkı bestelemek, tıpkı yapı yapmak, demir dövmek, toprağı sürmek gibi... Yani laleyi nakşetmenin de usulü var, nizamı var, ölçüsü var... Hâlbuki sana duyduğum hasretin ölçüsü yok, kalıbı yok, hudut bilmez, sınır bilmez... "Ben laleme yârimi koyabildim," diyen nakkaş, inan bana Şirin'im, "Ben laleme yârimi koyabildim," diyen nakkaş ya yalancı ya da aptaldır. Ya hünerini yâri sanmış, yahut doğrusunu bilir de eğri söyler, yahut da hasreti hünerine sığacak kadar hesaplıdır. Biz hasretimizin binde birini koyabiliriz laleye... Binde birini... Nakkaşlık kepazelik...

Nazım Hikmet, *Ferhad ile Şirin, Oyunlar 2*, Adam Yayınları, 1989, s. 96 (1941'de yazıldığı varsayılan ilk basımı 1966 yılında yapılmış bir oyun).

Not: Colette beni Nazım Hikmet'in bu oyununa götürdü.nt.

Dil, Yorumlama, Dişillik, Yaraticilik
Kristeva'nın Üç Dişil Dehası

Nazım Hikmet'in oyununda Ferhad lale nakışına sığdıramadığı ölçüsüz sevgili hasretini, Demirdağ'ı delmeye sığdıracaktır. Sınırsız özlemi, kendine yaraşır bir ölçü bulur: Dağı delerek içinden su akıtmak, seveni aşan

* Doç. Dr. Nilgün Tutal, Galatasaray Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

bir amaca dönüştüğünde. Vebayla boğuşan halka temiz su götürmek, bir yaşam projesi ya da ideali olur, sevgili özlemini aşar; seven de başka bir şekilde kahramanlaşır. Hattâ deldiği Demirdağ bile Ferhad'a şöyle diyecektir: "Siz insanlar ne tuhaf seviyorsunuz," dedim. Kurda bak, kuşa bak, kestanelikteki ayılar, buğday tanesiyle toprağa bak...Onlar yalnız etleriyle severler, yalnız etleri, ağızları, gözleriyle... Halbuki siz yüreğinizle, hayâlinizle, aklınızla da seviyorsunuz" (s.122). Giderek güçlenen kasları ve elinden düşmeyen, kimsenin ağırlığından kaldıramadığı baltasıyla, tutkusu etsel/tensel olmaktan çıkan Ferhad, bir gün affedildiğinde bile, Demirdağ'ı delip "halka su götürebilmek adına" Şirin'e "bekle" diyecektir. Oyunun sonu çok da önemli değil... Kişilerin yaşadığı hasret, aşk, öykü hep dillerde kavuşamayan âşıklar kahraman oluyor. Kavuşanların hikâyesini pek dillendiren yok.

Kristeva okuması bir yandan edebiyata yönlendiriyor. Diğer yandan kurama. Kuram ile edebiyat sıkça iç içe. Bu iç içelik, yorumun gücüne ve insan ruhunun sahiciliğine duyulan bir inançla besleniyor. Daha doğrusu ben Kristeva'yı okurken, kuram yoluyla duyguya açılmanın hazzını yaşıyorum. Ayrıca hazzın hüzün olduğunu da unutmak pek olası değil. İşin içine giren psikanalitik yorumlama, metinlerle kendini aramanın bir yoluna çabuk evriliyor. Kristeva'yı bir yandan da zamanla bu açıdan "bunaltıcı" bulmuşluğum çok oldu.

YARATICI YALNIZLIK, AMA İLLE DE ÖTEKİYLE BAĞ

Kristeva, Dişil Deha dizisinde üç kadına açılır: Hannah Arendt, Mélanie Klein ve Collette. İki kuramcı, bir edebiyatçı. Kristeva kendisiyle yapılan bir söyleşide (Spire, 2001) Arendt, Klein ve Collette'in farklı biçimler altında insanla ilişkiyi önemsediklerini söyler. Tikellikleriyle ön plana çıkan ve özellikle ikisi kadınlara pek de uygun bulunmayan 'logos' alanında başarılı kadınlardır. Ortak noktaları Kristeva'ya göre yıkmaktan değil de yapmaktan yana olmalarıdır. Hannah Arendt, Yahudi soykırımının ardından toplumsal bağı kurtarmak için çabalar; felsefi pratiğin politikadan bağımsız olmaması gerektiğini savunur. Melankolik felsefenin benmerkezci ve sanatsal soyutlanmışlığını eleştirir.

Melanie Klein doğduğu andan itibaren çocuğun benmerkezci olmadığını, sadece anneyle kurduğu bağ sayesinde yaşadığını, anne olan bu nesneyi kaybettiğindeyse annenin yerine söylemi koyduğunu ya da annenin yokluğunu söylemle telafi ettiğini söyler. Çocuk böylece insanî olana, yani düşünceye ve özgürlüğe adım atar ve hattâ aynı zamanda yaratıcı yalnızlığa açılır.

COLETTE/ÂŞ(I)K = OLMAK = YAZMAK.

Kristeva: Yaşıyor Olmak İçin Şiir Yazın (Sezgener, 2010)

Colette sürekli âşıktır. Ancak aşkı çoğuncası yazmaya yenik düşer. Nazım Hikmet'in Ferhad'ının Demirdağ'a sevgisini ölçecek değeri vermesinde olduğu gibi. Aşkın ardından aşk neşesiyle yazına kucak açan bir Colette var. Arendt ya da Klein gibi ciddi ve ağır sorumluklar almamış bir kadın. Aşk neşedir, ama yine de sıradandır da, küçümsenen duygu edebî yeteneğe zerk edilir. Kristeva Colette'in varlık ve harf (Fransızcada l'être et les lettres) iştahının ölçüsüz olduğunu varsayar.

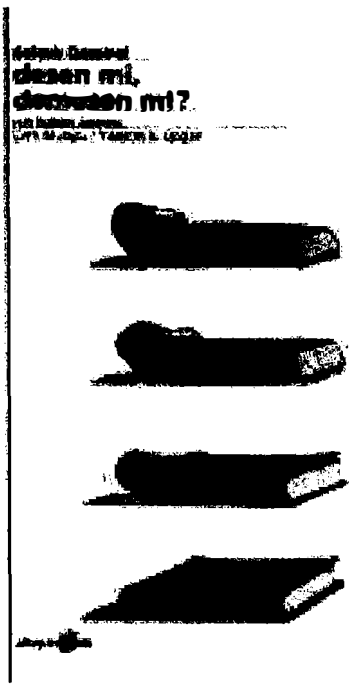
Colette/Aşk=Olmak=Yazmak.

Yeniden Doğmak: Kim yeniden
ve sonsuzcasına duyguda
yeniden doğmak istemez ki?
Burada ergen bedeni ve ergen duyusallığı akla geliyor.
Devrim de duygu da ergenlikten geliyor.
Ancak ergenlik insan yaşamındaki geçici bir an mıdır?
Kristeva'ya göre,
ergenlik sanatçıların/insan yaratıcıların
kendilerini hep yeniden başlattıkları/doğurdukları yer.

Bu üç büyük kadın kin gütmenin ötesinde bir zamansallık önerir; açılmanın (güllerin açmasında olduğu gibi bir açılma) ve yeniden doğmanın, yenilenmenin zamanı. Kristeva bu zamanın, anneliğin zamanı olduğunu söyler, tutkudan sıyrılmış bir yeniden doğuşun zamam. Tutkudan sıyrılmak özgül bir anlam taşır: Kadın yaşamı çalkantılarla doludur; aşırı bir erotizm yerini ötekine (çocuğa) özerk bir varlık olarak var olma, konuşma ve kendi yaşamını oluşturma imkânı verebilmek için bir tür özen ve bakıma dönüşür. Tutkuda tutkunun aşılması, bu üç kadının yazma ve düşünme mutluluğuna dönüştürdükleri olağanüstü bir andır. Klein buna düşünce terapisi der. Arendt için toplum sözleşmesinin içinde özgürlükçü bir nefes almadır söz konusu olan. Colette için ise bu, âşık olmanın dille dilde kurulan bir bağa dönüştüğü kozmik bir başlangıçtır.

Kristeva da kendini kozmik başlangıçlar kadını olarak tanımlar. Kristeva kendisini sıradışı biri olarak tanımlayıp, birçok yüzü olduğunu söylüyor. Roland Barthes 1970 yılında Kristeva'nın çalışmalarının bir tür uyarı olduğunu yazmıştır. Barthes'a göre Kristeva, kendini tekrarlayan ve tekrarında kendini beğenen bir düşünme tarzım uyarır. Biraz özgürlükle

yeni bir düşünme tarzına atlamak ve zaman kazanmak olasıdır. Kristeva' nın çoğulluğu bir şeyden yana olmadan olabilmekten geçiyor. İç dünyasında ve dış dünyada bir göçebe olarak tanımlıyor kendisini. Benzer bir tanımlamayı Hannalı Arendt'in kendisi için Schiller'in şiirine atfen "başka yerden gelen kız" şeklinde kullanmış olduğunu; Colette'in ise "yeniden doğmak asla yapamayacağım bir şey olmadı" deyişinde ifade ettiğini söyler (Spire, 2006:115). Yeniden doğabilmek Kristeva için önemli görünüyor. Onun için Kristeva için psikanaliz, içsel bir yolculuk ve içselin sınırlarında yolculuk; yani yeniden doğmak anlamına geliyor.



Selçuk Demirel, *Desen mi, demesem mi?*

YÜCELTMEK VE SİMGESEL SİSTEM

"Kültürün dil olduğu fikri hoşuma gidiyor"
(Kristeva, 2005:1657)

Düşünen akıl, sanat ve edebiyatta sanki hisseden bedeni arıyor. Logos da his/duyu da ancak aracı olarak dili kullanabiliyor. Kastım sadece yazı ve yazın değil, dil derken. Her türlü ifade aracı.Yüceltmek ancak dille olası. Bu nedenle yüceltme, kaçınılmaz olarak kültürdür ve kültüreldir. Uzunca

bir süre kültürün, dilin yani simgeselin düzenine girmenin veya dâhil olmanın, öznel kölelik olduğunu sıkça duyduk. Gelgelelim özgür öznelliğin ya da yaratıcı öznelliğin de dilden ve simgesel sistemden medet ummaktan başka çaresi yok. Kristeva yüceltmeyi bastırma ve idealleştirmeden ayrı tutuyor. Çünkü Kristeva'nın jargonunda dil bildiğimiz dilbilimin soğuk ve donuk nesnesi değildir. Dilin tek işi iletişim değildir. Dil (langage) içgüdülerin ve dürtülerin mantıksız ya da kendine özgü mantığının heterojenliğini ifade etmek için kullanılan araç, kimi zaman da bu heterojenliği taşırmak için bir kap. Dürtülerin dürttüğü kişinin, dürtülmeyi kendinden uzaklaştırmak için konuştuğu şey: Sözceleme (énoncer/ énonciation Fransızcası) demiştik, yani dilin öznel kullanımı, dilin öznelliğin ifade edilmesinde kullanılması.

Dil tutku olduğunda, haz kapıda bekler (mi?)

Kristeva için dilin bu öznel ve yüceltmeye dayalı kullanımı, kullanan için haz kaynağıdır. Özneyi köleye dönüştürecek olan simgesel bağ (aslında çoğumuzu dönüştürür de hiç olmayı istemediğimiz kölelere, öyle değil mi?), dilin haz veren öznel kullanımı sayesinde yaratıcılık biçimini almaktadır. Kültür sadece yasaklar ve tabular değildir, bu durumda. Antropologlar hep böyle tasarlarlar ya, kültürü... Hani yasakları olmasa kimse bir arada duramaz. Yani toplum toplum ve toplu olamaz, birlik ve bütünlük anlamında. Kültür aynı zamanda içgüdülerin ve dürtülerin dille dilde anlamlandırılması olarak da kalmalı akıllarımızda.

Logos duyguda ne arar?

Kristeva (2005:1657) felsefeciyi alıyor logos örneği olarak ve sözcelemede ne aradığını yani yaratıcı bir dil kullanımında neyin peşinde olduğunu soruyor. Sanatçı benlik ya da yüceltme eyleminin öznesi kendi hakikatini edebe aykırı bir şekilde ve bastırmadan dilde ifade eder; ancak kültürün bir bastırma sistemi olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü düşünen aklın hisseden beden olan sanatçıdan bir şey duyabilmesi için, sanatçının da sesinin duyulmasını sağlayacak kadar kendini bastırabilmiş olması gerekir. Yani iletişim olarak dili, diğerleriyle iletişime girecek şekilde kullanabilmelidir. Dili cinsel dürtüleri bastırarak öğrendiğimiz doğru ancak, Kristeva (2005:1659) dilin aynı zamanda *sapkın tipte bir nesne* olarak oluştuğunu söyler. Özne bu sapkın nesnede oluşur, yani simgesel düzene dâhil olur.

Sözcelemek dilin sapkın nesne olmasındandır ki, müstehcenliği bilmez, yani utangaç değildir. Bu haliyle kültür insanın ruhsal dünyasının

güvencesini oluşturur. Dille sadece idealleştirmez ve bastırmayız, aynı zamanda da yüceltiriz. Kendimizi özerk öznellikler olarak dilde kurarız. Başka bir deyişle yüceltmeyle yükselen dil, insan türünün oluşturucu sapkınlığıdır. Konuşan varlık olarak insan daha baştan kültürel olarak sapkındır. Kültür de zaten var olan sapkınlık, dil aracılığıyla çok biçimlilik kazanır ve yaratıcılık olarak dışa vurur kendini. İnsanın sahip olduğu tek yaratıcılık, diller icat edebilmektir. Bu yaratıcılıkta dili, haz nesnesinin bizzat kendisidir. Psikanaliz, bu dillerin keşfedilmesine giden yolda çaresiz kalmış (yapmayı değil de yıkmayı arzulayan) özneye yolunu bulması için eşlik etmektir dersek, yanlış bir şey söylemiş olmayız. Dolayısıyla Kristeva'nın jargonunda bana göre psikanaliz yaratıcı bir praksis olarak kurulur.

ARZU BEDENDEYSE TİN NEREDE?

Kristeva (2007/5: 1510-1514), yaratıcılık, ben'in yani etin/tenin/insanın dünyayla buluşmasıdır derken neleri kasteder? Yunancada ten/et dendiğinde (sarx) duyu kastedilirmiş. Kristeva'ya göre Platon arzuyu bedene, soma'ya atfederken, Epikür et/ten'i tenin ancak aklın sınırlandırabileceği sonsuz bir zevk arayışı olarak tanımlamış. İncil'de et/ten (basar/sherr) günaha meyilli insanın ölümlü doğasına gönderme yapmaya başlasa da, henüz ten ile tin karşıtlık haline getirilmemiştir. Ancak Yeni Ahit'le birlikte et/ten muğlâk anlamlara gark olur. Bilme eksikliği, olası kirlenme olarak tanımlansa da İsa'nın mesajına inanmak için gerekli bedensel koşula da dönüşür.

ÖNCE AŞK VARDI, SÖZ SONRADAN GELDİ

Psikanaliz dilden/sözden bilişselcilikten ve felsefi yapıbozumdan farklı bir şeyi anlar. Çünkü psikanaliz dilden, anlamlandırma eylemini yani iletilebilir söz eylemini anlamaz. Bu durumda alışıldık "dil"in yanısıra, biraz önce kültür bağlamında açıklamaya çalıştığım nesnenin içine gibi konuşan öznenin/etin/tenin dil-öncesi ya da dil-ötesi duyusallığını/ dürtüselliğini ifade edebilmesini anlar. Saussure'de gösterge anlamlandırılabilir (signifiable) olanla sınırlanır. Oysa anlamlandırılabilir duyuların, duyguların ve kültürel hafızanın karışımı olarak da düşünülmelidir. Kristeva dilin duyusal kalıntısı olduğunu söyler ve bu kalıntının göstergeler ile dürtüler/içgüdüler arasında bir tür ara alan olduğuna işaret eder. Bu durumda Proust, Colette, Rimbaud şunu başarır: "Dilin semiyotik kodu, öznel duyguları öznellik-dışı ve psişik-öncesi duyusal deneyim anlatılarına dönüştüren dürtüsel ve içgüdüsel yol buluşları yoğunlaştırır ve yerinden

eder" (Kristeva, 2007/5: 1514). Bu durumda dil, arzularla ve güdülerle/dürtülerle yüklü hale gelir. Bu anlamda Freud dilin, bilinç-öncesi olduğunu söyler. Böylece dilin öncelikle temas dili olduğu ya da sözden önce temas/duygu/aşk olduğu söylenebilir. Kristeva önce aşk vardı derken, önce söz vardı deyişine karşı dururken, dilin bu semiyotik özelliğini vurgular (Tutal, 2004).

Psikanaliz, dokunma ve okşama: âşık beden mi aşk divanı mı?

Kristeva psikanalizi bilinçdışları arasında iletişim; semiyotik bir etkinlik, psişik öncesi ile psişik öncesi arasındaki iletişim, söz öncesi olanın iletişimi olarak tanımlar. Öznenin denetleyemediği anlamsal bağlantılar, yine de insanın retorik kapasitesini, harekete geçirir ve bilinçdışının, tene ait olanın insanlar arasında iletilebilir olmasını olası kılar (Chetrit-Vatine, 2007: 1497).

Söz önceleri ve psişizm önceleri arasındaki iletişim, aynı zamanda psikanalist ile analizdeki kişi arasında gerçekleşen birlikte mevcudiyet ve birlikte düşünmeye tekabül eden yorumlama ânıdır. Bilinçdışının analiz sürecindeki keşfi/ifşâsı ile bu keşfi izleyen yorum ânı, Kristeva'ya göre bir şefkat ve lütûf anıdır. Duyusal ve dürtüsel/güdüsel taşkınlık anları olan aktarım ve karşı-aktarım, yorumlama ânında birbirine bağlanır. Bu ânı, okşama ve dokunma ânı olarak da düşünmek olasıdır. Etik ile bu okşama arasında bir bağ da kurulabilir. Etik, Levinas için öncelikle ötekiye karşı hissedilen sorumluluktur. Okşama ya da dokunma ötekiyle ilişkinin zamanı ve biçimidir. Bu durumda plansız ve projesizdir, gelecek olan bir gelecek beklentisidir, ama aynı zamanda erişilmezdir. İçeriksiz, saf bir gelecek beklentisidir dokunma ya da okşama. Psikanaliz açısından dokunma ya da okşama ânı dinlemenin içerdiği sorumluluktaki etikte ortaya çıkar. Ötekinin sözünün yarattığı sürprizde. Bu sözün içerdiği beden ve duyu olanda (Chetrit-Vatine, 2007:1498). Psikanalist dinlediği sözün bedeninde yol açtığı duyusallığı paylaşılan duygu olarak yeniden biçimlendirir. Yalnız bu paylaşımın oluşabilmesi için kendisini analiz edenin, analiste güvenmesi, karşısında kendisini dinleyecek ve paylaşacak birinin olduğunu duyumsaması gerekir.

Psikanaliz: tensel duyumsama ânı

Konuşma karşısında bir muhatap ister: Hitap edecek birini gerektirir. Sözün dönüştürücü olabilmesi için sağır olmayan bir kulak tarafından dinlenmesi gerekir. Kapısı çalındığı ya da kulağı çınlatıldığında orada olan

birisi gerekir. Anlamlandırma öteki aracılığıyla oluşur. Bu yüzden zamansaldır. Bebeğin çığlığının anlamlı olabilmesi, çığlığı duyacak birinin bu çığlığa anlam vermek için orada olmasına bağlıdır. Öteki onu dinlediğinden bebeğin çığlığı bir muhatabı hedef alır. Yukarıda değindiğim gibi Kristeva için dil dürtülerin ve içgüdülerin heterojenliğine açık semiyotik bir pratiktir. Dil, sözceleme sayesinde zevk kimyasının hazza dönüşmesidir, yaratıcı simgesel bir bağdır. Psikanaliz süresinde psikanalistin hastasına hitaben ürettiği söz, dil öncesi olmalıdır, yukarıda açıkladığımız anlamıyla sözcelemek olmalıdır. İletişimsel işaretlerin ve mesajların öncesinden gelmelidir. Etik baştan çıkarma ânı olan analiz süreci, aynı zamanda iktidar arzusunun anlık olarak yerini boşluğa bıraktığı bir an olmalıdır. Hem dinleyen hem de dinlenen birbirlerinin bedeninde/teninde birbirini duyumsayabilsin diye.

ÖTEKİYLE KURULAN YA DA KOPARILAN HER İLİŞKİ, AŞK/SEVGİ İLİŞKİSİDİR

Psikanalizde yolculuk, ait olmakla karıştırılan kimliksel sınırların ötesine yapılan bir yolculuktur. Çoğul kimlikler, modern dünyanın talep ettiği çokluğa uyumlu olmayı beraberinde getirebilir. Başka bir deyişle, dünyanın çokluğuna açılmak, kendi içimize kapanmamak anlamına gelir. Söz konusu olan ne kendimizi mutlak bir hakikate dönüştürmek, ne inancımızın mutlak olduğu savunusunda bulunmaktır; daha çok ötekilerin bakış açısından düşünmek ve onların çokluğunu görmektir. Psikanaliz bu durumda Kristeva açısından ötekiyle kurulan ve koparılan her özgül ilişkinin –ki bu ilişkilerin çoğu aşk ilişkileridir– sonsuzcasına yeniden oluşturulması girişiminden başka bir şey değildir (Spire, 2006: 116).

Çağımızda sınırları pekiştiren aidiyetliklerden ve militan angajmanlardan değil, özgül varlık (oluş) tarzlarından medet ummak; özgül yaşam çizgileriyle çoğalmak esas olsaydı ne iyi olurdu. Anlatılan, paylaşılan, biçimlendirilen ve böylece de toplumsal bağı sıradan olmaktan çıkarıp, ona özen gösteren ve toplumsal bağı herkes için yaratıcı bir uzama dönüştüren yaşamlar.

Psikanalitik yorum-yorumlama tanrısız bir dünyada bağışlamanın ve bağışlanma dilemenin ne olabileceğine verilen yanıttır (Spire, 2006: 122). Yani bağışlamanın modern biçimidir. Yorumlama ile psikanaliz, anlamsız olanın, anlamı olmayanın –psişik, cinsel ve özneler-arası– anlamını bulmaya çalışır. Konuşarak ya da susarak, deşifre ederek ya da sessiz kalarak anlamı olmayana ve bilgisi olmayana ulaşsa bile, yorumlama açık olanda ve açıklanabilir (yani iletilebilir) olanda konumlanır. Böylece psikanalitik

yorumlama, ölüm itkisinin karşısında bir karşı-güç olarak yer alır. Bu haliyle yorumlama, bir anlam armağanıdır, kişiye psişik dünyasını, ilişkilerini ve yaşamını yeniden oluşturma imkânını armağan etmektir.



Julia Kristeva, *Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Deneme.*

YÜCELTME, YARATICILIK VE DİŞİL

Sanatsal yüceltme ve yaratıcılık Kristeva'nm düşünce evreninde dişille (anneyle) yakından bağlantılıdır. Bakire Meryem'e ya da anneye duyduğu inançla Hıristiyanlık, erkeklerin anneyi daha fazla sevebilmesini ya da annenin hiçbir rakip olmadan onları sevebilmesini güvence altına alır. Meryem'in bakireliği dölleyen baba imgesinin imgelemden tamamen silinerek, babanın simgeselleştirilmesine katkıda bulunur.

Böylece ilkel imgelem, çocuğun bir üçüncü taraf olarak dışlandığı arzu sahnesinde ne babayı ne de anneyi konumlandırır; çocuğun tahammül edilemez dışlanma fantezisinin önünü keser. Aynı süreçte kadın da bir erkeğe ihtiyaç duymadan çocuk doğurma kapasitesine sahip olabileceği tahayyülü sayesinde narsistik bir doyuma ulaşır. Bakireliğin bu şekilde anlaşılmasının gerisinde, sanatsal yüceltme ve yaratıcılık varlık kazanacaktır. Meryem bakireliği sayesinde ölümsüzlüğe sahip olan tek insan varlıktır. Oğlu İsa bile ölümsüz değildir. Annenin bu şekilde algılanması ve imgelenmesi, sanatsal yüceltmenin kaynağını oluşturur. Demek ki, yaratıcılık, ikili mantığın yani mevcut olma ve mevcut olmama mantığının arasmda konumlandırılacak başka mantıklarda kök salmaktadır.

TAMAMLANMAMIŞLIK DİŞİLİ HEP KAT EDER

Kristeva bu bağlama semiyotiği, söz-öncesini, tüm akış ve duyuya dayalı örgütlenme biçimlerini, dil öncesini ve dil ötesini yerleştirir. Böylece, gösteren ve dil mantığının ötesine geçmek, hem anneliğin hem Oidipus öncesinin ve üstelik de fallik olmayacak kutsallığın ve bir başka deyişle yüceltme ve yaratıcılık biçimlerinin düşünülmesini olası kılar (Kristeva, 1996:188). İlk Oidipus kompleksi ikicinslilik kavramıyla ele alındığında, estetik deneyim ile sanatsal yaratıcılık öncelikle dişil olanda konumlanır. Oidipus kompleksi erilin dişilden vazgeçerek simgesele dâhil olmasıyla sonuçlanırken, dişil erilden asla vazgeçmez; onmaz bir tamamlanmamışlık dişili hep kat etmeye devam eder. Bu tamamlanmamışlık ya da eksiklik, sanatsal deneyimin ve yaratıcılığın kökeninde yer alır. Dişil bu nedenle toplumsal olana katılımında ve dâhil oluşunda bir mesafeyi hep korur. Simgesele karşı mesafeli ve eleştirel bir duruşu vardır (bkz. Tutal, 2005 ve 2010).

Bu anlamda dişil ve dolayısıyla yaratıcılık semiyotikle bağlantılıdır. Yukarıda değindiğimiz dilsel ikili mantığın aşılmasının gerekliliği de burada karşımıza çıkar: Saussurecü dilbilimin göstereni, gösteren ve gösterilen şeklinde ikiye ayırması sorunludur. Çünkü semiyotik bu ikiye ayırınada kendisine yer bulamaz. Kristeva'ya göre, analitik söz, üç tip temsil içeren göstergeleri dikkate almak zorundadır: Sözcüklerin temsilleri (dilsel gösterene yakın), şeylerin temsilleri (dilsel gösterilene yakın) ve duyguların temsilleri (hareketli, ilk "yer değiştirme" ve "yoğunlaşma"ya dayalı süreçlere boyun eğen kayıtlar) (Bkz., Tutal, 2004:214).

Duyguların temsilleri yani semiyotik dil sistemine içkin temsiller, simgesel sistemle karşıtlık içindedir. Göstergenin tanımının ve kapsama alanının bu şekilde genişletilmesi, dilsel temsillerin yanı sıra dil öncesi ya da dil sonrası psişik temsillerin de dikkate alınmasını sağlar. Platon da *Timaeus*'da arkaik, hareketli, istikrarsız ve Bir'i, babayı ve hattâ heceyi önceleyen ve metaforik olarak besleyici ve anneye ait olan bir Chora'dan söz etmiştir. Julia Kristeva'nın (1985: 14-15) anlamlama (signifiance) kavramı tüm bunları yeniden ifade eder ve dişil, yaratıcılık, anne bedeni, semiyotik ve chora gibi terimleri birbiriyle bağlantılandırır.

Chora olarak dişilik, dişil beden ya da semiyotik karmaşık bir uzamdır. Bu uzam öznenin üretildiği uzamdır, ama aynı zamanda da öznenin yok edilme tehdidiyle karşılaştığı bir örtbas etme uzamıdır (bkz. Kristeva, 2010, Anita Sezgener ile Söyleşi, 37). İlk anlamıyla *Chora,* bir özne olarak çocuğun bedenini, benliğini ve kimliğini yapılandırır. Öznenin alaşağı edildiği bir uzam olarak düşünüldüğündeyse *chora*, içinde ölüm dürtüsü-

nün ortaya çıktığı bir uzamdır. Bu uzam özneye kendi girdabında yitip gitme gözdağının verildiği ve öznenin var olmanın ataletine sürüklendiği bir uzam olarak işlev görür. Burada insan dilin egemen yapısına karşı mücadele eder. Birey ve toplumsal alan dilde girdiği mücadelede, dilin duyusal yanı yeniden çalışmaya başlar. İçgüdüsel dürtüler ve anneyle çocuk arasındaki duyusal bağ, ilk temas babaya öncel olandan hareketle anlam öncesindeki (iletişimsel dil) yolculuğunu başlatır.

MEDYA GÖSTERİSİ VE RUHUNU YİTİRMİŞ MODERNLER



Selçuk Erdem



Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*

Hâlâ bir ruhumuz var mı? Çağımızda bir ruhumuzun olması mümkün mü? Eğer varsa, nerede konumlanır? Beyinde mi, kalpte mi, beden sıvılarında mı? Ruh nedir? Konuşan varlığın diğer konuşan varlıklarla bağı ve bir anlam yapısı mıdır? Peki, çağımız anlam yapılarını yok eden bir çağ ise, ruhumuza ne olmuştur? Kristeva'ya göre bu sorular, modern varlıklar olarak içinde dört döndüğümüz çağın temel sorularıdır.

Modern insan günlük deneyiminde içsel yaşamının çöküşünün izinde sürüklenmektedir. Bu çöküşü, televizyon dizilerinin duygusal şantajı, histerik başarısızlık, dinlere yönelme her gün açıkça dile getirmektedir. Bunlar Kristeva'ya göre sakatlanmış öznelliğin emareleridir. Bu gezgin, dur durak bilmeyen ve performans sarhoşu öznelliğin oluşum mekânını, en iyi geleceğin tüm kentlerinin modeli New York temsil eder. Çağımızın bu simge kentinde yaşayan modern insan stresten bunalmıştır; aynı sabırsızlıkla kazanmanın, harcamanın, haz almanın peşinden koşar. Bu yaşam

deneyiminde modern insan belki acı çeker ama pişmanlık ve vicdan azabı duymaz. İmgelere boğulur, imgeler onun yerine geçer. Yaşadığı hayâl âleminde, gösteriden o da bir pay almaya çalışır. Söylemi standartlaşır ve normalleşirken, edim ve vazgeçiş anlam yorumlarının yerini alır. Bu nedenle modern narsisist bu karmaşanın içinde ruhunu nereye hapsettiğini bilmez. Hattâ ruhunu kaybetmektedir ama bunun farkına bile varamamaktadır.

ÖZNEL GEZER TOZARLIK: KAMİKAZELİK YA DA SADO-MAZOŞİZM

Kristeva ruhun yeni hastalıklarının tanısını burada koyar: Özne için temsilleri ve anlamsal değerlerini kaydeden aygıt ruh, yani psişik aygıt bozulmuştur, çalışmamaktadır. Çağımız da tıpkı ruhunu yitirmekte olduğunu bilmeyen insan gibi, kendi bilincinde olmayan bir medetsizlik çağıdır. Çağımızın hastalığı: Psişik temsil edebilme imkânsızlıkları ve yetersizlikleridir. Psişik uzamı ölüme götürebilecek hastalıklardır bunlar. Gösteri toplumunun aktörü ya da tüketicisi, imgesel yoksunluk hastalığına yakalanmıştır.

Kristeva anlam ihtiyacının inanma ihtiyacına dönüştüğüne işaret eder. Söz konusu olan, sadece dinî inançlar da değildir. Aslında inanma ihtiyacı artık yetim kalmıştır; arkasında insanî kırılganlığı bırakarak. Yani, insanlar günümüzde istikrarsızlığa karşı mücadele etmek zorundadırlar. Bu istikrarsızlık sadece ekonomik bir istikrarsızlık değildir, aynı zamanda tamamen psişik bir istikrarsızlıktır. Bu anlamda Kristeva 1993 tarihli *Ruhun Yeni Hastalıkları*'nda, çağımızın ruhsal hastalıklarının temsil eksikliği çekmeyle bağlantılı olduğunu düşünür. Beni temsil eden yok olduğunda eyleme geçerim: Suçla ilişkilendirilebilecek şiddet biçimleri, psişik-bedenselleştirmeler, uyuşturucu kullanımı, intihar bu eyleme geçişlerden bazılarıdır. Ayrıca kimi suçlar olağanüstü bir incelikle işlenmektedir Örneğin çocuk cinayetleri, çocuklara yönelik cinsel taciz ve sado-mazoşist âyinler buna dâhildir. Kristeva, eyleme geçişlerin içine dinî eyleme geçişleri de ekler. Kimi kamikazelerin dinî inançlarını kendilerini ölüme teslim etmek anlamına gelen hazlara dönüştürmeleri, yani kendilerini yadsıyan düşmanı öldürme eylemleri, hem mutlak anlamda güce sahip hem de o oranda yadsınan bir benliğin intiharı anlamına gelir. Kristeva'ya göre öznel gezer tozarlık ile tahammülü güç küresel ekonomik tahakküm, hiçbir eleştirel bilince sahip olmayanların ama kendilerini bir şeylere ait hissedenlerin ya da hiçbir aidiyet duygusuna sahip olmayanların sayısının artmasına neden olmaktadır. Bu kalabalıkların ruhunu önceden sargılayan

dinî inanç ya da ideoloji ortadan kalkmış olduğundan, psişik yaşamlarını koruyacak hiçbir düzenek kalmamıştır (Spire, 2006: 123).

YENİ KUTSAL, PARA

Modern toplumların bu açıdan modern insana yaşattığı en büyük kâbus farklı olamama kâbusudur. Çünkü liberal devletler modern ve demokratik olduklarını ifade ederler ve sermayenin hizmetinde kapitalistleşmekten kendilerini alamazlar. Bu devletler insanlara benzerleriyle aynı değeri taşıdıklarını sürekli ileri süren bir ilkeye gittikçe daha sıkı sarılmaktadır. İnsanların farklılaşma arzularını, tükettikleri metaları farklılaştırma arzusuyla gidermeye çalışmaktadırlar. Farklılık bu anlamda günümüzde "yeni kutsal olan para"dan (Enriguez, 2004:310) başka bir şeye gönderme yapamaz hale gelmiştir. Tanrı'nın ve tek hâkim kralın ya da padişahın yerini modern toplumda farklılığın kaynağı olarak para almıştır. Bunun sonucu olarak ise, toplumsal sistem, araçsal rasyonelliğin rakamsal mantığına kurban edilmiştir. Doğa öylesine tahakküm altına alınmıştır ki, insanın yaşamını kolaylaştıracağı varsayılan bu tahakküm artık insanın yaşamını da tehdit etmeye başlamıştır. İnsan yaratan ve üreten yönlerini artık yaşamını mükemmelleştirmek için değil, değer üreten bir meta olarak kullanır hale gelmiştir.

Bu ilkelere dayanan toplum ise, insanların mutluluğunu –hep geciktirdiği, teknolojinin gitgide mükemmelleşen versiyonlarıyla kurulacağı umudunu vermektense– hiç vazgeçmediği bir öte zamana ertelemekten başka bir şey yapamamaktadır. Böylesi toplumsal ve ekonomik sistemler, kendilerini "tüm biçimleri altında teknolojik gelişmelere yoğun bir yatırımla ifade eden devasa bir bilim ve teknik yaratım hareketiyle güçlenecektir. Parola, üretici güçlerin büyümesi ve bir gün bolluk toplumunu olası kılacak sonsuz bir ilerleme dünyasının oluşumu olacaktır" (Enriguez, 2004:326).

Sürekli ertelenen tatminler ve temsilsizlik sorunu karşısında Kristeva, modern insanı bunların yarattığı kötürümlükten psikanalizin nasıl kurtaracağı üstüne düşünür. Kristeva'ya göre analistten modern insan psişik aygıtını tamir etmesini beklemektedir. *Ruhun Yeni Hastalıkları*'nda mahremliğin nasıl canlandırabileceğini tartışır, imgesel ile simgesel arasındaki inişli çıkışlı yolculukları ele alır.

FANTEZİLERE NE OLDU?

İnsan varlık için psişe ne işe yarar? Yitirilmesinin bir önemi var mıdır? Kristeva bu soruları küçümseyici felsefi bir gülüşle yanıtlar sanki. Hastalarının analizlerine göndermelerle canlanan hareketli bir yazın biçemi bizi bir yandan insan öykülerine diğer yandan çağımızın hangi anlamda medetsizlik çağı olduğuna dair düşünümlere doğru yola çıkarır. Öncelikle ruh/psişe konuşan varlığın diğer konuşan varlıklarla bağı ve bir anlam yapısıdır. Psişe insanı konuşan özne olarak kurar. Psişik yaşam bedene ve ötekilere ulaşmanın, sevgiyle varlık olmanın ve sevgi aktarımıyla öteki olmanın yolunu açar. Kristeva, tüm bunların kaynağını oluşturan psişik yaşamın çöküşünden, psişik yaşam temsillerinden vazgeçilmesinden, anlamın yorumlanmasının reddedilmesinden çağımızın ruhsal hastalıkları olarak söz eder. Ve geminin battığını duyurur: Özne için temsilleri ve anlamlandırıcı değerlerini kaydeden psişik aygıt bozuldu! Psişik aygıt ketlendiğinde ve düşlemsel ketlenme yaygın bir semptoma dönüştüğünde, anlam kaygısı da artık yaygın ironik gülüş taşkınlığında boğulmaya başlamıştır. Medetsizlik çağı, yani hastalandığının bile farkında olmayan ve dolayısıyla iyileşme peşinde de koşmayan çağımız, sakinleştiricilerle ve televizyon ekranıyla değişik ruhsal hallerini bastıran bireyi sanki taçlandırmaktadır.

CAMDAN KENTLER O KADAR ŞEFFAFLAR Kİ İÇİMİZİ DONDURUYORLAR

Bu çağı en iyi New York temsil eder:"Devasa bir kent, camdan ve çelikten yapılmış, gökyüzüne uzanan, gökyüzünü yansıtan, kendisini ve sizi yansıtan evler; imgelerine boğulmuş, acelesi olan, aşırı makyajlı, altınlar, incilerle kaplı ve şık deriler giyinmiş insanlar tahayyül ediyorum; yan sokakta yığılmış pislik ve uykuya ya da paryaların öfkesine eşlik eden uyuşturucu...Bu kent New York olabilir, yarının herhangi bir büyük kentine, bizimkine benziyor...

Bu kentte ne yapmalı? Tek bir şey: Metalar ya da imgeler satmak ve satın almak, ikisi de aynı anlama gelir, çünkü bu metalar ve imgeler anlamdan yoksun ve derinliksizdir... Lüksü olduğu gibi dehşeti de etkisizleştiren bir yaşama sahip olabilenler ya da sahip olmaya çalışanlar, kendileri için bir 'içeri' oluşturmak zorundadır: Gizli bir bahçe, mahrem bir ev ya da basitçe ve daha iddialı bir şekilde psişik bir yaşam" (Kristeva, 2007:41).

Kazanmayı, rekabet etmeyi, harcamayı ve tüketmeyi buyurduğu yitik bireyin yitik olduğunun farkında olup olmamasının çağımız için pek bir önemi yoktur. Hattâ böyle olması ve ekran başında psikolojik hoşnutluğu tatması ve "derin" tatminler peşinde olmaması çağımızın yeğlediği hallerdir. Ancak ruhun yitimi yine de ciddi olduğunu duyurmanın, psişesi yitik kaygısız modern bireye musallat olmanın farklı yollarını bulmayı başarmaktadır. Yeni ruh hastalıkları cinsel yaşamda, diğer insanlarla ilişkilerde, kendini ifade etmede ve yapay, boş, robotlaşmış bir dil kullanımında boy gösterir. Psişik temsil yetersizliği duyusal, entelektüel ve cinsel yaşamı ketler. Tutkular artık imgelenen anlatılara dönüştürülemez; anlatı olmadığında arzu da yok olur ya da zaten hiç olamamıştır. Burada araya imgeye hücum ve tıbbi bağımlılık girer. İşin trajik yanı da burada gündeme gelir: İmge üreticisi ve tüketicisi imgeleyememekten dolayı acı çekmektedir. Sözsel olarak kapanır, özet ifadelerle, cansız ve ölü sözcüklerle konuşur; sonuç itibariyle de ötekine ulaşamaz. Psişik temsillerin oluşmasını sağlayan, şeylerin temsilleri ile sözcüklerin temsilleri arasındaki bağ kopmuştur. Bu nedenle dilsel göstergeler anlam yitimine uğramaktadır: Göstergelerin içi boşalmış, göstergeler soyutlaşmıştır. Bunun çözümü ise, psikanalize göre, fantezilerin (düşlemlerin) söze dökülerek yorumlanmasıdır. Bu durumda çalışmayan psişik aygıtı çalıştırmak için psikanalize düşen görev nedir? (daha fazla bilgi için bkz., Tutal, 2007a ve 2007b).

> (...) modern çağı niteleyen psikolojik hastalığın ciddi bir boyut kazanması, başarı ve stres toplumunun diğer yüzü gibi görünen bu 'sabun köpüğü operası', psikanalizden talep edilen bir yardım çağrısı olarak yorumlanabilir. 'İçsel yıkımımızın anlamını söyleyin bize, bizi bundan kurtarın', gösteri toplumunun alteregosu olan psikolojik altüst olmuşluğu dile getirir gibidir. Dolayısıyla psikanalizin görevi, Batı'nm hayatta kalma ve korunma yöntemi olarak bina ettiği, ama artık yıkımını sergileyen bu ruh hapishanesini dönüştürmektir" (Kristeva, 2007:42).

MEDYA: ADLANDIRMA VE ANLAM ÜRETME SAPLANTISI

Kristeva modern kültürün her şeyi adlandırma saplantısına yakalandığını düşünür... Adlandırılamazm sınırları gittikçe genişletilmektedir: Best-seller kitaplar, reality-show'lar adlandırılamaz olanı sürekli adlandırılabilir hale getirdiğinde, estetik ve sanattaki yüceltmenin yerini nesnenin sonsuzcasına idealleştirilmesi almaktadır. Medyatik idealleştirme yüceltmeyi ya başarısızlığa uğratmaktadır ya da egemenliği altına almaktadır. Küre-

sel gösteri, imgeyi sözün üstünde egemen kıldığında yüceltmenin yaratıcı ve öznelleştirici değerlerini yok etmektedir (Kristeva, 2005:1665).



İbrahim Özdabak

NEVROTİK VE FOBİK BAĞLAR

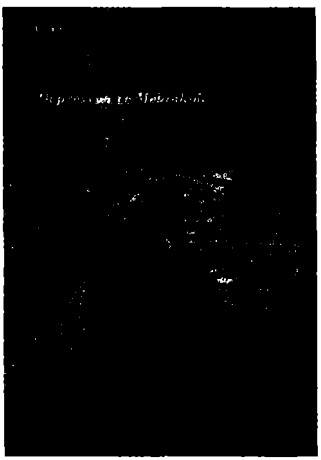
Kristeva'ya göre (2005:1666), gösteri toplumunun yaygınlaşan kültürel ürünleri, yüceltmenin sağladığı yararları yitirmemize yol açmaktadır. Gösteri dünyasının kültürel ürünleri, itkisel taşkınlık ve itkinin narsistik abartılması üstünde yoğunlaşmaktadır. Bu sınırsız gösteri dünyası kendi karşıtını, dinî entegrizim olarak var kılmaktadır. Nevrozun sürekli hale getirilmesine dönüşen inanca aşırı tutulma. Politik dil, bu adlandırma ve gösterme aşırılığı ile nevrotik dinîleşme arasında bir yerde konumlanıp, fobik savunuları sürekli dile getirmekte ve fobikliği girdiği saplantılı biçimle destekleyen bir pratik haline gelmektedir. İnsan deneyimi bu şekilde sıradanlaşırken, yüceltmeye dayalı yaratıcı etkinlik de sansür edilmektedir.

Küresel gösteri çağında psikanaliz kültürü ve yüceltmeyi destekler; yargılamaz, hesap etmez, sadece dönüştürmekle yetinir. Analize girene yeni ilişkiler ve yeni diller yaratabilmesi için dışa açık ve şeffaf bir yaratıcılık oluşturması imkânı tanır. Hoşgörüyle karşılanmayan içgüsüel ve dürtüsel düzen analizde aktarım ve karşı-aktarım sürecinde kültür piyasasında dile geldiğinden bir başka biçimde dile gelir.

Kristeva kültür piyasası ile psikanaliz arasındaki farkın şu olduğunu düşünür (2005:1666): Psikanalizde ben ile o, yani hasta ile analisti arasındaki ilişki Ben idealiyle kuşatılmıştır. Bu ilişkiye gösterişçi tüketimciliğe hâkim olan ahlâkî kod ile baştan çıkarma buyruğu nüfuz edemez. Psikanalitik süreçte, en müstehcen ve suça en eğilimli dil, eyleme geçmekten

kendisini alıkoyduğu sürece, öznenin sahip olduğu son gurur kaynağı olarak kendini dışa vurur. Ancak psikanaliz bireysel düzlemde gerçekleştirdiği bu çalışmayı, kitle düzeyinde yapamadığından, aslında kendi sınırlarının da farkındadır.

"Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik'e Kırılganlık da Eklensin",
(Kristeva, 2006, Denis Poizat ile Söyleşi)
Kırılganlık Bana Hep Musallat Olduğundan mıdır nedir?(nt).



Julia Kristeva, *Kara Güneş*

Psikanaliz, medya toplumunun gösteriye ve gösterişe adanmış insanına, öznelliğin yolunu gösterir. Başarı ve gösterinin ötesinde bir yerde saklanan insan, medyada sadece iki şekilde temsil hakkı yakalar: Başarının taçlandırdığı ve her şeye muktedir üstün insan, ilk temsil hakkıdır insanın. İkinci hakkında ise insana, acı çeken varlık olma şansı verilir. Ancak acı çeken beden olarak insan, kırılganlığını unutmuş bir bedendir. Acı medyatik sahnede gösterişsel öğelerle yer alır ancak. Seyirseldir, çünkü medya bizi en insanî olmayan yanıyla acı çeken beden karşısında saçma bir yerde konumlandırır. Acı çeken bedeni bile sahnelediğinde medyatik düzen, insanî kırılganlığı gizler. Acı çeken beden ve arzu eden beden olarak insan (üstün insan) ikilemesi, insanî gerçekliğin karmaşıklığını temsilden âcizdir. Psişik yaşamıyla insan acı ve haz ikilisinin üstünde bir yerde yer alır. Haz alan ve yüksek performans sergileyen insan, bilinçdışına kulak verdiğinde gerçek insanî kırılganlığıyla burun buruna gelir. İnsanî

öznellik, ancak bu insanî kırılganlık sayesinde olasıdır. Kırılganlık, analizde kendisine getirilme imkânı tanınan duygudur. Öteki, artık acısını uzaktan izlediğimiz, varlığı bile şüpheli kişi değildir. Hepimizin diğerinin sevgi sözcüğüne ihtiyacı var. Dokun(ul)maya ve okşa(n)maya.

KAYNAKÇA

Chetrit-Vatine, Viviane (2007). "Du Symbole à la chair". *Revue Française de la Psychnalyse*, 5/2007, s. 1497-1502.

Enriguez, Eugène (2004). *Sürüden Devlete-Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*. Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları.

Hikmet, Nazım (1989). *Ferhad ile Şirin. Oyunlar 2*. İstanbul: Adam Yayınları.

Kristeva, Julia *(2007). Ruhun Yeni Hastalıkları*. Çev. Nilgün Tutal. Ayrıntı Yayınları.

(2007/5). ""Parler en psychanalyse" Des symboles à la chair et retour". *Revue Française de la Psychanalyse*, 5/2007. s. 1509-1520.

(2005). "L'impudence d'énoncer: la langue maternelle". *Revue Française de la Psychanalyse*, 5/2005.

(1985), *Au commencement était l'amour, Psychanalyse et foi*. Paris: Hachette. 1997 son baskı.

(1996). *Sens et non sens de la Révolte, pouvoir et limites de la pyschanalyse*, Paris: Fayard.

Poizat, Denis (2006). "Entretient avec Julia Kristeva". Julia Kristeva ile söyleşi. *Reliance*, 2/2006, Sayı: 20, s. 8-10.

Sezgener, Anita (2010). "Yaşıyor Olmak İçin Şiir Yazın", Julia Kristeva ile söyleşi. *Sıcak Nal, İki Aylık Edebiyat Dergisi*, Sayı: 3, Temmuz-Ağustos 2010. s. 36-38.

Spire, Arnaud (2006) "Toute appartenance devrait être mise en question". Entretient avec Julia Kristeva. 8 Kasım 2006. s. 114-123

(2001). "Julia Kristeva: l'avenir d'une défaite". *Cultures*, 2 Temmuz 2001, söyleşi.

Tutal, Nilgün (2004). "Kristeva'da Aşk: Önce Söz/Kelam Vardıdan Önce Aşk Vardıya", *Doğu Batı*, 27, s. 211-221.

(2005). "İdeolojinin Konumlanma Alanı: Kristeva ve Adlandırılamayanla Yüzleşme", *Doğu Batı*. 30,. 65-77.

(2008). "Luce Irigaray: Sunuş", Luce Irigaray, *Doğu ve Batı Arasında Tikellikten Topluluğa*, ss.1-6, Ara-lık yayınları.

(2008)-"Toplumsal Bağın Acımasız Eleştirmeni", Luce Irigaray *Doğu ve Batı Arasında Tikellikten Topluluğa*, ss.7-18, Ara-lık yayınları.

(2007a)-"Çağımız Bizi Niye Hasta Eder?", *Varlık*, 3-8, Mayıs 2007.

(2007b)-"Psişemi Kaybettim, Hükümsüzdür!" *Milliyet Sanat*, 106-108, Mayıs 2007.

(2010) "Cadılar Sevimli Olabilir". Y. İnceoğlu ve A.Kar (derl.), Kadın ve Bedeni içinde, Ayrıntı yay. İstanbul, s. 95-129.

JULIA KRISTEVA'NIN ESERLERİ

Julia Kristeva feminist, post-yapısalcı, dilbilimci ve psikanalisttir. *La Révolution du langage poétique* (Şiirsel Dilin Devrimi, 1974), simgesel ile semiyotik arasındaki farklılığı ortaya koyduğu ilk yapıtıdır. Bu eserde dil, bedenle bağına yeniden kavuşur. *Pouvoirs de l'horreur* (Korkunun Güçleri, 1980). *Histoires d'amour* (Aşk Hikâyeleri, 1983) et *Soleil noir* (Kara Güneş, 1987) üçlemesinde iğrençlik/ötekilik/yaratıcılık, aşk ve depresyon konularını ele alır. *Étrangers à nous-mêmes'de* (İçimizdeki Yabancılar, 1988), psikanalitik bir yaklaşımla göç, sürgün ve ötekilik konularına dair yepyeni bir bakış açısı sunar. *Les Nouvelles Maladies de l'Âme'da* (Ruhun Yeni Hastalıkları, 1993), Kristeva medya ve gösteri toplumunun ruhu ve psişeyi tekbiçimli hale getirmesini konu alır. Hattâ iletişimden başka hiçbir şeye yer kalmamasına değinir. Aynı sorgulamayı daha sonraki eserlerinde kişisel psişeye dair değil de tüm medeniyete/çağımız toplumsallığına dair bir sorun olarak ele almayı sürdürür. *Pouvoirs et limites de la psychanalyse* : *Sens et non sens de la révolte I* (Psikanalizin Gücü ve Sınırları: Başkaldırının Anlamı ve Anlam Öncesi I, 1996) ve *Pouvoirs et limites de la psychanalys II Revolte intime* (Psikanalizin Gücü ve Sınırları : İçsel Başkaldırı, 1999) psikanalizin gücünü ve sınırlarını sorgular. Ayrıca « gösteri » ve « eğlence » kültüründe başkaldırıya dayalı bir kültür inşa edebilmenin olasılıkları üstüne düşünür. Açılma, yer değiştirme, geri dönme, geçmişin, hafızanın ve anlamın yeniden inşa edilmesi anlamında bir kültür inşa etmek olası olabilir mi sorusuna yanıt arar. *Meurtre à Byzance* (Bizans'ta Cinayet, 2004), metafizik ve tarihsel bir polisiyedir. Roman, göç ve kimlik kaybı teması aracılığıyla adlandırılamayana doğru bir yolculuğu konu alır. *Thérèse mon amour* (Tereza, Aşkım, 2008) roman ve deneme türünde yazılmış bir yapıttır. 16. yüyılda yaşayan bir azizenin yaşamı, günümüzdeki dinî uyanışların ışığında bir azizenin içsel yaşam deneyiminin ne olduğuna odaklanır. Kristeva, 1999-2002 yılları arasında ise Hannah Arendt, Melanie Klein ve Colette'i ayrı birer kitap halinde incelediği *Le Génie féminin* (Dişil Deha) başlıklı üçlemeyi yazar. Bu üçlemede Kristeva, feminizmin kitlesel yüzünü bir kenara bırakır. Feminizmi üç büyük entelektüel kadının yaratıcılık deneyimlerinden hareketle bireysel ve tikel bir deneyim olarak ele alır.

JULIA KRISTEVA'NIN TÜRKÇE'DEKİ KİTAPLARI

Korkunun Güçleri, İğrençlik Üzerine Bir Deneme. Çev. Nilgün Tutal, Ayrıntı Yayınları, 2004.

Ruhun Yeni Hastalıkları. Çev. Nilgün Tutal. Ayrıntı Yayınları, 2007.

Kara Güneş. Çev. Nesrin Demiryontan, Bağlam Yayınları, 2009.

Bizans'ta Cinayet. Çev. Aysel Bora, YKY, 2005. (Roman)

Samuraylar. Çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, 2010. (Roman)



'Julia Kristeva', Ruth Schneider-HKW Presse, www.exberliner.com

JULIA KRISTEVA VE İÇİMİZDEKİ YABANCI

Zafer Çeler

Yaşamak devamlı bir değişim içinde olmaktır, sayısız farklı güç tarafından sürekli aşınmak, dönüşmek, parça parça olmaktır diyor Kristeva. Birkaç yüzyıl önce Batı'da doğan muktedir bireyin kendinden emin konumunu sarsan bu görüş, Hegel'den Nietzsche'ye uzanan eleştirel bir felsefî geleneğin takipçisidir. Bütünlüklü bir "ben" algısıyla kuşanmış kendi eylemlerinin ve isteklerinin bilincinde olan, aklının rehberliğinde bu dünya üzerinde bağımsız bir şekilde var olan bireylerin dünyayı dönüştürme gücünün hem muhteşem hem de korkunç hikâyesidir modern tarih. Jean Laplanche modern insanın narsisizmine yönelik üç önemli tarihsel darbeden bahseder: Kopernik'in evren kuramı, Darwin'in evrim kuramı ve Freud'un bilinçdışı kavramı. İnsanın bilinçdışında saklı duran ötekiliğin keşfi en az Kopernik'in insanı evrenin merkezinden ötelere fırlatan kuramı ya da Darwin'in insanın doğada durduğu pozisyonu altüst eden kuramları kadar devrimciydi[1] Bu gelenek içerisinden konuşan Kristeva, sabit ve bütüncül bir "ben" anlayışının karşısına, *le sujet en procès*[2] olarak adlandırdığı devamlı oluşum hâlinde olan heterojen bir özneyi koymaktadır. İnsanın kendi kırılganlığının, parçalanmışlığının, sayısız sesten ve imgeden oluşmuşluğunun farkına varması kendi muktedir algısının yarattığı

---

[1] Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, London: Routledge, 1999, s. 2-3.

[2] Julia Kristeva, *La révolution du Langage Poétique*, Paris: Édition du Seuil, 1974. (İngilizce çevirisi; *Revolution in Poetic Language*, çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1984.)

yıkıcılığa karşı bir panzehir oluşturabilir. Kristeva'ya göre psikanaliz içimizdeki bu yabancı dünyanın keşfini sağlayabilecek olan bir yolculuktur.

"Yarılmış kimlik, kimliklerin çiçek dürbünü: Sahte ya da deli sayılmadan kendi kendimiz için birer efsane olabilir miyiz? Yabancının nefreti bizi öldürmeden ya da biz yabancıyı nefretimizle öldürmeden?" Julia Kristeva Fransa'da *Étrangers à Nous-Mêmes*[3] başlığıyla yayımlanan kitabında bu sorulara cevap arıyor. Antik Yunan'dan Eski Ahit'e, Hıristiyan metinlerinden Ortaçağ'a, Rönesans'a ve Aydınlanma'ya ve modern zamanlara uzanan upuzun bir zaman diliminde yabancının konumunu göstermeye çalışıyor. Yabancıyı, kabilenin düşmanı olarak görüp yok etmek isteyen ilk insan gruplarını, Stoacılık'ın ve tek tanrılı dinlerin hümanizmini, Aydınlanma'nın evrenselciliğini ve milliyetçiliğin yıkıcılığını kapsayan bu hikâyede yabancının oradan oraya sürüklenen garip ve tuhaf bir yolculuğu çıkıyor karşımıza. Şöyle soruyor Kristeva: Yabancının ya bir nefret ya da bir tecessüs nesnesi olarak görüldüğü, gerçekliğin ulus devletin siyasî, kültürel ve ideolojik sınırları içine hapsedildiği günümüzde bu bakıştan dışarıya bir yol var mıdır? Yabancının ötekiliğini şeyleştirmeden, onu yabancılığından arındıracak bir sistemin içine çekmeden ona değebilmek mümkün mü? Kitabının ilk bölümünün başlığının da söylediği gibi bu tokkata ve füg formunda bir ilişki, her an değişen, açılıp, kapanan, tek düzeymiş gibi görünen ama sonra bizi şaşırtan, kulağımıza tanıdık gelmeye başlarken bir anda dışarı savuran bir ilişki. Kristeva yabancıyı sarıp sarmalamanın mümkün olmadığını, ona sadece değebileceğimizi ama bunun da tek yolunun önce kendimizdeki yabancıyla yüzleşmek olduğunu söylüyor.

Kristeva yabancının bu inişli çıkışlı hikâyesini anlatmaya Antik Yunan mitlerinin verimli metaforlarından başlıyor. İo'nun soyundan gelen Danaidler miti amcalarının çocuklarıyla evlenmek istemeyen 15 genç kızın hikâyesini anlatır. Bu kızlar vatanları olan Mısır'dan kaçarak Peloponnesos'taki Argos şehrine sığınırlar. Onları saklaması için Argos Kralı'na ricacı olurlar ve başta Kral birer yabancı olarak gördüğü bu kızları kabul etmese de daha sonra onları korumaya ikna olur ve onları Argos'taki erkeklerle evlendirir. Kristeva için bu hikâye Antik Yunan'da ilk yabancının her şeyden önce bir kadın olduğunu göstermektedir. Kadın evlenip geldiği evde korunma talep eden bir yabancı, bir ricacıdır (*suppliante*). Aiskhylos, Ricacılar/Yakarıcılar (*Les Suppliantes*) adlı oyununda Danaidler'e şöyle seslenir: "Siz sürgünsünüz, âciz birer yabancı..." Antik Yunan

[3] Julia Kristeva, *Étrangers à Nous-Mêmes*, Paris: Fayard, 1989; (İngilizce çevirisi; Strangers to Ourselves, çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1991.

toplumu babadan oğula aktarılan soy içinde kapalı ve statik bir topluluktu, seyâhat edenler toplumun marjininde yer alan tüccarlar, maceracılar gibi güvenilmez ve korku uyandıran yabancılardı. Fakat iki tür yabancıyı bu noktada ayırt etmek gerekiyor, ilki gelip geçen ve polise alınmayan yabancılar, diğeri ise *metic*ler yani yerleşik olan yabancılardı. Yunan toplumunun tamamıyla pratik nedenlerle kendi içlerine kabul ettiği *metic*ler ticaretle ya da zanaat işleriyle uğraşan ve toplumun bu alanlardaki ihtiyaçlarını kendi içindeki işgücüne başvurarak karşılayamadığı için ihtiyaç duyduğu yabancılardı (Yunan şehirlerinin *homo economicus*ları). Fakat bu yabancıların Yunan toplumundaki varlığı *Proxeny* adı verilen bir tür hamilik kurumunun varlığı sonucu mümkündü. *Proxenus* olarak adlandırılan bir kişi bu yabancılara kefil olur onları kendi koruması altına alır böylece *polis* ve bu yerleşik yabancılar arasında bir arabulucu olarak yabancıların *polis*in kurallarına uyacaklarını ve belli sınırlar içinde kalacaklarını garanti ederdi. Bu bağlamda, Kristeva'ya göre *metic*ler kadınların kocalarından talep ettikleri korunmayı benzer bir şekilde *proxenus*lardan talep ediyorlardı. Koruma altındaki bu yabancılar asla şehrin bir parçası olamazlar, *polis*in siyasî hayatına katılamazlardı. Yunanlı için yabancı olanı topluma entegre etmek ya da onu asimile etmek düşünülemezdi. *Proxeny* kurumu böylece bir *metic* sınıfının varlığını garanti ederek hem toplumsal ihtiyaçların karşılanmasını sağlıyor hem de kozmopolitliği ve yabancı düşmanlığını engelleyerek arada bir denge kuruyordu.

Antik döneme kıyasla Helenistik dönem yabancıyla kurulan ilişkide çok daha açık bir anlayışa sahipti. Hattâ Helenistik dönemin Stoacıları insanlık tarihinin ilk kozmopolitleri olarak adlandırılabilirler. *Amor nostri* ve *caritas* kavramları insanın kendi iç dünyasında kurduğu bir dengeyi ve kendine yönelik duyduğu sevgiyi anlatıyordu. Her insan akla sahip olduğu için, kendi iç dünyasında bu tür bir dengeyi sağlayabilir ve ayrıca yine akıl üzerinden bu sevgiyi tüm insanlara karşı da duyabilirdi. "İnsana dair hiçbir şey bana yabancı değildir" ünlü deyişinde ifadesini bulan bu görüş tüm insanları birbirine bağlayan bu ilk evrenselci görüşün yansımasıydı. Fakat Kristeva'ya göre bu Stoacı evrenselcilik aslında elitist bir yan taşıyordu, çünkü aklı temel alan bu görüş aklın kurallarına göre yaşamayan, hayatı akıl yoluyla yorumlayamayanları bu evrensel insan kardeşliğinin dışında bırakıyordu. Onlar kendilerine verilen hazineyi kullanamayanlar, onlar insan olamayanlardı ki bu dışlama ve yabancılaştırma durumu Stoacılığı otarşik bir görüş haline getirdi.

*Polis*in sınırlarında yaşayan ve Helenizm'le birlikte aklın sınırlarına göç ettirilen yabancı, Hıristiyanlık'la birlikte bu sınırları aşıp ruhanî bir birliğin parçası olabildi. *Ecclesia*, *polis*in sınırlarında yaşayan yabancıla-

ra, tüccarlara ve tüm diğer marjinal unsurlara vazederek büyüdü. Kristeva Eski Ahit'te Tanrı'nın yabancıyla ilgili olarak iki farklı şekilde konuştuğunu söylüyor. Bir taraftan hepimizin bildiği gibi "seçilmiş halk" söylemi üzerinden giderek, yabancıyı dışlayan, onu seçilmişler grubuna bir tehdit olarak görüp tamamıyla uzak durulması gereken kirli bir varlık olarak adlandıran emirler varken, diğer yandan yabancıların Yehova ve İsrailoğulları arasında yapılan ahdi tanıdığı ve ona uyduğu sürece gruba kabul edilebileceğini söyleyen ayetler de var Eski Ahit'te. Böylece hem seçilmişlik hem de yabancıya açık olma hali sürdürülebiliyordu, çünkü Tanrı ile yapılan anlaşmaya uymak tamamıyla asimile olmayı gerektiriyordu ki artık yabancı da seçilmişlerden biri oluyordu. Yabancının gruba dâhil olması grubun ortak kimliğini pekiştiriyordu. Kristeva buna örnek olarak Eski Ahit'teki Ruth'un Kitabı bölümünü örnek olarak veriyor. Moavlı yani Yahudi olmayan bir kadın olan Ruth bir yabancı olarak geldiği Yehuda Krallığı'nda Levi kanunları uyarınca kocasının en yakın akrabasıyla evlenir ve ondan bir çocuk doğurur. Bu çocuğun torunu geleceğin kral peygamberi Davud olacaktır. Uzun süren bir kargaşa döneminden sonra Yahudi peygamberler soyunun devamını sağlayan bu yabancı kadının varlığı "seçilmiş halk" söylemi içinde oldukça ayrıksı duruyor. Fakat Kristeva kendini daha başlangıçta Yehova'ya adayan ve kendi ülkesini İsrail'in tanrısı için terk eden bu kadının aslında Yahudi kimliği için oldukça sağlamlaştırıcı bir figür olduğunu söylüyor. Bizim dışımızdan biri bizim tanrımızı kabul ediyorsa demek ki bizim tanrımız büyük ve biz gerçekten seçilmiş insanlarız! Gerçekte Yahudilik yabancılara hiç de yabancı olmayan bir din, İbrahim'in kendisi de bir yabancıydı ve Kristeva'ya göre aslında Ruth'un yaptığı İbrahim'inkine göre çok daha makbuldü çünkü İbrahim evini Tanrı'nın çağrısı üzerine terk etmişti, Ruth ise evini kendi isteğiyle terk ederek Yehova'nın yoluna girdi. Kristeva'ya göre dinsel söylem her zaman sapkın olan, yoldan çıkmış olanı barındırır, Eski Ahit' in bu kadar fazla ensest öyküsü barındırması, ya da yabancıyı davet etmesi boşuna değildir. İman günahkârı yer ve sindirir, böylece sapkın olan tanrısal bir tasarının boyunduruğuna girer, onun gücüne ve ülküsüne delalet eder.

Yahudilik her ne kadar yabancıya açıksa da, sonunda onu asimile eden ve seçilmişlerden biri haline getirip Yahudi ulusunun bir parçası yapan anlayışı hep sürdürdü. Kristeva Hıristiyanlığın ise başlangıçta evrensel bir iddiayla kurulduğunu söylüyor. Hıristiyanlığı marjinal bir Yahudi mezhebinden *Ecclesia*'ya dönüştüren Paulos'un kendisi de bir yabancı ve tam bir *polyglot*tu. Tüm Doğu Akdeniz'i, Anadolu'yu, Mısır'ı, Yunanistan'ı, dolaşan Paulos'un takipçileri gittiği yerlerdeki yabancılar,

dışlanmışlar, küçük tüccarlar (*metic*), marjinaller ve kadınlardı. Yahudi milliyetçiliğine ve Doğu dinlerinin yerelliğinin karşısında vazettiği tüm insanlığı içine alan Mesihçilikti. Kristeva bu yeni dinde ne vardı ki bu kadar farklı insanı ve özellikle de kendilerini Roma dünyasının çeperinde yabancı olarak gören bu insanları kendisine çekmeyi başardı diye soruyor. Kristeva'ya göre cevap maddî tarihsel koşullardan çok bu insanların ruhsal (*psychic*) durumlarında aranmalı. Ait oldukları yerden uzakta yaşayan ve aslında hiçbir yere ait olmayan bu parçalanmış insanların karşısında kendisi de bu dünyada bir yabancı olan, horlanan, dışlanan, işkence gören İsa vardı. Ölen ve sonra tekrar dirilen ve bedeniyle ruhunun birleşip bir bütüne kavuştuğu İsa yabancının psikozunu dindirebileceği sembolik bir bütünlük sağlıyordu. Yaşam ve ölümün birleştiği tek bir beden, komünyonda sindirilen et ve kan!

Stoacılar'dan miras alınan *caritas* kavramı etrafında yükselen Hıristiyan evrenselciliği özellikle 4. ve 5. yüzyıllarda doruğuna ulaştı. Gitgide siyasî otoriteyle iç içe geçmeye başladıkça da bu kapsayıcı müşfik yapısını kaybetmeye başladı. Hacıların yolları boyunca konakladıkları yerlerde onlara misafirperverlik göstermeyi kurumsal bir yapıya kavuşturan kilise, bu misafirperverliği sadece Hıristiyan olanlara gösteriyordu. Başlangıçta politik farklılıkları kesen, onları aşan kilise zamanla siyasî iktidarla birleşti ve din dışı grupların siyasî iktidara tehdit olarak algılanmasına neden olan bir ortamın doğmasına neden oldu. Heretiklerin bu şekilde dışlanması engizisyona doğru uzanan yolun da başlangıcıydı.

Mitolojiden ve dinsel metinlerden Rönesans'ın edebî ve felsefî metinlerine geçen Kristeva'ya göre Engizisyonun ve din savaşlarının ortasında Rabelais'nin metinleri insanın kendi kendisine attığı şen bir kahkaha gibi tınlıyordu. Rabelais'nin dönemi ilk coğrafî keşiflerin yapıldığı, büyük yolculuklara çıkıldığı yıllardı. Bu yolculukları yapanlar Batı'da var olan efsanelere yenilerini ekleyerek döndüler çoğu zaman: Gerçeküstü hayvanların, gövdesi olmayan sadece baştan ibaret insanların ülkeleri. Rabelais için bu *mirabilia*lar (harikalar) bizim kendi dünyamızın ürünleriydi, rüyalarımızın ya da siyasî çatışmalarımızın sonuçlarıydı. Etnolojik söylemler fantezilerden doğuyordu. Aslında bu tür fantezileri yani yabancıyla karşılaşılan tuhaf durumları, bireylerin kusurlarını ya da siyasî sakatlıkları göstermek için kullanan sadece Rabelais değildi. Gulliver yazarı Jonathan Swift, daha sonraları Edgar Allan Poe ve Henry James, absürd ve tuhaf olanın ülkesinde hayâletler arasında dolaştılar. Kristeva, Rabelais'nin bir iç dünya kozmopoliti olduğunu söylüyor. Onun yelken açtığı sular aslında kendi ruhsal keşfinin bir imgesiydi. Tuhaflıklarla, yabancı olanla, şimdiye kadar karşılaşılmamış olanla karşılaşılan hem heyecan

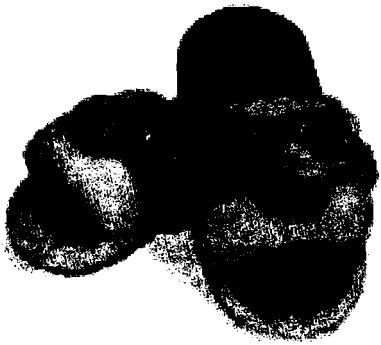
hem de korku veren bir macera: Kendi harikalarımızla kendi canavarlarımızı bir araya getirmek!

Ötekiyle şimdiye kadar yaşanmamış boyutta bir tanışıklığın yaşandığı, yeni uygarlıkların, farklı dillerin, ırkların Batılı insanın dünyasına akmaya başladığı bu yüzyıllar hem Batılı kimliğinin dışlayıcı yapısının kurulduğu hem de belli bir kozmopolitliğin doğduğu zamanlardı. Tıpkı kıtaları aşan ve yeni yerler keşfeden kâşiflerin yolculuğuna benzer bir yolculuğu insanın kendi içinde duraksız bir şekilde gerçekleştirmesi gerektiğini söyleyen ilk kişilerden biri de Michel de Montaigne'di. İnsanın arzular tarafından yönlendirildiğini Freud'dan çok önce anlamış birisi diyor Kristeva, Montaigne için. Montaigne insanın zayıflığını ve parçalanmışlığını ve iyi ya da kötünün ötesinde arzuları tarafından şekillendiğini açık yüreklilikle dile getirmişti. Kristeva Montaigne'in ince belirsizliği diye tanımlıyor bu durumu, Montaigne için ben denen şey parçalı bir şeydi, yamalı bir bohça, belirsiz ve şekilsiz bir varlık.

Kristeva yabancı ile kurulan bu gelgitli ilişkinin Aydınlanma ve Fransız Devrimi boyunca da devam ettiğini söylüyor: İnsan onuru, özgürlük, hoşgörü, milliyetçilik, kitleler ve totaliterlik modernliğin çelişkili karakterinden, Janus kafasından çıkanlar. Aydınlanma'nın bize getirdiği en büyük çelişki insan ve vatandaş kavramlarını eşitlemesi olmuştur diyor Kristeva. İnsan Hakları Bildirgesi'nin dayandığı temel çıkmaz insan olarak tanımladığı bireyin aslında belli bir ulusun sınırları dâhilinde yaşayan kişiyi tanımlamasıdır. Aydınlanmanın hümanizmi prensip olarak yaşatılması gereken bir unsurdur: İnsan onurunun korunması. Fakat bu hümanizmanın içeriğinin yıkıcı ve dışlayıcı olan tarafı insanı sadece bir vatandaş olarak tanımlamasındadır. Bireyin temel insan haklarına sahip olabilmesi onun bir vatandaş kimliğine sahip olması yani bir ulus devletin tebaası olmasıyla mümkündür. Kristeva'ya göre bu içeriğin değiştirilmesi gerekmektedir ki bu iş hakların içeriğinin tekrar düzenlenmesi anlamında hukuksal olarak mahkemelerde ya da siyasal alanda halledilebilir. Fakat hakların yanında bu tür bir değişikliğin çok daha önemli boyutu arzular ve sembolik değerlerle ilgili olan boyutudur ki bunlar da etik ve psikanalitik alanın sınırlarının içine girmektedir.

Kristeva bu psikanalitik alanın en önemli çıkış noktasını Freud'un bilinçdışı kavramında buluyor. Freud'un bilinçdışı kavramı bütünlüklü ve rasyonel insan benliği kavramını altüst ederek, ötekiliğin aslında benin bir parçası olduğunu göstermiştir. Bir yabancıyla beraber yaşamanın huzursuzluğu benim dışımdaki başka yabancılarla karşılaştığımda beni dürten bir mahmuza dönüşür. Freud'un *unheimlich* kavramı tam da bu tür huzursuzluğu açıklayan bir kavramdır: Hem tanıdık hem de tekinsiz olan.

Dış dünyayla çevrelenmemiş olan arkaik ve narsistik benlik kendisi için tehlikeli bulduğu, tehdit olarak algıladığı deneyimleri yabancı, tekinsiz ve şeytanî bir yarı yaratarak bilinçdışına gönderir. Böylece ben kötü olanı bu ikinci yarıya göndererek kendini korur. Fakat baskılanan bu yarı tüm diğer nevrotik tepkiler gibi dış uyaranlara karşı tepki verir, sıkıntı, endişe ya da şiddet olarak geri döner. Ötekiyle görerek, duyarak, koklayarak ya da dokunarak karşılaşırız, ama bilincimiz bunu anlamlandıramaz. Bu noktada öteki bizi parçalar, şekilsiz bir hale getirir, bizi daha önce bilmediğimiz duygularımızla yüzleşmeye zorlar. Beni ötekinden ayıran uçurum beni şok eder. Reddettiğim ama diğer yandan da özdeşleştiğim bu yabancıyla karşılaşmak sahip olduğum tüm sınırları allak bullak eder, kaybolmuş, bulanık ve belirsiz hissederim. Öteki/yabancı benim bilinçdışımdır. Kristeva'ya göre yabancıyla bir arada yaşamanın tek yolu içimizdeki bu yabancıyla tanışmaktır. Çözüm yabancıyı bize benzetmek, onu asimile etmekle değil, kendimizi deşmek, benliğimizle oynamak, bilinçaltımızı kazmak, onu parçalara ayırmakla olanaklıdır. Başı sonu belli bütünlüklü bir benliğimizin olmadığını farkına vararak, içimizde yatan tekinsiz yabancıyla yüzleşmek sürekli ve acı dolu bir konuşmayı gerektirir.

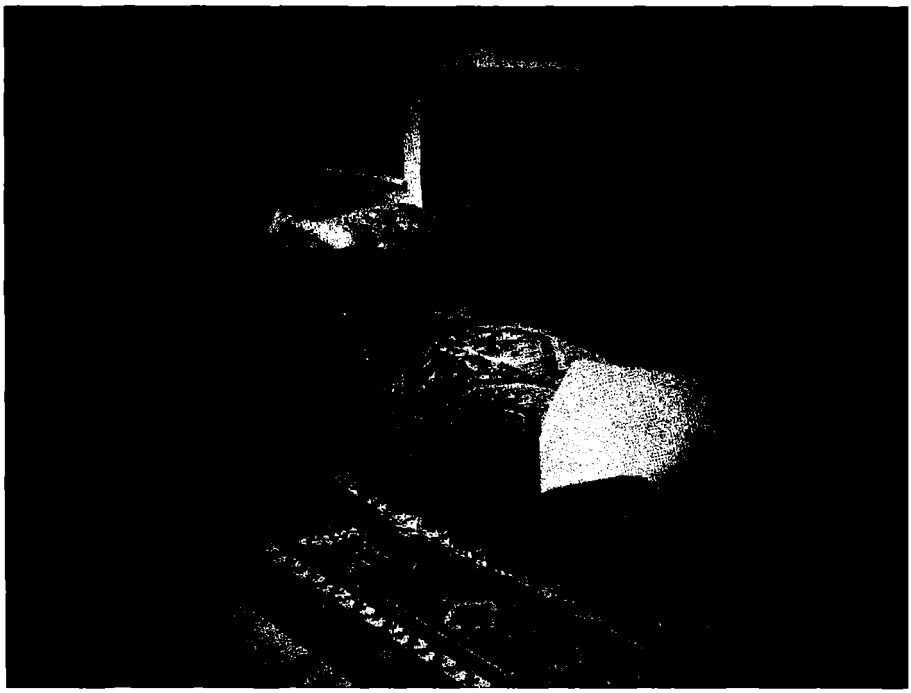






"Parmaklarda, dil altında, ayaklar altında psikanaliz".
Psikanalitik hediyelik eşyalar. Terapi sonrası nane şekeri, pofuduk terlik ve 'Büyük Ruhbilimciler' parmak kuklası seti (Sigmund, Anna, Carl)

Divanda, Kürsüde ve Masada Psikanaliz



"Freud'un terapi divanı", Freud Müzesi-Londra, Fotoğraf: Konstantin Binder, www.londonleben.co.uk

PSİKANALİZ NERDEDİR?

PSİKANALİZİN BİR GÜÇLÜĞÜ OLARAK "UYGULAMALI PSİKANALİZ"

Talat Parman*

GİRİŞ

İnsan-toplum-düşün bilimleri alanında önemli yazılar yayınlayan *Doğu Batı* dergisinin psikanaliz üzerine bir sayı hazırlamayı programına almış olması, son dönemde yeniden gündeme gelen ama kökleri çok eskilere dayanan bir sorgulamanın yeniden irdelenmesini zorunlu kılmaktadır. Neden bir insan-toplum-düşün bilimi dergisi psikanalizi konu alan bir sayı hazırlar? Aynı soruyu psikanaliz dergileri için de sorabiliriz. Onların da sıklıkla insan, toplum ve düşün bilimlerini konu alan sayılar hazırladıklarını biliyoruz. Bu sorular daha kapsamlı bir başkasını gündeme getirecektir, o da psikanalizin yerinin neresi olduğu sorusudur. Sahi, psikanaliz nerdedir?

Önce onun doğum yerine bakalım. Psikanaliz bir hekimin hastalarıyla olan çalışmasından doğmuştur. Ancak söz konusu hekim psikanalizi yalnızca hekimlikle yani klinikle sınırla tutmak istememiş, çalışmalarından elde ettiği verileri insan ruhsallığının tüm boyutlarını ve insanın tüm yaratılarını anlamaya yönelik olarak kullanmayı arzulamıştır. Sigmund Freud'un bu tutkusu psikanalizi giderek tüm insanbilimleriyle karşılıklı bir etkileşim içine sokmuştur. Freud için psikanaliz hem "başka türlü ula-

* Doç. Dr. Talat Parman, Psikanalist, İstanbul Psikanaliz Derneği, Paris Psikanaliz Kurumu ve Uluslararası Psikanaliz Birliği üyesi.

şılamayacak ruhsal süreçleri incelemekte kullanılan bir yöntem", hem bu araştırma yönteminden kök alan ve ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılan bir teknik", hem de "bu yöntemle elde edilen psikolojik kavramlardan oluşan ve yeni bir bilimsel disiplin oluşturacak bilgi birikimi"dir. Birbirini tamamlayan bu üç tanım psikanalitik kuramın iç dinamiğinin sağlamlığının da garantörüdürler. Ancak Freud'un bu tanımı psikanalizi elbette hekimliğin sınırları içinde tutamazdı ve zaten öyle de kalmamıştır.

"UYGULAMALI PSİKANALİZ"[1] NEDİR?

Psikanalizin klinik dışındaki uygulamalarına kısaca "uygulamalı psikanaliz" adı verilir. Ancak, "uygulamalı psikanaliz" adlandırmasının bile hayli şaşırtıcı olduğu bir gerçektir. Psikanaliz yukarıda verdiğimiz tanımında uygulamayı içerdiğine göre, uygulamalı psikanaliz olarak adlandırılan nedir ve bu tanımlanan neyi kapsamaktadır? Bu önemlidir, çünkü uygulamalı psikanalizin sınırları bazen çok tartışmalı alanlara kaymakta ve söz konusu uygulamalar psikanalitik olmaktan çıkmaktadır.

Sophie de Mijolla, Uluslararası Psikanaliz Sözlüğü'nde uygulamalı psikanalizi tanımlarken, ruhsal bilinçdışının kuramı olan psikanalizin bir yöntem olarak, yani bir araştırma aygıtı olarak başka birçok alana uygulanabileceğini, nevrozların tedavisinin bunlardan yalnızca biri olduğunu belirtir. Ona göre uygulamalı psikanaliz denildiğinde tedavinin dışındaki alanlar, özellikle yazın metinleri, sanat yapıtları ve uygarlığın çeşitli olgularının analizi anlaşılmalıdır. De Mijolla tanımlamanın sınırlarının hayli geniş olduğunu kabul eder ve kimi kez bir yapıtın, kimi kez toplumsal olguların uygulamaya söz konusu olabildiğini de ekler.

Paul Laurent Assoun ise uygulamalı psikanalizi değerlendirebilmek için onun üç evreli bir hareketin sonucunda ortaya çıktığını görmek gerektiğini söyler. Psikanaliz, öncelikle tedavi edici yönü de olan bir "klinik araştırma"dır. İkinci olarak "bilinçdışı süreçlerin bilimi"dir ve üçüncü olarak doğrudan klinikten ve bilinçdışından kaynaklanmayan ama onu içine alan alanlarda kullanılabilecek bir "araştırma yöntemidir". Psikanalizin bu üçüncü anlamında onu bir araştırma yöntemi olarak kliniğin dışına çıkarmak ve ona başka yerlerde "uygulama" alanları bulmak söz konusu olabilir.

---

[1] Alm: Angewandte Psychoanalyse; İng: Applied psychoanalysis; Fr: Psychanalyse appliquée.

İLK ÖRNEKLER VE SIGMUND FREUD'UN YAPITI

Sigmund Freud, çalışmalarının daha çok erken dönemlerinde, ruhsal işleyişin dışındaki alanları da içeren görüşler geliştirmek eğiliminde olduğunu yakın dostu Wilhelm Fliess'le paylaşmıştır. Psikanalizin ortaya attığı yeni görüşlerin özellikle sanatsal yaratı ve edebiyat alanında kullanımı onun ilk "klinik dışı" hedeflerindendi. Psikanaliz tarihçisi Elisabeth Roudinesco Freud'un Fliess'e yazdığı iki mektuba özellikle dikkati çeker. 15 Ekim 1897 tarihli ve Oidipus karmaşasını ilk kez tanımladığı ünlü mektubunda, Sofokles'in oyununun tüm okurlarda ve seyircilerde bir Oidipus çekirdeğini canlandırdığını düşündüğünü ve kendi kendine Hamlet'in öyküsünde de benzer olguların olup olmadığını sorduğunu yazar. Yani, "Ben kendimde anneme karşı aşk ve babama karşı kıskançlık duyguları buldum" diyen Freud, "tıpkı diğer çocuklar gibi, tıpkı Sofokles'in kral Oidipus'u gibi, tıpkı Shakespeare'in Hamlet'i gibi" derken yazın yapıtlarında kuramını destekleyen kanıtlar aramaktadır. Freud, Fliess'e yazdığı 5 Aralık 1898 tarihli kısa mektubunda ise, o tarihlerde ölen İsviçreli yazar Conrad Ferdinand Meyer'in yapıtlarından çok etkilendiğini ve bunları yorumlayabilmek için yazarın yaşamı ve yapıtlarının yayın sıralaması hakkında bilgi sahibi olmak istediğini söyler. Kısaca yazın onun en önemli ilgi alanlarından biri, yazın yapıtları ise onun en önemli yandaşlarındandır.

Ayrıca bu konuda yalnız da değildir Freud. Onun çevresinde toplanan ve "Çarşamba Psikoloji Derneği" adını alan grubun üyeleri de, bir araya gelmelerinden kısa bir süre sonra kendi aralarında büyük bir coşkuyla psikanalizin yazın, sanat, mitoloji ve tarih alanlarında da "uygulanabilmesini" tartışmaya başlarlar. Bu konuda ortaya atılan farklı görüşlerin daha sonra "uygulamalı psikanaliz" üzerine yapılacak tartışmaların öncülleri olduğunu söyleyebiliriz.

Bu toplantılardan 10 Ekim 1906 tarihli olanında Otto Rank, daha sonra "Söylencede ve Şiirde Ensest Konusu" başlığı ile yayımlanacak kitabının kısa bir özetini sunar. Ancak sunumu hayli eleştiri çekecektir. Onun toplumsal bastırma yaklaşımı Adolf Hautler tarafından "bastırma ancak bireyler için kullanılabilir, topluluklar için bu kavramı kullanmak yanlıştır" şeklinde eleştirilir. Alfred Meisl ise Rank'ın önermelerini çok zayıf bulduğunu ve kolayca çürütülebilecek bu görüşlerin psikanaliz karşıtlarınca psikanalizin reddedilmesi için kullanılabileceğinden çekindiğini belirtir. Yazarların yapıtlarından yola çıkarak ruhsal ve dolayısıyla cinsel yaşamlarına dair yorumlar yapmak söz konusu olduğunda ise tartışmaların tonu daha da yükselir. Hautler yazarın özel yaşamı ile yapıtı arasında

her zaman bir bağ olduğu yaklaşımını da şiddetle reddedecektir. Rank'ın sunumunu sürdürdüğü bir sonraki oturumda ise Max Graf, o dönemin görüşleri kabul gören İtalyan kriminoloğu Cesare Lombroso'nun yazarları da tıpkı katilleri incelediği gibi incelediğini, öte yandan Fransız Psikoloji Okulu'nun ise yazarlara nevrozlularmış gibi yaklaştığını oysa Freud' un yönteminde bilinçdışının araştırılmasının ön planda olduğunu belirtir. Max Graf, Freud'un "ruhsal hastalık ruhsal sağlığın değişkenlerinden biridir ve ruhsal hastalıklar sağlıklı kişinin ruhsal unsurlarının dağılımından ibarettir" yaklaşımına vurgu yapar.

Yalnızca bu iki oturumda ortaya atılan görüşlerin bile ne denli doğru ve daha sonra "uygulamalı psikanaliz" üzerinde yapılan tartışmalar için ne denli yol gösterici oldukları açıktır. Bireysel ruhsal olguların toplumsala uygulanıp uygulanamayacağı, sanatçının yaşamının yapıtlarından yola çıkılarak ne kadar açıklanabileceği (ya da tersi) ve uygulamalı psikanaliz çalışmalarının çoğu kez psikanalizin geçersizliğini kanıtlamaya çalışanlar tarafından kullanılabileceği... Bütün bunlar neredeyse yüz yıldır bu konudaki tartışmaların odağını oluşturmakta.

Yeniden psikanalizin ilk yıllarına dönelim. Sigmund Freud "Çarşamba Psikoloji Derneği" toplantılarında yapılan bu tartışmalara yanıtını 1908 tarihli "Yazınsal Yaratıcı ve Gündüz Düşleri" yazısıyla verir ve konuyu farklı bir açıdan ele alır. Freud yazınsal üretim süreçleri ile gündüz düşlerinin oluşum düzenekleri arasında bir benzerlik görür. Ona göre anormal eğilimler gösteren yazarlar patografinin[2] alanına girebilirler, ancak psikanaliz için önemli olan yaratım sürecidir ve bu, o nedenle patografinin üstünde yer almalıdır.

Bu arada Freud'un bir yazın yapıtını konu alan ilk metninin 1907 tarihli "Jensen'in 'Gradiva'sında Düşler ve Sanrı" olduğunu da anımsatmak gerekir. Aslında Freud 1905-1907 arasındaki iki yıllık dönemde söz konusu yazı dışında "Şaka ve Bilinçdışıyla İlişkisi", "Psikanaliz ve Hukuk Alanında Olguların Oluşumu", "Takıntılı Eylemler ve Dinsel Uygulamalar" başlıkları altında psikanalizin birbirinden çok farklı alanlarda uygulanmasının örneklerini vermiştir.

Ancak uygulamalı psikanalizin ilk olarak yazınsal yapıtlar ve yazarlar üzerinde "uygulandığını" ve daha sonra insan yaratıcılığının tüm alanlarına ve giderek toplumsal olgular, tarihsel olaylar, din ve hukuk alanlarına yayıldığını söyleyebiliriz. Bu yayılmada Sigmund Freud'un psikanalizi bir "bütün bilim" olarak kabul etmesi ve sanata, dine, tarihe uygulanabi-

[2] Patografi, bir tarihsel kişiliğin ya da grubun yaşamı ve yapıtı üzerine hastalıkların olası etki ve sonuçlarını değerlendiren ve klinisyen tarafından yapılan retrospektif çalışma.

lecek yeni ve büyük bir araştırma yöntemi olarak görmek istemesi temel rolü oynamıştır. Freud, bu konudaki görüşünü daha sonra 1914 tarihli "Psikanaliz Hareketinin Tarihi Üzerine" adlı yazısında açıkça ortaya koyar ve "Düşlerin Yorumu" ve "Espri ve Bilinçdışıyla İlişkisi" başlıklı metinlerinden yola çıkarak psikanalizin öğrettiklerinin ve katkılarının hekimliğin sınırlarını çoktan aştığını ve diğer bilimlere de uygulanabilmesi gerektiğini söyler.

Uygulamalı psikanalizin güçlükleri

Elisabeth Roudinesco, Sigmund Freud'un uygulamalı psikanalizi psikanalizin bir bilimsel disiplin düzeyine yükselmesi için bir savaşım alanı olarak gördüğünü düşünmektedir. 1911'de Uluslararası Psikanaliz Kurumu'nun kuruluş amaçları arasında uygulamalı psikanalizin de yer aldığını ancak 1912'de Freud'un maddî ve manevî olarak büyük destek vererek Otto Rank ve Hanns Sachs'a kurdurduğu *İmago* dergisinin de "hekimlik dışı" bir yayın olarak planlandığına dikkati çeker. Öte yandan Freud uygulamalı psikanalizin iki önemli örneği olarak sayılabilecek "Totem ve Tabu" ve "Mikelanj'ın Musa'sı" başlıklı yazılarını *İmago*'da "imzasız" olarak yayınlamıştır. Roudinesco bunu Sigmund Freud'un uygulamalı psikanaliz konusundaki çiftedeğerli tutumuna bir örnek olarak gösterir ve onun Edoardo Weiss'e yazdığı bir mektupta derginin "amatör bir karakter" taşıdığını kabul ettiğini, Abraham'a da onu "pek de analitik olmayan bir aşk çocuğu" olarak tanımladığını aktarır. Freud'un uygulamalı psikanaliz konusundaki çiftedeğerli tutumun saptanması önemlidir.

Öte yandan, Sigmund Freud'un "uygulamalı psikanaliz" için örnek gösterilebilecek yapıtlarının hemen tümünde, temelde çok önemli bir psikanalitik kavramı ortaya koyma çabası içinde olduğu gözden kaçmamalıdır. Örneğin onun ünlü "Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı" incelemesi, bastırma ve erkek eşcinselliği üzerine önemli kuramsal görüşlerin temellendirildiği bir metindir. Bir başka deyişle Freud'un klinikten sağladığı bilgilerle klinik dışı alanlara "uzaklaştığı", oralardan sağladığı kaynaklarla yeniden kliniğe "döndüğü" ve psikanalitik kuramı zenginleştiren adımlar attığını söyleyebiliriz. Uygulamalı psikanalizin Sigmund Freud için, kliniğe katkı sağladığı anlamda değerli olduğunu ve onun tarafından daha çok bu amaçla kullanıldığını öne sürmek yanlış olmayacaktır.

Bir diğer nokta uygulamalı psikanalizin Freud'u da hayli zorlamış ve onun gibi son derece dikkatli ve kılı kırk yaran bir kişi için bile tehlikelerle dolu olduğudur. Bu konuda verilebilecek en önemli örnek Freud'un

yukarıda da sözü edilen "Leonardo da Vinci'nin Bir Çocukluk Anısı" yazısında bir çeviri hatası ile Da Vinci'nin anısındaki çaylak kuşunu akbaba olarak çevirmesi ve bu yanlıştan yola çıkarak hayli tartışmalı yorumlarda bulunmasıdır. Bunu Freud'un uygulamalı psikanaliz konusundaki çiftedeğerli tutumuna bir başka örnek olarak gösterebiliriz. Öyleyse uygulamalı psikanalizi tartışmak, onu uygulayan kişi olarak psikanalisti tartışmayı da zorunlu kılacaktır.

"Uygulamacı" Psikanalist

Psikanalizi klinik dışında uygulayan ve "uygulamacı psikanalisti" tartışmaya, ilk psikanalist olan Sigmund Freud'un uygulamalı psikanaliz karşısındaki tutumunu özetleyerek başlayabiliriz. Freud kuramını geliştirmek için hep kliniği kaynak almış, ancak klinik dışı alanlardan buluşlarına kanıtlar aramıştır. Öte yandan klinik dışında "bulduklarım" da ya da klinik dışı "uygulamalarını" da daima kliniğe bir katkı olarak düşünmüştür. Ancak klinikten uzaklaşmanın ne denli riskli olduğunu sezmiş ve bazı yazılarını imzalı olarak yayımlamaktan çekinmiş, yine de bu sezgisi onun önemli hatalar yapmasına engel olmamıştır.

Unutmamak gerekir ki psikanaliz her şeyden önce klinik bir uğraştır ve psikanalist de bir klinisyendir. Onun yeri de ancak psikanalitik ilişkide tanımlanabilir. Çünkü psikanaliz bir klinik yöntemden köken alır ve bu yöntem analizan-analist ikilisinin iletişimlerinde serbest çağrışım-dalgalı dikkatin başat olması, aktarım-karşı aktarım dinamiğinin sürekli vurgulanması demektir. André Green uygulamalı psikanaliz tartışmasına nesne açısından yaklaşır. Ona göre nesne dürtüyü gösterendir ve dürtü de nesneyi doyum için çağırır. Psikanalitik uğraşta nesne her şeyden önce aktarımın nesnesidir. Green'e göre aktarım hareket noktasını nesnede bulur, ondan yola çıkarak oluşur ancak öte yandan tersi de doğrudur, yani nesne de aktarımla oluşur. Oysa uygulamalı psikanalizde serbest çağrışım-dalgalı dikkat ve aktarım-karşı aktarım çiftleri söz konusu olmadığından nesne analitik olarak tanımlanamaz. Bu nokta yani klinik psikanalizin nesnesi ile uygulamalı psikanalizin nesnelerinin farklı olması çok önemlidir. Çünkü nesne psikanalitik olmaktan çıkıyorsa uygulama nasıl psikanalitik olacaktır? Dahası psikanalitik olamayan bir nesneyle çalışan kişinin psikanalist olarak tanımlanması ne denli doğrudur?

Uygulamacı psikanalisti tartışırken karşımıza çıkacak önemli sorunlardan bir diğeri etikle ilgilidir. Psikanalistin kimliğini ve dolayısıyla etiğini belirleyen klinik uygulamadır. Sigmund Freud psikanalizin klinik uygulama çerçevesini ve kurallarını belirlerken analistin yansızlığının önemini

de vurgulamış ve onun hastanın tüm söylediklerine karşı aynı uzaklıkta durması gerektiğini belirtmiştir. Burada yansızlığın[3] psikanalistin etiğinin en önemli unsuru olduğunu ve eğitici ve tedavi edici gururlardan uzak duran bir alçakgönüllülüğün temelini oluşturduğunu da belirtmek gerekir. Freud bunun sağlanması için analistlere bir de yöntem önermiş ve onlardan hastalarını dalgalı bir dikkatle dinlemelerini istemiştir[4] Serbest çağrışımın analistteki karşılığı olan dalgalı dikkat analitik uygulama için en az onun kadar önemli bir yöntemdir. Oysa uygulamacı psikanalistin yansızlığından bu bağlamda nasıl söz edebiliriz? Çünkü uygulamacı psikanalist önceden belirlediği bir amaçla yola çıkacak ve çoğu zaman belirli bir yaklaşımı, bir görüşü kanıtlamaya çalışacaktır. Buna bağlı olarak uygulamasından elde ettiği verileri yorumlaması da elbette yansız olamayacaktır. Üstelik bu çalışmasını psikanaliz dışı bir kurum ya da psikanaliz dışı bir amaçla yaptığında psikanalistin yeri ve dolayısıyla psikanalizin yeri daha da tartışmalı hale gelecektir[5]

Sonuç olarak

Uygulamalı psikanalizin psikanaliz karşıtlarınca en çok eleştirilen konulardan biri olduğu ve bu yüzden bu alan hakkında psikanalistler arasında da hayli çekinceler olduğu bir gerçektir. İnsanbilimlerinin çeşitli alanlarında psikanalizi mekanik ve şematik bir biçimde kullanmak, "vahşi" psikanalitik yorumlar yapmak psikanalize katkıdan çok zarar getirmiştir. Anglo-Sakson dünyasının birbirinden çok farklı yazarları örneğin Ernest Jones ve Peter Gay Sigmund Freud'un yapıtının önemli bir bölümünü uygulamalı psikanaliz örneği olarak kabul ederler, ancak onlar Freud'un yaşamının sonuna kadar klinisyen olarak kaldığını anımsamak istemezler. Uygulamalı psikanalizin "büyük" adlarının çok uzun yıllar boyunca gerçek bir klinik psikanalitik uygulama içinde olmadıkları gerçeği ise çok şaşırtıcı değildir. Çünkü uygulamalı psikanaliz, psikanalist tarafından

---

[3] Klinisyenin yansızlığı, klasik anlamda yine Hipokrat'ın çizgisinde hastaya karşı ırk, cinsiyet, ulus vb. ayırımcı unsurları gözetmeden yansız olması olarak tanımlanır. Burada Freud psikanalistlerin bunların yanısıra duyduklarına karşı da yansız olmalarını istemiştir. Ancak psikanalistin çalışması sırasında analizanın serbest çağrışımını etkileyecek ve kendi politik, dinî ve ideolojik tutumu hakkında onun bilgi sahibi olmasını sağlayacak tutum ve davranışlarda bulunmaması gerektiğini de anımsatmak gerekir.

[4] Psikanalistin etiği konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. *Psikanaliz Yazıları* 21 "Psikanaliz ve Etik" dosyası, Bağlam Yay. 2010, İstanbul.

[5] Öte yandan psikanalizin bazı güncel politik hedefler için kullanıldığına da şahit oluyoruz. Söz konusu "politik" uygulamaların uygulayıcılarının kendilerini psikanalitik etiğin dışında konumladıkları açıktır. Buna karşın kendilerini psikanalist olarak tanımlamaları psikanalize büyük bir zarar vermektedir.

"yeğlenen tek uğraş" hâline geldiğinde kişi, farklı bir etiğin kurallarına göre hareket ediyor olacak ve bu da artık onun psikanalist olarak kabul edilmesini zorlaştıracaktır. Bu aynı zamanda psikanalizin üçlü tanımının yalnızca birini yeğlemek ve diğer iki tanımı unutmak, dolayısıyla psikanalitik kuramın iç dengesini bozmak demek olacaktır.

Bu saptamalar psikanalizi yalnızca kliniğe hapsetme amacı taşımıyor elbette. Psikanalizin zenginliği onun başka disiplinleri de kaynak olarak kullanması ve onlara da kaynak oluşturmasıdır. Ancak psikanalistler daima klinisyen olarak kalmaları gerektiğini de unutmamalıdırlar. Çünkü psikanalizi besleyen ana kaynak kliniktir. Psikanalizin klinik dışı uygulamaları için koltuğundan kalkan psikanalistin, kısa süre içinde yeniden koltuğuna dönmesi ve kulağını analizanlarının serbest çağrışımlarına dalgalı bir dikkatle yönlendirmesi gerekir. Oysa sıklıkla söylendiği gibi psikanalizle "çok" ilgilenen ama asla psikanalize gitmeyen "divan kaçkınları" gibi, psikanalist koltuğundan kalktıktan sonra klinik psikanalitik uygulamaya geri dönmeyen "koltuk kaçkınları" da vardır. Sigmund Freud 1937 tarihli "Sonlanan Analiz Sonlanmayan Analiz" başlıklı yazısında, yarım kalmış analizlerden söz eder. Şüphesiz yarım kalmış analizler olduğu gibi yarım kalmış analistler de vardır. Yarım kalmak istemeyen bir psikanaliste yol gösterici olabilecek tek unsur psikanalitik klinik çalışmadır.

Yıllar önce yayınladığım "Psikanalist Kimdir?"[6] başlıklı bir yazıda Georges Favez'in "psikanalist neredediır?" diye sorduğunu ve onu olması gereken yerde, yani analizanın uzandığı divanın arkasında koltuğunda otururken bulduğunu yazmıştım. Yazının başındaki soruya, "Psikanaliz Nerdedir?"e geri dönerek şu saptamayı yapmak yanlış olmayacaktır. Psikanalizin nerde olduğu biraz da onu uygulayan kişi olarak psikanalistin nerde olduğuna bağlıdır. Ancak, psikanalistlerin hepsinin her zaman doğru yerlerde durduğunu söylemek ise maalesef zordur. Psikanaliz tarihi kimi zaman hüzün, ama çoğu zaman öfke uyandıran örneklerle doldur. Nazi hükümeti işbirlikçisi Matthias H. Göring'de bir psikanalistti ya da Brezilya'da askerî rejimin gizli servislerinin "uyguladığı" işkencelere bizzat katılmış olduğu saptanmış olan Amilcar Lobo da.

Psikanalitik klinikten uzaklaşarak, psikanalizi kendi kişisel hırslarıyla politik amaçlar için kullanmak, hükümetler ve gizli servisler için çalışmalar yapmak kişiyi muhakkak ki birçok insanî nitelikten ama özellikle psikanalist kimliğinden uzaklaştırır. Söz konusu kişilerin çalışmaları, hizmet ettikleri ve maaş aldıkları politik kurumlar, hükümetler ve gizli servisler

[6] "Psikanalist kimdir?" *Psikanalizi Yazmak*, Bağlam Yay. 2002, İstanbul, s.13-19.

tarafından elbette alkışlanır ve onlar için yaptıkları hizmetler ödüllendirilir. Ancak biz psikanalistler şunu sormalıyız: Bu kişiler psikanalitik kurumlar tarihinde arkalarında hangi izleri bırakmışlardır? Yukarıda sözünü ettiğimiz kişilerin bağlı oldukları psikanaliz dernekleri bir yandan Uluslararası Psikanaliz Birliği tarafından dışlanmışlar ya da sorgulanmışlar, bir yandan da bu derneklerin üyeleri üzerlerinden "şüphe lekesi"ni bir türlü silememişlerdir. Bir ülke psikanalizine henüz gelişme aşamasındayken böyle bir şüphe lekesini sürmek ona karşı yapılabilecek en büyük haksızlıktır.

Kaynakça

Paul Laurent Assoun "Psychanalyse", PUF, 1997, Paris.

Sigmund Freud *Oeuvres Complètes* Fr.'ya Çeviren: Jean Laplanche et all. PUF, Paris.

André Green "Les idéés directrices pour une psychanalyse contemporaine", PUF, 2002, Paris

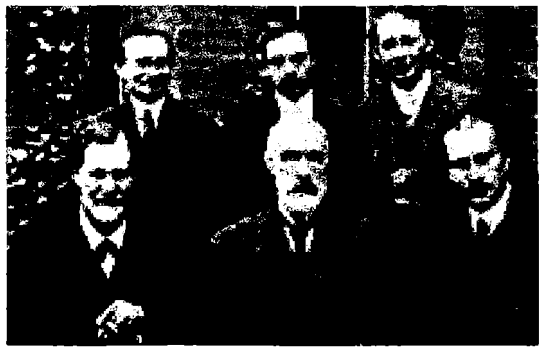
Sophie de Mijolla "Psychanalyse appliquée" *Dictionnaire International de la Psychanalyse*, Alain de Mijolla yönetiminde, Calman-Lévy, 2002, Paris, s.1290-1292.

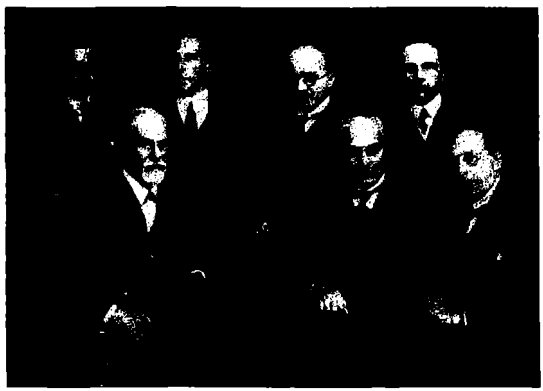
Talat Parman "Psikanalist Kimdir?" *Psikanalizi Yazmak,* Bağlam Yay, 2002, İstanbul, s.13-19.

"Freud ve Ferenczi arasında... psikanalistin etiği üzerine eski bir tartışma" *içinde* Psikanaliz Yazıları 21, s-13-18, Bağlam Yay. 2010, İstanbul.

Elisabeth Roudinesco "Psychanalyse apliquée"*içinde* Dictionnaire de la Psychanalyse, Michel Plon, 2006, Paris, s.840-844.

Les premiers psychanalystes (Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society) Fr.'ya çeviren: Nina Scwab-Bakman, Gallimard, 1962, Paris. s.31-44.





Üst: (soldan sağa oturanlar) Sigmund Freud, G. Stanley Hall, Carl G. Jung; (ayaktakiler) Abraham A. Brill, Ernest Jones, Sándor Ferenczi; Clark Üniversitesi, Worcester/Massachusetts.

Alt: 'Komite'; (soldan sağa oturanlar) Sigmund Freud, Sàndor Ferenczi, Hanns Sachs; (ayaktakiler) Otto Rank, Karl Abraham, Max Eitingon ve Ernest Jones; Berlin, 1922 Becker Maas, Library of Congress arşivi; www.loc.gov

ÜNİVERSİTEDE PSİKANALİZ ÖĞRETMELİ MİYİZ?

Tevfika İkiz*

Başlık Sigmund Freud'un 1913 yılında yayımladığı makalesinin adı (Freud, 1913) Yanıtı ise üzerine 2000 yılında yazdığım bir makale ile düşünmeye başladığım bir sürece dayanmakta (İkiz, 2000). Freud'un geliştirdiği metodun kabul görmesi için verdiği uğraşılara baktığımızda sadece kendi üniversitesi olan Viyana Üniversitesi'nde kabul edilmediğini görüyoruz. Yakın çalışma arkadaşı psikanalist Sandor Ferenczi'nin Budapeşte'de üniversitede ilk psikanalist olarak görevlendirilmesinin ardından bu sorunu gündeme getirip üzerine bir makale yazmıştır. Tabii ki yukarıdaki soruya verdiği yanıtı olumludur; makaledeki önemli cümlelerden biri "psikanalistin hiçbir önyargı olmaksızın üniversitelerde yer alması olasıdır" şeklindedir. Freud yazısının devamında tıp eğitimine psikanalizin getireceği katkılardan bahseder. Bu yazıdan da anlaşılacağı üzere böylesi bir önerme, mevcut tıp eğitiminin psikanalizin getirdiği kuramsal zenginlikle bütünleşmesinde çeşitli sorunlar oluşabileceği fikrini de düşündürtmektedir. Tanımlayıcı ve belirli semptomların gözle görünen problemlerinin ortadan kaldırılmasına yönelik tıp anlayışı ile "zihinsel işlevlerin" ve ruhsal süreçlerin önemini kısacası "bilinçdışının" zenginliğini ve çalışma biçimini öne süren bir kuram nasıl bağdaşacaktı? Freud'un isteği psikanalizin tıbbın içerisindeki eksik alanı tamamlama-

* Doç. Dr. Tevfika İkiz, Psikanalist, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü.

sıydı. Psikanalizden yararlanacak doktor ve bilim adamları için uzman dersleri önermekteydi. Tıp Fakültelerinde Giriş Dersi olarak verilecek psikanaliz; zihinsel ve ruhsal hayat arasındaki ilişkiyi inceleyecek sonucunda da doktorlar bilinçdışının varlığından haberdar olacaktı. Tabii bu durum sadece tıbbın içerisinde değil diğer dallarla psikanalizin ilişkisi için de geçerli olmalıydı. (İkiz, 2000)

1913 yılında yazdığı "Psikanalizin Yararları" isimli makalesinde Freud psikanalizin psikoloji, eğitim bilimleri, nöroloji, biyoloji ve sanat gibi diğer dallarla beraber çalıştığında onları aydınlatıcı katkısından bahseder. Bu yazısında Freud psikolojiyi psikanaliz ve diğer bilimlerin arasına sokarak tarihin doğruladığı rolü ona verir, "kültürel iletinin sorumluluğu" yani psikolojinin taşıyıcı vektörü rolünü üstlenmesini ister (Freud, 1913). Bunun sonucunda da yazımın devamında göreceğiniz gibi psikanaliz, psikoloji bölümlerinde daha sıklıkla sorgulanmaya daha doğrusu çalışılmaya başlar.

"Üniversitede Psikanaliz Öğretmeli miyiz?" makalesindeki bir diğer önemli nokta ise üniversitelerde "gerçek anlamda psikanaliz öğrenme değil psikanaliz üzerine veya psikanalizden gelen bir şeyler öğrenmek yeterli olacaktır" cümlesidir. Bunu günümüzden geriye dönük baktığımızda anlamamız çok daha kolay olacaktır; psikanaliz eğitimleri ve psikanaliz formasyonu her ülkede çeşitli zamanlarda kurulan psikanaliz dernekleri tarafından gerçekleştirilmektedir. Psikanalizin pratik olan formasyon ayağı üniversitenin dışında kalmaktadır. O zaman psikanalist üniversitede ne yapacaktır? Yanıt çok açık: Araştırma. (İkiz, 2000)

Freud psikanalizi tanımlarken başka türlü ulaşılması zor olan ruhsal süreçleri araştıran bir yöntem diyor. Bu aynı zamanda, yeni bir bilimsel disiplinin ortaya çıkmasına yol açan psikolojik kavramlar bütünüdür. (Freud, 1932) İşte klinik ve eğitim ayağının yanısıra psikanalizin araştırma olarak üniversitelerde yaşamasına olanak veren bu cümlelerdir.

Burada Freud'un üniversitede psikanaliz isteğini sorunsallaştırırken psikanaliz üniversiteden ya da üniversite psikanalizden ne bekler diye sorgulanması gerekliliğini düşünüyorum. Psikanalizle ilgilenen kişi bu konu ile ilgili yayınlara ulaşabilir, psikanaliz derneklerinin düzenlediği bilimsel toplantılara katılabilir, kişisel analizi sayesinde kendisini geliştirebilir ve süpervizyon eşliğinde kendisi de psikanaliz uygular hale gelebilir. Bu durumda üniversiteden beklenecek bir şey yoktur. Oysa üniversite psikanalizden ne bekler? İşte burada eğitimlerin yanısıra "ruhsal süreçleri" anlamak için varoluşsal sorgulama ve ötekini anlama da öne çıkmaktadır.

Psikanaliz psikoloji ilişkisi

Bilindiği üzere psikanaliz psikolojinin hizmetine iki planda girmektedir; kuramsal ve pratik. Psikanaliz klinik psikoloji ve psikopatolojinin tıbbın bedene ağırlık veren kuramsal yaptırımlarından uzak kalmalarını da sağlar. Bunun en önemli kanıtı da Fliess'e yazdığı mektupta Freud'un histeri modelini netleştirerek karmaşadan kurtulduğunu söylemesidir (İkiz, 2000). Histerideki ruhsal süreçleri anlamak Freud'un insan psikolojisinin yapıtaşlarını açıklamasını kolaylaştırır. Ama üniversitede psikanalizin araştırma nesnesi olması ve nelerin öğretilmesi gerektiği sorunsalına gelince karşımıza çeşitli açmazlar çıkabilir ve bunların irdelenmesi gerekmektedir. Freud'un psikanalizin temeline oturttuğu bilinçdışını psikanalizin asıl alanı olarak niteliyoruz ama öğrencilerin bunu anlamalarına yani üniversitede bunu tanımalarına fırsat vermiyoruz. Öğrenciler için o zaman bilinçdışı kavranılamayacak, bir bilinemez olarak kalacak dolayısıyla da pozitif bilimlerin ideal modellerine uygun sonuçlara ulaşılamayacaktır. Bu durumda da tepki duyacaklardır. Oysa ki Freud'un kuramını sürekli gözden geçirmesi, bilgilerini başından sonuna kadar sorgulaması gibi epistemolojik girişimlerini dikkate almalıyız. (Chabert, 2008) Bu nedenle çeşitli ülkelerde psikanaliz ile ilgili üniversitede yapılan çalışmalara bakıldığında "Freudyen çalışmalar", "psikanalitik çalışmalar", "temel psikopatoloji" ya da kendi doktora öğrenimimi yaptığım Paris 13'te "patoloji ve klinik psikopatoloji" adları verilmekte. Bu da öğrencilerde psikanaliz adı altında bir eğitim verilmesi konusundaki tereddüt ve karışıklıkları azaltan bir etmen.

Burada bir parantez açıp 1980'lerde Paris 7 Üniversitesi'nde yapılan bir uygulamadan bahsetmek istiyorum; Jean Laplanche "Psikanaliz" adı altında doktora programı açarak psikanalizin klinik ve uygulamalı olarak bilimsel özerk bir konuma gelmesini sağlamıştır. Haliyle bu uygulamalar olumlu eleştiriler alırken skandal olarak değerlendirenler de çıkmıştır. J. Laplanche alanda duyulan kaygıları anlamaya çalışarak, psikanaliz doktorası alan kişilerin doğrudan kendilerini psikanalist olarak adlandırmalarının tehlikeli olduğunu söyleyenlere şu şekilde yanıt verir; nasıl edebiyat veya mühendislik gibi dallarda doktora yapan ve adının önüne uzman ya da doktor ünvanları getirenlerin hasta kliniği ile ilgilenmediklerini biliyorsak, psikanaliz doktorası yapmak da psikanalist olmak için şart olamaz. Aslında bu doktora programı araştırma alanına izin verilmesi ve psikanalizin sosyal bilimlerde hak ettiği yeri bulması için anlamlıdır. Laplanche'ın amacı üniversitede çalışan psikanalistlerin başka disiplinlerin örtüsü altında olmadan, diğer dallarla beraber çalışabilmesine olanak

sağlamaktır. Freud'un düşüncesini çalıştırmak anlamına gelen bu durum Freud'u çalışmaktan farklıdır. Laplanche, Hegel'e gönderme yaparak 'düşünce kendi içinde kendi kendini çalıştırır, aynı zamanda kendi düşüncesinin karşıtını da ortaya çıkarır' demektedir. Metni çalıştırmak Laplanche'a göre Freud'un metinlerini çalışmak değil, farklı şekildeki karşıtlıklara anlam yüklemektir. (Laplanche,1980)

Burada hedef çatışma yaratmak değil karşıtlıkların doğasını anlamaktır. Pratik olarak analitik formasyon ve bilimsel anlamda yani araştırmanın bir arada olması en ideal görünendir. Dünyada ilk kez uygulanmaya başlayan bu durum üniversitenin araştırma ve keşfetmenin yeri olduğu fikrini beraberinde getirmektedir. Psikanaliz önermelerin nesnesidir, kendi özgüllüğünü koruyarak bilimsellik aramaz, önermelerinin ne kadar bir grubu kapsadığı gibi genellemelerin peşinde değildir. Burada marjinal kimliğini sorgulayacağımız psikanalist, araştırıcı ve analitik deneyimini bilimsel ve özerk alan oluşturarak kişi veya kurumların gölgesinde kalmadan yapmayı arzu edendir. Bu da sıklıkla karşılaşılan *inquiétante étrangeté* "tuhaf yabancılık" duygusunun eşlik ettiği, diğerlerince karşı çıkma, büyük eleştiri ve reddetmelere yol açan bir konumda olmak demektir.

Bu bağlamda bir diğer sıkıntı ise klinik dışındaki alanlarda çalışan ruh sağlığı uzmanlarının beklentileridir; üniversitede yapılan yayınların deneysel ve istatistikî olması mutlak olarak beklenmektedir. 2000 yılında üniversitede psikanaliz ile ilgili yazımı yazdığımdan bugüne değin aradan geçen 11 yılın sonunda farklı bir noktada olduğumuzu görmek sevindirici. 2000 yılındaki yazımda psikoloji bölümlerinde dışlama değil kayıtsızlık yaşandığından bahsetmekteydim. Yani yapılan çalışmalar reddedilmemekte ama dikkate de alınmamaktaydı. Bu durum şimdilerde söz konusu bile olmayıp psikanalizin psikoloji içerisindeki meşruiyetini eğitim programlarından ve alandaki çalışmalardan görmekteyiz.

Burada karşılaşılan asıl tehlike, çağdaş bilimin ideolojilerin ve dinin oturduğu yerleri işgal etme çabasıdır. Bunun Atlantik'in öbür yakasından gelen bir hareket olduğu fikrinden hareketle, psikanaliz bilim olarak diskalifiye edilmek ve araştırma alanı dışına çıkarılmak istenmektedir. Bilim Lacan'ın deyişiyle aygıt adamlar oluşturup kliniği teknoloji uğruna yok etme çabasındadır. Hastanın acısı, ruhsal süreçleri hiçbir şekilde dikkate alınmamaktadır. Nesneleştirme olarak gördüğüm bu durum aslında insanın öznel acılarına bakmayı sadece psikanalizin hâlâ savunduğu gibi bir düşünceye beni götürmektedir. Bilimin teknoloji ile beraber yaptığı yenilikler eleştirilmemekte sadece bilimin otoriter bir şekilde insanı normalleştirme çabalarının dışında bir yaklaşım olan psikanalizin yaşatılması

gerekmektedir. İşte tam da bu noktada Freud'un normal ile patoloji arasına net çizgi çizmemesinin önemini görmekteyiz. Bu psikanalizin normal ile patolojiyi iç içe geçirdiği gibi bir karmaşayı değil tam tersine ruhsal işleyişlerin kendine özgü doğası ve örgütlenmesini anlamamıza yarayacaktır. (Chabert, 2008)

Üniversitelerde karşılaşılabilecek bir diğer sorun da eğitimleri verenlerin psikanalitik deneyiminin olmamasıdır. Analitik deneyimi olmayan ve kuramsallaştırmaları klinik olarak anlamlandıramayan öğretici için psikanalizin kavramlarını gerçek olarak anlayamama, soyut kalma ve sonucunda da aktaramama söz konusu olacaktır. Daha sonraki bölümlerde ülkemizdeki gelişimin içerisinde ilk başlarda bu sorunun psikanalizin yerleşmesi ile ilgili güçlükleri ortaya çıkardığını göreceksiniz. Bir diğer risk tabii ki psikanalizi basit bir tekniğe indirgeyerek anlatma olacaktır. Bu zorluğun oluşumunu psikanalizin üniversitede öğretilebilir kavramlarına bakarak anlayabiliriz.

Freud'un kavranması ve somut olarak anlaşılması en güç olan yanını yani dürtü kuramını düşünmeliyiz. Ruhsal aygıt ve onu açıklayan modelde insan yaşamını bir nesne ile olan ilişkisine bağlı olarak açıklayan dürtü kuramı Freud'un yazılarında öncelikli olarak benlik ve kendini koruma güdüleri olarak biyolojik bir açıklama ile başlayıp zaman içerisinde ikinci model olan yaşam ve ölüm dürtüleri arasındaki karşıtlıkla açıklanır. Freud daha en başından dürtü kavramına ikili bir perspektiften yaklaşmıştır. "Haz İlkesinin Ötesinde" makalesi bu değişim için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu makalesinde ilk kez "ölüm içgüdüsü" kavramına değinmiş ve ruhsal işleyişin buna hizmet ettiğini biyolojik temellere dayandırarak açıklamıştır. (Freud, 1920) Bu yeni kuramla birlikte içgüdüler, organizmayı yönlendiren güçler olarak daha soyut bir konuma yerleştirilmiştir. Freud bunu 1932 yılında *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri* adlı kitabında içgüdülerle ilgili kuramının mitoloji niteliğinde olduğundan bahsettiğinde görmekteyiz. Yani içgüdüler mitolojik varlıklardır, kendi tanınmazlıkları içinde çok güçlüdürler.

Freud'un daha önceki yıllarda oluşturduğu metapsikolojiye, ölüm içgüdüsü kavramını yerleştirmesi, önceki düşüncelerinde bazı değişiklikler yapmasını gerekli kılmıştır. Haz ilkesi ise bundan böyle, daha çok libidinal gereksinimleri açıklamakta kullanılan daha niteliksel bir tanıma kavuşur. Freud, libido kuramını da Eros'la ilişkilendirmiştir. Libido, kavram olarak daha çok ekonomik bağlamda ele alınır; cinsel faaliyetler için kullanılan, parçalanmış nesneleri bir araya getiren ve kişinin nesne ile arasında bağ kurmaya yarayan enerji olarak düşünülür.

Bahsedilen dürtü, libido ve metapsikoloji kuramını anlamak, bu soyut işleyişi üniversitede anlatmak ve pratik anlamda psikanaliz deneyiminden faydalanmayan öğrenciler için anlaşılır kılınması nasıl gerçekleşebilir? Psikanalizin araştırma nesnesi ve kavramlarının daha anlaşılır olabilmesinin en önemli yolunun projektif testlerin öğretilmesinden geçtiğine inanmaktayım. Zaten dünyadaki uygulamalarına bakıldığında projektif testlerin psikanaliz kuramım araştırmada kullanılan ve öğrenciyi en çok bilgilendiren bir alan olduğu kabul edilmektedir.

PSİKANALİZ VE PROJEKTİF TESTLER

Projektif testler ruhsal aygıtı ve insanın ruhsal işleyişi hakkında en kapsamlı açıklamaları getirmeyi hedeflemektedir. İş, sağlık, klinik, çocuk, adlî psikiyatri gibi çok çeşitli alanlarda kullanılan projektif testler klinik alanda özellikle teşhis ve terapötik uygulamaya götürücü nedenlerle uygulanır. Aynı hastalık sınıflamalarına ait olsalar bile herkesin hastalığını yaşama ve baş etme kapasitesi farklıdır. Bireylerin ruhsal faaliyetlerini ortaya koyarken ötekinden farklı olduğunu varsayan projektif testler psikiyatrik sınıflamalara birebir uygun bilgi vermekten kaçınarak daha ziyade "yapısal yaklaşımı" benimserler.

Nesnesi insan olan bu testlerden en sıklıkla kullanılanları Rorschach ve TAT (Tematik Algı Testi) testidir. Bu iki test birbirlerini tamamlamaları açısından klinikte beraber verilmektedir. Rorschach testi yapısı nedeniyle hem somut şekilleri içerirken hem de muğlak yapısı ile kişinin hem gerçeklik ilkesine uygun olarak yanıt vermesini hem de kendi düşlem dünyasını bir aracı sayesinde testöre aktarmasını sağlar. Bu testin yanında verilen TAT testi ise daha çok nesne ilişkilerine gönderme yaparak kişinin öteki ile olan bağını açıklamayı hedeflemektedir.

Aynı zamanda kendilik tasarımı, beden algısı ve kendilik tasarımlarını açıklayan Rorschach ve nesne ilişkilerini gösteren TAT testi birlikte verildiğinde bir testte ketlenmiş ve kendisini açıklamakta zorlanan bireyin diğer testin hem şekilsel hem de beklenti farklılıklarından ötürü daha rahat yanıtlar vermesi ayrıntılı bilgiye ulaşmamızı sağlayacaktır. Çok daha erken döneme ait kişinin yaşantıları hakkında bilgi veren Rorschach Testi ile objektal/narsistik/libidinal/agresif nesne ilişkileri boyutunu ayrıntılı olarak gösteren TAT testi klinikte bir batarya olarak beraber verilse de hastalara farklı seanslarda uygulanmalıdır. Kendisi başlı başına tedavi içermeyen testler hastalığın tedavisinde doktorlar için zengin bir bilgi birikiminin elde edilmesine yaramaktadır. Psikiyatri, klinik psikoloji ve psikopatoloji alanının ortak çalışmasını sağlayan testler kişi ile kurulan

biricik ilişki içerisinde anlam bulur. Rorschach ve TAT testlerinin beraberliğinde unutulmaması gereken bir diğer nokta da projektif testleri hangi hastalık grubu ile verirsek verelim mutlaka bir yarı yapılandırılmış psikodinamik öngörüşme yapıldıktan sonra uygulamaya geçilmesidir. Psikanalitik yönelimli projektif testler klinik psikopatolojiyi anlamada önemli yapı taşlarıdır. Ön görüşmeler ile birlikte kullanıldığında faydalı araçlar olarak düşünülmelidir. Kişiliğin psikodinamik yanını bize sunan projektif testler, sadece basit bir test uygulamasından ibaret olmayıp, algılanan bir gerçekten hareketle kişinin iç dünyasını yansıtmasını hedef almaktadır. Yansıtmanın algısal gerçekle beraber çalıştığı düşüncesinden hareketle, projektif testlerin hem gerçeklik ilkesinin hem de düşlem dünyasının hizmetinde olduğu düşünülmelidir. Bu nedenle de testi alan kişinin hem algılanan malzemeyi doğru olarak yanıtlaması hem de aynı zamanda kendi içsel dünyasını dışarıya yansıtması gibi çifte bir görevi vardır. Bu durumu her psikopatolojik yapı farklı olarak yaşayacaktır. (İkiz, 2008)

Projektif testlerden en sıklıkla kullanılanları Rorschach ve TAT testidir. Bu iki test birbirlerini tamamlamaları açısından klinikte beraber verilmektedir. Öncelikle ne Rorschach ne de TAT kuramsal bir bilgi sunmaktadır; ateorik yani kuram dışıdırlar. Bu da testlerin her kuramsal modele uygun olarak değişik açılardan değerlendirilebilir olmalarını yani tek bir kuramsal akımın etkisinde olmamalarına olanak sağlar. Bizim seçimimiz olan psikanalitik modele dayalı yorumlar insan ruhsal hayatının işleyişi üzerinde odaklanmaktadır.

Klinikte kişinin sorgulanan durumuna ait bütünleştirici bir bilgi almak esastır. Divan çalışması olmamasına rağmen test alan kişinin bilinçdışını devamlı harekete geçirmek gerekecektir. Test atmosferini aktarım ilişkisi olmadan düşünmenin olanaksızlığını klinisyenler her geçen gün daha da net olarak görmektedirler. Aktarımların olmadığı klinik durumların var olmaması, kişinin çağrışımlarının yani yanıtlarının ne anlama geldiğinin gizil içeriği fark etmeden yorumlamak neredeyse olanaksızdır. Psikanalizin burada kişinin ruhsal işleyişini kontrol altına alınacak bir nesne olarak görmediğini bilinçdışının her halükârda kaçacağını ve tam kontrol edilemeyeceğini de bilmekteyiz. (Anzieu ve Chabert,1983)

1935'te Murray tarafından geliştirilen TAT testi daha çok kişinin ihtiyaçlarına, motivasyon duygusuna yönelik bir uygulama olarak görülür. Bu testin psikanalitik olarak düzenlenmesi ve farklı bir şekilde çalışılması 1953 yılında Fransa'da Vica Shentoub tarafından gerçekleştirilmiştir. Paris 5 Üniversitesindeki bir dizi araştırmacı ile çok sayıda protokol üzerinde çalışılmış ve sonucunda da kişilerin anlattığı hikâyelerdeki yanıtla-

rın içeriklerinin teşhise yönelik ve ayırıcı olmadığı fark edilmiştir. Önemli olan anlatının biçimi, kullanılan yöntemler ve yönergenin kişi tarafından nasıl ele alındığı, testi veren kişi ile olan ilişkisiydi. Bu sistem Murray'in tam tersi bir işleyişteydi. Burada da aynı Rorschach testinde olduğu gibi Roy Schaeffer'in kuramsal katkısı önemlidir. Psikanalistin analizanını dinlediği türden bir yaklaşım esas alınmaktaydı. Schaeffer'm yanısıra Daniel Lagache'ın da etkisi vardır.

Önemli noktaları sıralarsak; gizil ve görünür içerik, her kartın Ödipal, sorunsal ve narsistik eksende ele alınması, savunma düzeneklerinin öyküde fark edilmesi, kişilik işleyişindeki değişiklikleri fark etme esastır. Ayrıca testi alan kişilerin anlattığı hikâyelerin kuruluş ve işlenme tarzları, bu kişilerin psikopatolojik örgütlenmesine ait tipik savunma düzeneklerine gönderme yapmaktadır. TAT'de bir hikâye oluşturmak bir imgeleme işi olmaktan çok bir organizasyon işidir. Bu organizasyonu analiz etmek, benliğin görece özerkliğini, sentez ve bütünleştirme işlevini 'test etmek' anlamına gelir" (Anzieu ve Chabert, 1983)

Burada unutulmaması gereken en can alıcı nokta, gerek Rorschach gerek TAT testinde kartların gizil içeriklerinin birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilmemesi, kişilerin yanıtlarının iç sürekliliği ve ruhsal işleyişin bir bütün olarak ele alınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Testi alan kişilerin her iki testte de ruhsal dünyaları bir bütün olarak değerlendirilerek, kartların gizil ve görünür içerikleri testin başından sonuna kadar testi veren kişi ile kurulan bağ dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

Bu iki testin arasında fark olduğu zamanlar asıl zengin bir ruhsal hayatın varlığına, kişinin öznelliğinin, kişiliğinin değişik yüzlerinin olabileceğine bir gönderme oluşmaktadır. Katı kişilik şemalarından uzakta, herkesin ruhsal dünyasının işleyişindeki farklılıklara, ruhsal hayatın tekdüze şekilde işlemediğine, her bir kişide farklı işleyiş biçimlerinin olduğuna dair işaretlerdir bunlar. Bu da bize kişinin nasıl bir yapılanma içerisinde esnek, açık, çoğulcu bir ruhsal davranım içerisinde olduğu bilgisini verir.

Psikanalizin araştırma nesnesi olarak projektif testlerin kullanımı ve ruhsal süreçlerin aydınlatılması ile biricik olanın korunmasını hedefleyen bu çalışmalardan sonra ülkemizde psikanalizin üniversitedeki yerini açıklamak gerekir. Bunun içinde öncelikle Türkiye'de psikoloji ve onun içerisinde psikanalizin nasıl geliştiğine kısaca bir göz gezdirelim.

TÜRKİYE'DE PSİKOLOJİNİN İÇERİSİNDE PSİKANALİZİN GELİŞİMİ

Üniversite düzeyinde Türkiye'de psikoloji bölümleri devlet ve özel üniversitelerin hemen hemen hepsinde açılmıştır. Bu üniversitelerin hepsi adına değil ama içinde bulunduğum ve psikanalizle en erken tanışan İstanbul Üniversitesi'ndeki gelişimlerden bahsetmek durumundayım. Türkiye'ye modern psikolojinin girme tarihi 1915'tir. Bu, ülke eğitiminde önemli bir tarihtir. Birinci Dünya Savaşı'na rağmen üniversite reformları gerçekleştirilmiş, botanik, kimya, fizik, tarih ve psikoloji alanında 20 Alman profesör Türkiye'ye davet edilmiştir. Profesör Anschutz Hamburg Üniversitesi'nden gelerek İstanbul Üniversitesi psikoloji bölümünü kurmuştur. Deneysel psikoloji bölümünü kurmak için gerekli âletleri de beraberinde getirmiştir. 1918 sonunda Almanlar ve Osmanlı Devleti savaşı kaybettiği için Alman hocalar ülkelerine geri döndüler. Prof. Anschutz'un yerine Cenevre'de Jean-Jacques Rousseau Enstitüsü'nde eğitim gören ve 2 yıl kadar da Claparède ile çalışan Mustafa Şekip Tunç gelmiştir, ilk Türk psikoloğu olarak gördüğümüz Tunç, Freud ve W. James'in eserlerini çevirmiş, psikolojiyi öğrencilerine tanıtıp, Genel Psikoloji bölümünü kurmuştur.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti üniversite reformunu ise 1933'de yapmıştır. Hükümet Yahudi asıllı 103 Alman profesörü davet eder ve bu profesörler 12 yıl boyunca hizmet verirler. Prof. Adhemar Hamburg Üniversitesi'nde iken psikoloji bölümünde çalışmak için gelmek ister ama Türkiye'ye gelemeden vefat eder. 1937'de Jena Üniversitesi'nden Prof. William Peters İstanbul Üniversitesi'nde pedagoji enstitü ve laboratuvarını kurmak için gelir. Cambridge'de Bartlett ve Frankfurt'ta Werheimer ile çalışan Prof. Mümtaz Turhan Peters'in asistanı olarak görev yapmıştır. Fullbright bursları sayesinde birçok hoca İstanbul Üniversitesi'nde çalışmıştır. Bunlardan 1957'de Wichita'dan Prof. N. H. Pronko, Carnegie Tech'den Prof. E. P. Hollander ve Kansas'tan Prof. Homer B. Rees'i sayabiliriz. Psikolojinin gelişimi üzerine daha ayrıntılı bilgiyi Hale Bolak'ın makalesinden alabiliriz. (Bolak, 2004)

Psikoloji önceleri felsefenin sertifikalı bölümüydü. Psikiyatrinin klasik yönelimi ve Kraepelinci tavırlar psikolojinin gelişmesini engelliyordu. Psikolojik bozuklukların oluşumunda psikodinamik faktörlerin rolü daha kabul edilmemişti. Psikolojik testlerde ve analitik kavramlardaki ilerlemelerle psikoloji uygulamaları için öğrencilerden talepler gelmeye başladı. 1960'lı yıllarda Amerika ve Avrupa etkisiyle emosyonel bozukluklardaki modern kavramlar ve psikanalizin katkıları psikiyatri çevrelerine gir-

meye başladı. Tıp dünyasında psikolojinin önemi anlaşılmaya başlandı. O dönemlerde İstanbul Üniversitesi'nde öğrenciler psikanalitik kavramlarla tanışmaya başladılar; S. Freud'un, C. G. Jung'un, A. Adler'in düşünceleri anlatılmaya başlanmıştı. Konular çocuğun psikoseksüel gelişimi, Freud' un topografik ve yapısal görüşleri, libido kavramı, transfer olgusu, yorumlama ve savunma düzenekleridir. Psikanalitik düşünce analitik deneyimden geçmeyen ama kuramsal olarak psikanalizi anlatan hocaların kişisel gayretleri ile 1990'lı yıllara kadar gelir.

Burada kolaylıkla görebildiğimiz, müfredatta Freud'un klinik hiçbir vakasının olmaması ve öğrencileri psikanalitik felsefeye hazırlayıcı hiçbir çalışmanın bulunmamasıdır. Psikanaliz tarihi verilmeden Freud anlatılmakta, neden bu metot, bilinçdışının önemi nereden gelmektedir, S. Freud yeni ne getirmiştir tarzındaki sorularla öğrenciye yöntem ve beklentiler yukarıda belirttiğim nedenlerden ötürü tam olarak verilememekteydi. Bu durumda psikanalize ait bilgiler verilse bile öğrencilerin psikanalizle ilgili bilgilerini yapılandıramamaktadır. (İkiz, 1996)

Psikanalizden bahsedilen dersler hocaların kişisel ilgileri ve gayretleri ile yine de psikanalizin duyurulmasını, değişik kuramcıların kimler olduğunun anlatılmasını yani psikanalizin temellerinin atılması için gerekli alanın sağlanmasını getirmiştir. 1990'lara gelindiğinde ise aynı zemin üzerinde kurumsallaşmaya giden bir gelişme söz konusu olmuştur. Bu gelişme ile beraber üniversite açısından bakıldığında psikanalizden geçen öğretim üyelerinin iletideki rolleri daha belirgin olmaya başlamıştır. 1930'larda makale düzeyinde psikanalizin yazılıp çizilmeye başlaması ve duyulması ile beraber, kurumsal eksiklik de 1994'te İstanbul Psikanaliz Derneği'nin kurulması ile giderilmiştir. Şimdilerde İstanbul Üniversitesi' nde klinik psikoloji bölümünde psikanalitik psikopatolojiler derinlemesine bir şekilde ikinci öğretim yılından itibaren verilmekte, öğrenciler klinikteki stajları ile beraber kuramsal bilgileri edinme şansına sahip olmaktadırlar. Bu şekliyle klinik bölümündeki üç öğretim üyesi de psikanalizden geçmiştir ki, bu da psikanaliz ile bilgilerin soyut aktarımını engellemekte ve bilginin anlaşılmasını olası hâle getirmektedir.

Üniversitede psikanalizle ilgili düşüncelerimi içeren bu yazıyı psikanalist Olivier Douville'in şu sözleriyle bitirmek istiyorum; "İnsan cinselliğinden söz ederken Freud'u nasıl es geçeriz? Klinisyenlerin yetiştirilmesi kültürel bir gereklilik ister. Psikanaliz öğreten kişinin hemen 'Freudyen misin değil misin?', 'Freud'a karşı mısın yandaş mısın?' şeklinde tavır alması isteniyor. Oysa kişisel düşüncem psikanalistlerin kendi aralarında beraber çalışma yapmalarıdır"

Üniversite psikanalist yetiştirmez, ama bir toplumu yaşatacak olan insanın biricikliğini yani intersubjektivitesini (öznelerarasılık) anlamak için yollar gösterir.

KAYNAKÇA

Anzieu D., & Chabert, C (1983) Les méthodes projectives, PUF.

Arkonaç, S.; "Türkiye'de Psikoloji, İstanbul Üniversitesi Psikoloji Bölümü, 80.yıl", Psikoloji Bülteni, 1995, p.1-6.

Bolak, H., (2004) "Psychology in Turkey", The Handbook of International Psychology, Routledge.

Chabert, C., (2008) "Üniversitede Psikanaliz", 15.Ulusal Psikoloji Kongresi, İstanbul.

Freud, S.,(1913) "Doit-on enseigner la psychanalyse à l'université?" Résultats, Idées, Problèmes, PUF, 1984.

Freud, S., (1919) L'intéret de la psychanalyse, Résultats, Idées, Problèmes, Fransızca'ya çeviren Janine Altounian, PUF,1934.

Freud,S., (1920) "Au-delà du principe de plaisir "Payot, 2010.

Freud,S., (1932), Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, Folio essais, 1989.

İkiz, T., (1996), L'humour et la naisance de la psychanalyse en Turquie" Doktora Tezi, Paris 13 Üniversitesi.

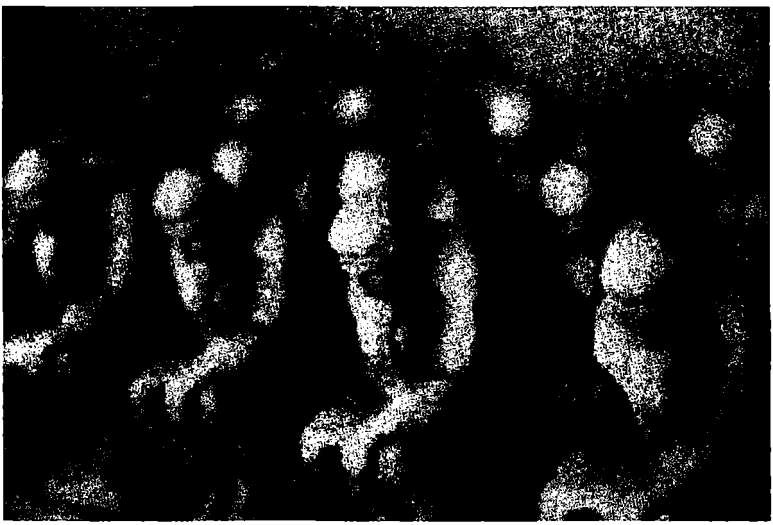
İkiz, T., (2000) "Üniversitede Psikanaliz", Psikanaliz Tartışmaları 1, İstanbul Psikanaliz Grubu, Bağlam Yayınları.

İkiz, T., (2008) "Psikosomatik hastalıklarda Projektif Testler", Türkiye Klinikleri Psikosomatik Hastalıklar Özel Sayısı.

Laplanche, J., (1980)"Un doctorat en psychanalyse", Psychanalyse à l'université, No 21.

Toğrol (B.)., "Türk psikoloji tarihi", Tecrübi Psikoloji Çalışmaları, İstanbul, 1972, no:15, p.1-16.





Üst: Eski ilaç şişeleri

Alt: Bakırköy-Mazhar Osman'daki hastaların seramik atölyesinde yaptıkları düşünen adam heykelleri

Fotoğraflar: Dilek Öztürk, Bakırköy Mazhar Osman Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi Müzesi, arkitera. com

TÜRKİYE'YE ERKEN GİREN PSİKANALİZ NEDEN GEÇ KURUMSALLAŞTI?

Coşkun Taştan

Türkiye'ye psikanaliz ile ilgili tartışmalar ilk kez tıp çevreleri aracılığıyla, 1910'ların ortasında girdi. Bugün Freud hakkında elimizdeki en eski Osmanlıca basılı telif metin, 1917 yılma ait olan ve Mustafa Hayrullah [Diker] tarafından yazılmış olan *Froyd'un Psihologiyası Üzerine Tecrübe-i Tetebbuiye* adlı metindir.[1] Mustafa Hayrullah sözkonusu makalesinde, Mazhar Osman'ın kısaca da olsa kendisinden evvel Freud'un fikirlerinden söz ettiğini, ama bu konuda daha sonra Türkiye'de hiçbir yayın veya etkinliğin görülmediğini söyler. Buradan da açıkça anlaşılıyor ki 1917'de Mustafa Hayrullah Diker'in sözkonusu makalesini yayımlamadan daha önce Mazhar Osman, Freud'dan ve psikanalizden haberdardı ve bu konuda kafa yormuş, konuşmalar yapmış ve yazı yazmıştı. Tıpkı hocası Kraepelin gibi Mazhar Osman da psikanalize mesafeli duruşuna rağmen, ona kayıtsız kalmamış, bu konuda fikir üretmiş bir hekimdir. Bugün rahatlıkla diyebiliriz ki Freud'un düşüncelerini Türkiye'deki hekimler arasında ilk defa tartışmaya açan, bu konuda (eleştirel de olsa) fikirler

[1] Mustafa Hayrullah (1917) *Froyd'un Psihologiyası Üzerine Tecrübe-i Tetebbuiye* (İstanbul: Bahriye Matbaası). Bugün psikanaliz ile ilgili elimizdeki en eski Osmanlıca metin, Mustafa Hayrullah'ın bu çalışmasıdır. Bu makaleyi de içeren iki ciltlik derleme çalışmamız 2011 yılı içerisinde Bağlam Yayınevi tarafından basılacaktır.

üreten kişi Mazhar Osman'dır. Fakat Freud hakkındaki tanıtıcı ilk yazılı metin, yukarıda da söylediğimiz gibi, Mustafa Hayrullah'a aittir. Mustafa Hayrullah'ın söz konuzu makalesi, 1910'lu yılların ortalarında İstanbul/ Şişli'deki Fransız La Paix Hastanesi'nde gerçekleştirilen ve sonradan "Şişli Müsamereleri" olarak adlandırılan toplantılardan birinde Freud hakkında yaptığı bir sunumun konuşma metninden oluşur.

Mustafa Hayrullah'm bu makalesinden sonra bizzat Mazhar Osman tarafından kaleme alınan ve psikanaliz ile ilgili tartışmalar ihtiva eden bir başka metin, 1919 yılına ait olan "Froydizm: Tahlil-i Rûhî" adlı makaledir.[2] İstanbul Seririyatı'nda yayımlanan makale, psikanalizi dönemin tıp anlayışı çerçevesinde eleştirmektedir. Bu makalelerin ardından, tıp çevrelerinin Freudizm hakkında yazılı metin üretmede, tıp-dışı çevrelerin gerisinde kaldıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Freud hakkında 1920'lerin başından sonra üretilen metinlerin çoğu, psikoloji, pedagoji ve edebiyat çevrelerine aittir.

Elinizdeki çalışmanın odaklandığı tarihsel dönemde (1910'lar ile 1928 yılları arası) psikanalizin tıp çevreleri tarafından kliniklerde sistematik ve Uluslar Arası Psikanaliz Birliği ölçülerine uygun biçimde uygulandığını düşündürecek herhangi bir veri ile karşılaşmadım. O tarihler arasında yayımlanmış olan çalışmalarda söz konusu edilen az sayıdaki psikanaliz uygulamalarının tamamı, ya hekimin özel muayenehanesine gerçekleşmiş, ya da fiziksel şartları Toptaşı ile kıyaslanamayacak kadar iyi durumda olan Lape (La Paix) Hastanesi'nde. 1927'de Fahreddin Kerim Gökay, psikanaliz uyguladığı bir vakıayı şöyle anlatıyor:

> [Bu] vakıa, husûsî kabinemde muayene ettiğim K. efendidir. Bu efendinin gençliğinde kendisinde gayri tabii tenâsülî hisler varmış. Bana ilk müracaatında birisinin gözüne baksa sıkıldığından doğru bakamadığını [sic], gözlük kullandığını söylüyor. Psikoanaliz yaparak vakıayı etüd ettim. Bana tahrîrî olarak başından geçen macerayı anlattı. Bir defa nasılsa iğfâl edilerek bir erkekle gayri tabii muamele-i cinsiyede bulunurken görülüp mahkemeye düştüğünü, beraat ettiyse de o vakitten beri kimsenin yüzüne bakamadığını, tanıdığını görünce kalp çarpıntısı ve sıkıntı hissettiğini, bu yüzden vazife-i resmiyesine gelenleri bile ihmal ettiğini, onun için siyah gözlük kullandığını, bağırsaklarının iyi çalışmadığını, başka şehirlere bile gittiğinde kimse ile konuşamadığım anlattı. Gençliğinde de böyle tutuk fikirleri varmış.[3]

---

[2] Mazhar Osman (1919) "Froydizm: Tahlil-i Rûhî", *İstanbul Seririyatı*, 1 Teşrinisani, 1335, I. Cilt, No 7, sayfa 119-122.

[3] Gökay, 1927: 272-273.

Gökay'ın aktardığı bu psikanaliz uygulama vakıası dışında, Fransız La Paix Hastanesi'nin Mazhar Osman'ın idaresinde olduğu zamanlarda (1910'ların ortalarında), bu hastanede de psikanalizin bazı vakıalarda kullanıldığına dair "rivayetler" var. Şahap Erkoç'un, Toptaşı'nda Mazhar Osman'ın öğrencisi olarak yetişen Dr. İhsan Şükrü Aksel'den naklettiği bir rivayette, psikanalizin La Paix'de Mazhar Osman tarafından bazı durumlarda uygulandığı sonucuna varıyoruz:

> Dr. Talha Münir Seymenoğlu birgün bana dedi ki: "Mazhar Osman Bey'in konferansına gidelim" Ben de "o kimdir ki?" dedim. "Bilmiyor musun meşhur Dr. Mazhar Osman Bey halka konferanslar veriyor, akıl hastalıklarını anlatıyor ve bazen de akıl hastalarını gösteriyor". O akşam konferansa gittik. Siyah saçlı, siyah bıyıklı, renkli, kudretli bir adam kürsüye çıktı ve "efendilerini" diye söze başladı [...] Konuya geçti, halkın anlayabileceği şekilde akıl hastalıklarını anlattı. Sonra histeri bahsine geçti ve "şimdi histerinin telkin ile geçen hastalık olduğunu göstereceğim" dedi. Histeri nöbeti geçiren 1.80 boyundaki bir erkek hastasını getirdi ve onu telkinle uyuttu. Ona iğne batırdı, duymadı. Sonra onu tekrar uyandırdı; hasta bizi selamladı ve odadan çıktı.[4]

Kendisi de bir hekim olan İhsan Şükrü Aksel'e dayandırılan ve psikanalizi tıbbî bir uygulamadan ziyade bir gösteri biçimi gibi sunan bu rivayete temkinli yaklaşma gereğini akılda tutarak, psikanalizin La Paix'de bir süreliğine üzerinde konuşulan ve bazı vakıalarda kullanılan bir metot olarak ilgi ve kabul gördüğünü düşünebiliriz.

Psikanalizin kliniklerde düzenli biçimde uygulanamamasının en önemli nedeni doktorların metodolojik bakımdan gösterdikleri dirençtir. En az bu direnç kadar etkili olan bir diğer neden de, yeni yeni yetişmekte olan psikiyatri ve nöroloji mütehassıslarının çalıştıkları akıl hastanelerinin fiziksel şartlarıydı. Üsküdar'daki Toptaşı Bimarhanesi'nin durumu içler acısıydı. Hastaların akıl ve ruh sağlıklarına kavuşmaları bir yana, yetersiz beslenme ve kişisel bakımlarının gerçekleştirilememesi nedeniyle genel sağlık durumları tehdit altındaydı. Az sayıda psikanaliz uygulaması da, yukarıda naklettiğimiz gibi, herhangi bir psikanalitik formasyonu olmayan hekimler tarafından, ya özel muayenehanelerinde ya da fiziksel şartları daha iyi olan La Paix'de gerçekleşiyordu. Psikanaliz uygulanamamasının bir başka nedeni de bu nokta ile ilgilidir. UAPB'nin standartlarına uygun eğitim almış, psikanalizi klinik bir yöntem olarak be-

[4] İhsan Şükrü Aksel'den aktaran Şahap Erkoç, 2002: 90.

nimseyen analistlerin varlığından söz edemeyiz. Zira Türkiye'de psikanalizin kurumlaşması çok geç zamanlarda gerçekleşti.

Türkiye'de psikanaliz, 1990'ların ortasından sonra kurumlaşma yoluna girdi. 2011 itibariyle Türkiye'de psikanaliz eğitimi veren başlıca iki yapı bulunuyor: *İstanbul Psikanaliz Grubu* ve *İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma ve Geliştirme Derneği* (PsikeİstanbuI). *İstanbul Psikanaliz Grubu* 1994 yılında kuruldu. Grubun çekirdek kadrosu tarafından, 2001 yılında *İstanbul Psikanaliz Derneği*'ne dönüştürülen bu yapı, 2007 yılında Uluslararası Psikanaliz Birliği (UAPB) tarafından tanındı. UABP tarafından tanınan diğer psikanaliz eğitim kurumu ise İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma ve Geliştirme Derneği'dir (PsikeİstanbuI). Bu oluşumun bünyesindeki psikanaliz eğitim programı, 2003 yılında UAPB tarafından kabul gördü.

Psikanalizin diğer ülkelerdeki kurumlaşma tarihçelerini göz önüne aldığımızda Türkiye'deki kurumlaşmasının oldukça geç başladığı ortada. Avrupa'mn farklı ülkelerinde psikanalizin Avusturya'nın hemen arkasından kurumlaşmaya başladığını biliyoruz. Türkiye ile komşu olan bazı ülkelere de baktığımızda, daha Freud hayattayken psikanalitik eğitim ve uygulamalar amacıyla geçtiğimiz yüzyılın başlarında enstitü, topluluk ve polikliniklerin kurulduğunu görüyoruz. Sözgelimi Rusya Psikanaliz Topluluğu 1922'de kuruldu ve 1924'te topluluk UAPB tarafından onaylandı.[5] 1934'te Max Eitingon (1881-1943), bir poliklinikle birlikte Uluslararası Psikanaliz Birliği'ne bağlı (bugün İsrail çatısı altında olan) Filistin Psikanaliz Enstitüsü'nü kurdu.[6] Peki Türkiye'de psikanalizin bu kadar geç kurumlaşmaya başlamasının arkasındaki nedenler nelerdir?

Türkiye'de özellikle 1910'lardan itibaren tıp, psikoloji ve edebiyat çevrelerinde psikanaliz lehine küçük hareketlilikler oldu ama bu hareketlilik bir kurumsal nitelik kazanamayacak kadar zayıf kaldı. Kurumsallaşmanın gerçekleşememesinin ardındaki nedenler hakkında bazı yazarlar önemli tespitler yapmaktadır. Bununla birlikte, tarihsel ve sosyolojik yönleri bir arada bulunduran kapsamlı ve analitik çalışmalardan söz etmek zor. Örneğin Bella Habip, Türkiye'de psikanalizin kurumsallaşamamasının arkasındaki nedenlerden söz ediyor. Habip'in öne sürdüğü ilk neden, psikanalitik formasyonun çok uzun süreli (5 yıl) yurtdışı eğitimi gerektirmesi.[7] Habip'in bu tespiti oldukça yerinde. Fakat bir adım daha geriye gidip Türkiye'de neden psikanaliz eğitimi de veren bir kurum olmadığı, bu eğitimi almak için neden Avrupa'ya gitmek zorunluluğunun olduğu

[5] Mikhalevitch, 2005: 1518.
[6] Gampel, 2005: 876.
[7] Habip, 1996: 216.

sorusuna cevap değil. Neden geçtiğimiz yüzyılın başında, Freud hayattayken ve psikanalitik hareket dünya tıp ve edebiyat sahalarında güçlü etkilere sahipken Türkiye'de psikanaliz eğitimi veren, analistler yetiştiren bir kurum ortaya çıkmadı? Böyle bir kurumun kendi kendine, devlet dışı dinamiklerden neden doğmadığını anlamak biraz kolay. Ama neden 19. yüzyılın başlarından itibaren Fransa ve Almanya'dan tıp uzmanları getirerek modern tıbbın Türkiye'de her türlü branşını dünya ile neredeyse eş zamanlı kurulmasını sağlayan devlet aklı, yine Avrupa'dan uzmanlar getirerek Türkiye'de psikanalizin kurumlaşmasını sağlamadı?

Bu soruya cevap ararken, önce "kurumlaşma"dan neyi kastettiğimizi ortaya koymamız gerek. Psikanalitik kurumlaşma dediğimiz zaman iki şeyi kastediyoruz: Birincisi, psikanaliz eğitiminin verildiği, ulusal ve uluslararası otoritelerce onaylanmış analistler yetiştiren enstitü ve eğitim kurumlarının tesis edilmesi. İkincisi, araştırma ve uygulamaların yapıldığı klinik yapılanmalar. Başka bir deyişle kurumsallaşma, enstitüler, klinikler, çalışma grupları ve toplulukların kurulması; eğitim veren, resmî yeterlilik belgeleri düzenleyen otoritelerin oluşması demektir. Bu ölçütlerle baktığımızda bugün psikanalizin uluslararası düzeyde iki önemli otoritesi var. Biri 1910'da kurulan *Uluslararası Psikanaliz Birliği* (International Psychoanalytic Association, IPA), diğeri ise *Amerikan Psikanaliz Birliği* (American Psychoanalytic Association, APA). Bu iki kurumun, yerel psikanalitik oluşumları "tanıması", o ülkedeki psikanalitik hareketin kurumsallaşması bakımından önemlidir. Dünyada "training psychoanalyst", yani "psikanaliz eğitimi veren analist" yetiştirme uygulaması, 1920'lerin başından beri var. Türkiye'de ise, UAPB tarafından öngörülen kriterlerle hazırlanmış psikanalitik formasyon programlarına yer veren enstitü veya benzeri yapılanmalar, 2000'lerden sonra ortaya çıktı.

Ayrıntılarda küçük farklılıklar olmakla birlikte Avrupa'da psikanalitik kurumlaşma, üniversite ve tıp kurumlarının dışında, neredeyse sivil toplum örgütlenmesi biçiminde ve özel klinikler içerisinde gelişti. Bunun en önemli nedeni, Viyana'da olduğu kadar Avrupa ülkelerinin çoğunda da psikanalizin üniversite çevrelerinde karşılaştığı mesafeli ve tedirgin yaklaşımlardı.[8] Freud, kontrolsüz ve yetkisiz psikanaliz uygulamalarının önüne geçmek için, sistemli eğitim veren, sertifika sahibi analistler yetiştirecek kurumlaşmaya her zaman sıcak bakıyordu. Uluslararası psikanaliz oluşumlarının toplantılarını, faaliyetlerini ve iletişimini kolaylaştıran Uluslararası Psikanaliz Birliği'nin psikanalitik formasyon konusunda herhangi bir faaliyeti yoktu. Tek amacı işin ehli analistler yetiştirmek olan

[8] Wallerstein, 2005:855.

ilk psikanalitik eğitim kurumu, 1920'de Max Eitingon'un parasal desteğiyle (senelik 16000 Reichsmark bütçeyle) Almanya'da kurulan *Berlin Psikanaliz Enstitüsü*'dür (Berliner Psychoanalytisches Institut). Ernst Simmel'in yönetiminde olan enstitü, bir kütüphane, konsültasyon odası ve dersliklerden oluşuyordu. Psikanalizin tıp çevrelerindeki itibarını yükseltmek ve "tıp dışı analist" (lay analysis) sorununu çözmek için Enstitü, kurulur kurulmaz hızla faaliyetlerine başladı. Enstitü, analist adaylarını ciddi mülâkatlardan geçirerek kabul ediyordu. Ayrıca yetişkin analisti olabilmek için tıp eğitimini, çocuk analisti olabilmek için pedagoji eğitimini şart koşuyordu. Enstitü'nün verdiği psikanaliz eğitiminin ilk adımında aday, eğitmen-analist (training analyst) tarafından verilen ve en az altı ay süren bir kuramsal eğitime tâbi tutuluyordu. Adayın bu aşamayı geçip geçmediğine, bir komite karar veriyordu. Sonraki adımda analist adayı, en az iki senelik bir analiz uygulama aşamasına geçiyordu. Bu aşamada aday, bir danışman gözetiminde, klinik uygulamaların içerisine giriyordu. Bir sonraki aşamada ise aday, bağımsız analiz uygulamalarına başlıyordu. Tabii bu son aşama çok kritik olduğundan, adayın bağımsız analitik uygulamalarla ilgili yeterliliğine de bir komite karar veriyordu. Bu klinik ağırlıklı eğitimin yanısıra, bir de klinik uygulama yapmayacak analistler için program vardı. Bu programa, terapi ile ilgili dersleri almadan katılmak mümkündü. Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nün bu uygulamaları, psikanaliz eğitimine bir standart getirdi. Bu standartlar, her ne kadar çok katı olmakla ve "Nazi sertliği tadı vermekle" eleştirilse de, başka ülkelerdeki benzeri yapılanmalara da ilham verdi. Avrupa'nın önemli şehirlerinde (Frankfurt, Budapeşte, Viyana, Londra, Paris...) ve Amerika'da (Chicago, New York, Boston, Detroit, San Fransisco, Los Angeles...) faaliyete geçen psikanaliz eğitim kurumları, Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nün uygulamalarını model olarak benimsedi. Nazi iktidarıyla ve İkinci Dünya Savaşı ile zayıflayan Enstitü, 1950'lerden sonra başka adlar altında da olsa Almanya'da, daha önce kendisini örnek alan kurumlar tarafından da dünyanın önemli şehirlerinde analist yetiştirme geleneklerinin oluşmasına katkıda bulunmaya devam etti.[9] Bugün Uluslararası Psikanaliz Birliği'ne bağlı, aralarında çalışma grubu statüsündeki *İstanbul Psikanaliz Eğitim, Araştırma ve Geliştirme Derneği* (Psikeİstanbul) ve *Türk Psikanaliz Çalışma Grubu*'nun da bulunduğu, dünyanın farklı ülkelerinden yüzden fazla enstitü, psikanaliz eğitimi vermektedir. Aynı biçimde, Amerikan Psikanaliz Birliği tarafından akredite edilmiş 30 psikanalitik eğitim enstitüsü

[9] Lockot, 2005: 165-166.

de Amerika'da psikanalizin kurumsal zeminde yoluna devam etmesi bakımından önemli faaliyetleri gerçekleştirmektedir.

Bu noktada sorumuza geri dönecek olursak: Türkiye'ye 1910'larda giren psikanaliz neden yakın zamanlara kadar kurumsal bir harekete dönüşemedi? Bunun en önemli nedeni, tıp çevrelerinden yeterli ve güçlü bir destek gelmemesidir. Psikanalizin dünyada neşvünema bulduğu günlerde Türkiye'de psikiyatri, psikoloji ve nöroloji henüz yeni yeni ayrışarak bağımsız disiplinler hâline gelmekteydi. Psikanaliz, doğum yeri olan Avrupa'da bile tıp ve üniversite çevrelerinden gelen sert tepkilerle karşılaşıyordu. Hatta psikanalizin karşılaştığı sert eleştirel tutumlar, mazhar olduğu kabulden ve ilgiden daha fazlaydı. Her bir ülkede bu reaksiyonların farklı bir nedenini bulmak mümkün. Ama genel olarak Freud'un yaklaşımını eleştirilere maruz bırakan şeyin, daha yeni yeni zeminine oturmaya başlayan modern tıbbın pozitivist, organik ve materyalist yaklaşımlarının bu yeni metodolojiyi kabullenmeye izin vermemesi olduğunu söyleyebiliriz. Avrupa'da durum böyleyken, Avrupa kültürüne kapılarını sonuna kadar açmış olan ve henüz modernleşmenin başlangıcında olan Türkiye' de böyle bir "erken post-modernist"[10] dalganın kolaylıkla kabul görmesini bekleyemeyiz. İzzeddin Şadan, o dönemlerde "varsa yoksa Kraepelin" diyen bir "akliye ve asabiye" çevresi olduğundan, biraz da şikâyetvâri bir dille söz eder.

Freud'un 1910'lardan sonra tıp dünyasında tüm tepkilere rağmen bir yandan da ciddi bir ilgi görmesi, açık bir ikilem yaratıyordu. Bir yandan kendi içerisinde tutarlı, eşine pek rastlanmayan temel argümanlara sahip ve oldukça sistemli bir şekilde vazedilen Freud külliyatı, diğer yanda deneysel psikoloji, maddî/bedensel konulara ağırlık veren nöroloji ve psikiyatri ve bunlara paralel ilerleyen farmakoloji... Bu ikisi arasındaki gerilim hekimlerin Freudizm karşısındaki tutumlarına belirli bir kararsızlık tonu olarak yansıyordu. Özellikle Avrupa tıp dünyasında belirgin olan bu ikircikli tutum, Türkiye'de zaten az sayıda olan ruh hekimlerinin de yaklaşımlarına yansınıştı. Neticede Türkiye'de psikiyatri ve nöroloji, nerdeyse tamamen Almanya ve Fransa etkisiyle biçimleniyordu. Mazhar Osman'ın öğrencisi olan Fahreddin Kerim'in (Gökay) 1926'da Freudizm hakkında yazdığı şu satırlarda bu ikircikli yaklaşım açıkça ifade bulmaktadır:

> Maamafih biz ilimde de i'tidâllık tarafdarıyız. Bazı taraftarlarının iddiaları gibi her meseleyi Froyd gözlüğü ile tedkîki ifrat telakki ediyo-

[10] Burada "post-modern" tabirini Freud psikanalizine özel bir atıf yapmak için kullanıyorum. Freud'un tıbbî yaklaşımı onun psikiyatri, nöroloji ve psikoloji alanlarındaki modern paradigmalardan kesin olarak koptuğunu gösterir.

> ruz. Tenâsülün travma ve libidonun hayat kanunlarında oynadığı rolü inkâr etmemekle beraber bütün emrâz-ı rûhiyenin husûlünde tenâsüliyeti bir sebeb olarak telakki etmeyi de doğru bulmuyoruz. Psikanaliz sayesinde gerek teşhis ve gerekse tedavîde istifade etmekle beraber cinnetlerin psikanaliz ile tedavî edilebileceğine de kani' değiliz. Kraepelin gibi cihan tebabet-i rûhiyesinin üstâdı olan bir müderris bu hususda kâffe-i selahiyet-i ilmiyesiyle ifrata gidildiğini işaret etmiştir. Tahlil-i rûhîden [psikanalizden] bugün en ziyade istifade ettiğimiz hastalıklar psikonevrozlardır. Hiç şüphesiz bu da büyük bir kârdır. Ümid ederiz ki yarın daha müsemmer neticeler alabilelim; fakat henüz işin başında iken bilâhare inkisâra dûçâr olmamak için fazla bel bağlamak doğru olamaz.[11]

Yine de Fahreddin Kerim'in bu eleştirisi, hocası Mazhar Osman'ın tutumunun yanında daha hafif kalıyordu. Zira Mazhar Osman daha kesin bir dille, psikanalizin tıp âlemindeki itibarsız konumunu daha 1919 yılında ilân etmişti:

> Almanya'da Froydizm'in kıymeti hakkında 1911'de emrâz-ı asabiye mütehassısları, 1913'te emrâz-ı akliyye mütehassısları kongre akdettiler. Viyana'da doğan bu haşarı fikir hakkında uzun münâkaşalardan sonra pek seda olarak reddine karar verilmiştir. Artık bugün seririyat-ı ruhiyede psikoanalizin bir kıymeti kalmamış, tarih-i tıbbın malı olmuştur. Kongrede profesör Hoha'nın verdiği rapor Froydizmin kıymet-i fenniyesi hakkında söylenilen sözleri icmal eder:
> 1-Psikoanaliz denilen doktrinin esası nazarî ve ampirikdir [sic].
> 2-Psikoanalizin te'sir-i devaisi görülmemiştir.
> 3-Seririyat-ı ruhiyenin Froydizm'den kazandığı sıfırdan ibarettir.
> 4-Psikoanaliz tatbikatı tamamen gayri fennî usullerle muhakemeye zoraki bir tesirdir.
> 5-Bugün tatbik edilmekte olan psikoanaliz usulleri hastaların cümle-i asabiyesine hekimlik nokta-i nazarından bir tehlike teşkil eder.
> 6-Tahlil-i rûhî usûlünden yegâne kalan faide tarihin sahnesine aiddir.[12]

Yukarıda da altını çizdiğim gibi, psikanaliz, tıp dünyasının içinden çıktı. Felsefe ve edebiyattan beslenerek, psikoloji, nöroloji ve psikiyatriden yollarını ayırıp, bu disiplinlerin arasından sıyrılarak ortaya çıktı. Bunlar

[11] Kerim, Fahreddin (1926) "Yeni Fikir Muharrirlerinden Naci Fikret Bey Efendiye", *Yeni Fikir*, Sayı 15, s. 5-7.
[12] Mazhar Osman, 1919: 122.

arasında psikanalizin hiç zorlanmadan yolunu ayırdığı disiplin psikiyatriydi. Ama psikanaliz bu ayırımı istediği için değil, yukarıda Mazhar Osman'ın satırlarında ifade bulduğu biçimiyle modern psikiyatri psikanalizi dışladığı için bu ayrışma kolay gerçekleşti. Freud'un teorilerine yönelik bu tepkilerin esas kaynağı, yine Avrupa tıp çevreleri idi. Başta Viyana'daki çevreler olmak üzere, psikiyatri dünyasından sert eleştiriler geliyordu. Örneğin 2-7 Eylül 1907'de Amsterdam'da toplanan Birinci Uluslararası Psikiyatri, Psikoloji ve Akıl Hastalığına Yardım Kongresi'nde, Freud'a ve psikanalize psikiyatristler tarafından şiddetli eleştiriler yöneltilmişti. O zamanlar henüz Freud'la yolunu ayırmamış olan Jung, Freud'u bu eleştiriler karşısında korumak için büyük çaba sarfetmişti. 1911'de İngiltere'de British Medical Association kongrelerinden birinde David Eder psikanaliz ile ilgili bir sunum yaptığında, konuşması bitmeden salonda tek başına kalmıştı. Psikiyatri dünyasından psikanalize gelen bu sert tepkilerin arkasında, akıl hastalıklarını daha son bir kaç on yıldan beri modern yöntemlerle ele alan psikiyatrinin, kurumlaşma yolunda elde ettiği kazanımlarının, kendileriyle yöntemsel açıdan ters yönde giden psikanalizle tehdit ediliyor olması yatıyordu. Psikanalizin filizlendiği yıllarda psikiyatri, akıl hastalıklarını pozitivist, organik ve materyalist yaklaşımlarla ele alıyordu. Türkiye'de de psikiyatri, Avrupa'daki psikiyatri ile metot ve teknik yaklaşımlar bakımından aynı ilkeleri izliyordu. Avrupa'ya "akliye ve asabiye" eğitimi için gönderilen genç doktorlar, Charcot, Bernheim, Kraepelin ve Janet gibi öncülerin ekollerinde kendilerini buluyordu. Geçtiğimiz yüzyılın ilk çeyreğinde Freud veya Jung gibi psikanalistlerin kurdukları eğitim kurumlarına Türkiye'den gönderilen ve sadece psikanaliz eğitimi amacıyla devlet bursuyla veya kendi imkânlarıyla Avrupa'da bulunan herhangi bir analistin varlığından söz edemeyiz. Eğitim için giden gençlerden bazıları bulundukları ortamlarda Freud'un adını duyuyor, psikanaliz hakkında güncel tartışmalardan haberdar oluyor, belki belirli ölçüde bilgi sahibi olarak dönüyorlardı. Ama incelediğim 1928'e kadarki dönem içerisinde sistemli psikanaliz eğitimi alarak "psikanalist" sıfatı ile Türkiye'ye dönen herhangi bir kimseye rastlamadım.[13]

Bazı psikiyatristlerin ve nörologların psikanalize olan ilgisi devam etmekle birlikte, 1920'lerden sonra psikanalizle psikiyatrinin yolunun

[13] Bazı gazete makalelerinde İzzeddin Şadan'ın Freud'un yanında öğrenci olduğu iddiasına rastlanıyorsa da, bu bilginin sıhhatı çok şüphelidir. Zira İzzeddin Şadan'ın anılarında şöyle bir cümle geçiyor: "Azade isminde Toptaşı'ndan Bakırköy'e gelen ve senelerden beri mani kronik teşhisini taşıyan bir hasta vardı. Bu hasta nazar-ı dikkatimi celbettiği için saklamış olduğum müşahadesini Paris'te tahsilde iken, hocam De Fursac'a okudum" (Şadan, 2002:45). Buradan anlaşıldığı kadarıyla İzzeddin Şadan yurtdışı eğitimini Fransa'da tamamlıyor.

tamamen ayrıştığını söyleyebiliriz. İzzeddin Şadan'ın 1926'da yazdığı satırlar, Türkiye'de "lay analysis" sorununun Avrupa ve Amerika'dakinden hiç de geri kalmadığını gösteriyor. Tıp çevrelerinin neredeyse istisnasız olarak sanat, edebiyat ve felsefe çevrelerinin psikanalize olan ilgisine şüpheyle yaklaştığını bilsek de, aşağıdaki satırları genellemek ne kadar doğru olur, bu tartışmalı. Ama tartışmasız olan bir şey var ki o da psikanalizin 1920'lerden sonra tıp çevrelerinin kurumsal ilgisinin dışında kaldığı, sanat, edebiyat ve sosyal bilimler tarafından sahiplenildiğidir:

> En hâr[14] Froydcuların felsefeciler ve edebiyat mensubları, salon hakîmleri[15] arasında bulundukları bariz bir müşahadedir. Arkaya itilmiş uzun ve pomadalı saçları, dar belli elbiseleri içinde kırıtarak hanımlara aşk ve isteri nazariyelerinden bahseden "panseksüalist" müteahhısların Froyd taraftarı olmaktan başka yapacakları yoktur. Hele tahsilin güçlüğünden dolayı intisab edememiş bulundukları tebabete [tıbba] karşı sönmez bir ibtilâ duyan yarı âlim felasifeden, tecrübî ruhiyatçılardan, "ipnotizör"lerden bahsedecek değiliz.[16]

Bakırköy eksenli psikiyatride psikanalize kapı aralayacak teorik dönüşüm, 1960'lardan sonra belirginleşti. İzzeddin Şadan, Bakırköy ve Toptaşı ekollerinin, hastalıkları pozitivist bir yaklaşımla ve salt bedene ait olgular olarak gören eğilimlerinin, o yıllar itibarıyla sona erdiğini şu cümle ile ifade ediyor: "Bakırköy psikiyatrisinin ...akıl hastalıklarını "entramüral" bir tezahür addetmeyip daha ziyade içtimai cepheyi de ele almakta olduğu müşahade ediliyor" [17] Bu eğilim, esasen 1940'ların hemen başında, bazı psikiyatristlerin akıl hastalıklarının toplumsal yapı ile ilişkisine dair yaptıkları çalışmalarda gözlemlenmektedir. Örneğin Fahreddin Kerim Gökay'ın, 1939'da "Akıl Hastalıklarının Tahaddüsünde İçtimaî Amillerin Rolleri" adlı makalesi, bu eğilimin ne ölçüde belirginleştiğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Peki bu eğilime rağmen psikanaliz neden Bakırköy'de ve üniversitelerin psikiyatri bölümlerinde sistemli araştırma, uygulama ve eğitim imkânı bulamadı? Bunun nedeni, psikanalizin geçen zaman içerisinde tıp ve psikoloji çevrelerinin ilgi alanı dışında kalmış olması ve netice itibarıyla psikanalizin, sosyal bilimler, sanat, edebiyat ve felsefe çevrelerinin çalışmalarında varlığını sürdürmüş olmasıydı. Bu çevrelerin psikanalizle ilgisi, psikanalizin tıp alanındaki köklerinden ta-

---

[14] Hâr: ateşli.
[15] Hakîm: felsefeci.
[16] Şadan, İzzeddin (1925) "Froydizmin Sırr-ı Muvaffakiyeti", *İstanbul Seririyatı,* No 8, s. 1039-1042.
[17] Şadan, 2002:45.

mamen soyutlandığı için, alabildiğine serbest, sistemsiz ve ödünç kavramlarla serdedildikleri her hallerinden belli olan düşünceler üretti. Bu nitelikte bir birikimin çapı ne olursa olsun, tıp çevreleri tarafından sahiplenilmesi mümkün değildi. Tıp çevreleri tarafından sahiplenilmeyen ve sistematik bir araştırma ve uygulama zeminine kavuşmayan psikanalizin Türkiye'de kurumlaşması, böylece yakın zamanlara kadar mümkün olmadı.

KAYNAKÇA

Kısaltmalar:

IDP : Alen de Mijolla (ed.) (2005) *International Dictionary of Psychoanalysis 3 Volumes* (Detroit: Macmillan Reference)

Bella Habip (1996) "Türkiye'de Psikanalizin Konumu Üzerine." *Cogito*, no. 9: 211-218.

Bayülkem (2002) *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Kardeşler Matbaası).

Erkoç, Şahap (2002) "Şişli Müessesesi'nde Emrâz-ı Akliye ve Asabiye Müsâmereleri", Faruk Bayülkem (2002) *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Kardeşler Matbaası) içinde, sayfa 90-92.

Gampel, Yolanda (2005) "Israel", IDP içinde, s. 876-878.

Gökay, Fahreddin Kerim (1927) "Obsesyonlar ve Devri Obsesyonlara Dair", *Darülfünûn Tıp Fakültesi Mecmuası* cilt 9, no. 5 sayfa 271-276.

Kerim, Fahreddin (1926) "Yeni Fikir Muharrirlerinden Naci Fikret Bey Efendiye", *Yeni Fikir*, Sayı 15, s. 5-7.

Loclot, Regine (2005) "Berliner Psychoanalytisches Institut", IDP içinde, s. 165-166.

Mazhar Osman (1919) "Froydizm: Tahlil-i Rûhî", *İstanbul Seririyatı*, 1 Teşrinisani, 1335, 1. Cilt, No 7, sayfa 119-122.

Mikhalevitch, Alexandre (2005) "Russia", IDP içinde, s. 1518-1520.

Mustafa Hayrullah (1917) *Froyd'un Psiholociyası Üzerine Tecrübe-i Tetebbuiye* (İstanbul: Bahriye Matbaası).

Şadan, İzzeddin (1925) "Froydizmin Sırr-ı Muvaffakiyeti", *İstanbul Seririyatı*, No 8, s. 1039-104.

(2002) "Hatırat". Faruk Bayülkem (2002) *Türkiye'de Psikiyatri, Nöroloji ve Nöroşirurji'nin Tarihi Gelişimi* (İstanbul: Kardeşler Matbaası) içinde, sayfa 44-45.

Wallerstein, Robert S. (2005) "International Psychoanalytic Association", IDP içinde, 854-960.



Picasso'nun *'Kuyruğundan Yakalanan Arzu'* adlı oyununun ilk okunasında Jacques Lacan, sanatçı dostlarıyla... (Soldan sağa ayaktakiler) Jacques Lacan, Cécile Eluard, Pierre Reverdy, Louis Leiris, Pablo Picasso, Fanie de Campan, Valentine Hugo, Simone de Beauvoir, Brassai / (oturanlar) Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michel Leiris, Jean Abier... Fotoğraf; Gilberte Brassai

PSİKANALİZ VE SİNEMA





Jacques-Marie Emile Lacan

İZLEYİCİ-ÖZNE SORUNU BAĞLAMINDA LACAN SONRASI PSİKANALİTİK FİLM KURAMI

Zeynep Özen Barkot

KURUCU GÖZ

Sinemada gözün "ruha açılan pencere" metaforu ile ele alınışı, Jacques Lacan'm çalışmaları ile ilerleyen 1970 sonrası psikanalitik film kuramı sayesinde bambaşka bir mecraya açılır: Sinema, yaşamın görülmeyen ayrıntılarını ve veçhelerini sunma, bu nedenle görüntülerle tasnif edilmiş dünyayı izleyiciye taşıyabilme kabiliyeti ile bir pencereden çok aslında bir *ayna*ya benzer. Üstelik bu, izleyicinin kendisini takip ettiği öyküye yerleştirmesine, hattâ kendisini perdede bulabilmesine imkân veren gerçek bir ayna gibidir. Bu perspektiften izleyici artık, çerçeveye alınmış dış gerçekliğin imgeleri yansıtılırken pasifize olmuş bir seyrin figüranı değil, bizzat bu imgeleri içselleştirerek cevap veren ve bu anlamda öykünün sürdürülebilirliğine katkıda bulunan yeni bir aktördür. Seyretme ile izleme arasındaki nüansı ortaya koyan yeni tarz görme, tam da Lacan'ın özne için geliştirdiği temel argümantasyona uyar: Göz izleyiciyi yalnız dış dünyaya açmaz, aynı zamanda onu "kurar."

Öznenin kuruluşunu sinemada tartışan Aygıt kuramcıları (Apparatus Theory) için ayna yalnızca bir metafor değil, aynı zamanda teorik perspektiflerinin lokomotifidir. Lacan sonrası psikanalitik film kuramcılarının genel eğilimi, izleme deneyimini Jacques Lacan'ın "ayna teorisi" ile birlikte okumaktır. Özellikle Christian Metz, Jean-Louis Baudry ve Jean-Louis Comolli için kişiyi bir özneye dönüştüren ayna evresi, izleyicinin temel motivasyonunu anlamak açısından da önem taşır. Sinemada izleyicinin öyküyü takip etmesine, duygulanımsal tepkiler vermesine ve karanlık bir salonda iki saat boyunca hareketsiz –neredeyse kısa süreli bir felç durumunda kalmasına neden olan bu motivasyon özdeşleşmede düğümlenir ve onu açıklamak için ayna evresindeki imgesel aşamaya geri dönülür.

Kendi bedenini bir bütün olarak ele alamayan bebek-kişi, parçalanmış beden imgelerinin bütünlüğüne ancak ayna üzerinden kendisine yansıyan görüntülerde kavuşur. Kendi bedenine dair ilk bütüncül imgeye ulaştığı, Lacan'ın ayna evresinin ana bileşenlerinden biri olarak gördüğü bu süreç, aynı zamanda "ben"in (je) varlık kazandığı bir âna denk düşer. Kendi tamlığından emin olan çocuk, varlığını kendi gözlerinden olmak istediği bir yerde konumlandırdığı bir yanılsama içindedir. İdeal ben olarak da anılan bu konumlandırma içinde çocuk, bedensel uzamının hem içinde hem dışında kalan bir imge ile özdeşleşmektedir. Ayna evresinin aynı zamanda bir özdeşleşme süreci olarak ele alınmasını isteyen Lacan, özdeşleşme için en sade tanımı yapar: "Öznede bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüm..."[1] Sinema kuramcıları açısından bu süreçte önemli olan nokta, imgeselden simgesele geçişte yaşanan epistemolojik kırılmadır. Kökensel özdeşleşmenin sonucu olan yanılsamanın ve yanlış tanımayla baş gösteren bilinç probleminin aşılmasında simgesel alanın işlevi, Lacan sonrası psikanalitik film kuramının başlıca ilgi alanını oluşturur.

Erken dönem sinema kuramcıları için sinemada izleme deneyimine şekil veren özdeşleşme, Lacan'm imgesel aşamada tarif ettiği süreci izler. İzleyici, sinema perdesi üzerinde tıpkı parçalanmış beden imgeleri[2] gibi, gerçek hayatı parçalara ayıran görüntüleri bütünleştirme çabasındadır. Ancak bunu yaparken izleyici, izleme ediminden kendisini ayıramayacağı için, bakışını kamerayla ikame etmek zorundadır. Metz'in kökensel-birincil özdeşleşme olarak adlandırdığı bu durum, izleyiciyi ikincil özdeşleş-

[1] Bkz. Jacques Lacan, "Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", çev. Nilüfer Kuyaş, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz* içinde, Saffet Murat Tura, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 174

[2] Bu aslen sinemanın bir araç olarak kendi özelliklerinden de kaynaklanır. Sinemada öykünün anlatılması için görüntülerin çekimlere bölünmesi, akla parçalanmış bedeni getirir.

meye, yani izleyicinin karakterle kurduğu özdeşleşmeye taşır. Ancak bunun olabilmesi için özdeşleşmedeki yasanın ihlâl edilmemesi; izleyicinin kameranın varlığının farkma varmaması gerekir. Bilinçdışı süreçlerin de dâhil olduğu bu özdeşleşme türü Metz'e göre, kameranın izleyicinin gözünün yerine geçtiği ilk andan beri mevcut olduğu için ikincisinden çok daha kurucu ve değişmezdir, bizatihi sinemanın ontolojik yasaları ile ilgilidir.[3] Bu açıdan kamera ancak kendisini görünmez kıldığı sürece izleyiciyi anlatıya çekebilir. İzleyicinin imgelere çekildiği ya da filme yakalandığı yer, kameranın varlığını bir yokluk olarak sunduğu noktada gerçekleşir.

Metz, izleme ediminin bu yönünü, kameradan yansıyan görüntülerin; imgesel gösterenin ontolojisiyle besler. Sinemasal imge, çocuğun büyük bir sevinçle karşıladığı aynadan yansıyan görüntülerle aynı ontik yapıyı paylaşır. Bütün sanatlardan çok daha *algılanabilir* bir yapıya sahip olan sinemada imge, hem belirli bir kendiliğe ve/veya varlığa tekabül eder ve aynadan yansıyan görüntü gibi gerçekliğin birebir temsilini sunar, hem de bir temsil söz konusu olduğu için en başından beri hayâlîdir, elle tutulur kendine has bir gerçekliği yoktur, bir ikame olarak ancak algılanabilir düzeydedir. Hem kendisidir hem değil: İzleyici onu gerçek olarak kabul eder, oysa ki sinemasal imge gerçek bir nesne değil, "onun gölgesi, hayâleti, ikizi, başka bir deyimle replikası"[4]dır. Bu anlamda sinemasal görüntü hem belirli bir varlık hem de belirli bir yokluktur, o daha ziyade bu ikisinin özel bir karışımıdır.

Oysa izleyicinin algılama ediminde sinemasal imgenin bu ikinci niteliği, gönüllü olarak göz ardı edilir. Kamera ve diğer teknik aygıtlarını (aparatlarını) görünmez kılarak izleme edimini öyküye yönlendiren anlatı sineması, birincil özdeşleşme sürecini olabildiğince şeffaflaştırır ve izleyiciyi genellikle çizgisel akan tekli bir diegesise hapseder. Oysa izleyici-özne bunu bir yanılsamaya düşüş olarak deneyimlemez, çünkü ona göre kendisi bakışın efendisidir ve bu nedenle yanılsamanın dışında konumlanmıştır. İşte sinemadaki gerçek yanılsama bu noktada gerçekleşir: İzleyici yalnızca kendisinin muadili olarak gördüğü ve çoğu zaman ideal-ben'e seslenen bütünlüklü karakterlerle özdeşleştiği için değil, aynı zamanda kendisini mutlak bir efendi-göz olarak konumlandırdığı ve yanılsamanın dışında kalabildiğini düşündüğü için yanılsamanın içindedir.

---

[3] Bkz. Christian Metz, *Imaginary Signifier*, trans. Celia Britton, Ben Brewster, Annwyl Williams, Alfred Guzzetti, McMillan Press, London, 1983, s. 49

[4] Christian Metz, a.g.e., s. 45

> Kendi sinema deneyimi içinde izleyici için perdede olan biten her şey, her zaman bütünüyle algılanılacak olan, kendisi de bütünüyle algılayan olarak vardır. İzleyici algılanan olarak yokluğu, algılayan olarak mevcudiyeti sayesinde anlatı dışındaki dünyadan kaçmayı becerir.[5]

Algılanılacak olana hükmeden bir göz ve kulak olarak izleyici, kendisini aslen algılanmadan algılayan şeklinde bir aşkınlık durumuyla deneyimlemektedir.

Burada Metz oldukça kritik bir manevrada bulunarak, izleyicinin bir özne olarak kuruluşunda yanılsamaya yazgılı bir esasm olduğunu imâ eder. İzleyici ancak kendisini bir özne olarak tanımladığı oranda, yanılsamaya kapılabilecektir. Tıpkı ayna evresinde olduğu gibi, izleyici kendisine aktarılan öyküdeki karaktere yatırımda bulunurken, aslında kendisine yatırımda bulunmaktadır. Filmin dâhilî ve haricî alanları arasındaki sınırı bulandıran "ayna olarak sinema"da izleyici, perde üzerindeki karakterle özdeşlik kurarken, aslında kendi bakışını kucaklıyor ve imgeseldeki o hayâlî bütünlüğe kavuşuyordur. Şayet ayna evresinin ilk aşamasındaki imgesel özdeşleşmeyi "başkası olarak kendi" biçiminde yorumlayacak olursak, özneye kaynaklık eden epistemolojik temel, "cismânî bir temsilin temsili"[6]ne ulaşmak şeklinde okunabilir. Başka bir deyişle, anlatı ya da yanılsama sineması içinde izleyici daha en başından itibaren bir öteki olarak kendisi ile özdeşleşmeye ev sahipliği yapacak şekilde kurgulanmıştır. O henüz anlatıya girmeden önce anlatı tarafından içeriliyordur ve onun tarafından dolayımlanacaktır. İzleyici kendisini perde üzerindeki öteki olarak gördüğü anda, bir o şekilde de filme yerleşir, kendisini "ötekinde ve öteki olarak" görür[7], ama bir özne biçiminde algılar. Ya da Metz'in daha sansasyonel ifadesi ile "izleyici kendisi ile saf bir algı edimi olarak özdeşleşir"[8]. Anlatıya içkin izleyici kendisini bir aşkın olarak görür.

Bu saf aktarım hali, sinemanın bir tür imgesel özdeşleşme ya da idealbenin narsistik doyumu işlevini görmesi ile eş anlamlı hale gelir. Sinema regresyona doğru bir çağrı, öz denetimden soyutlanma şeklinde anlaşılır. Bu nedenle bir film ister gerçekçi ister kurmaca damardan beslensin, anlatı sineması geleneğinden geliyorsa, potansiyel olarak izleyicide bu gerileme hareketini yaratacaktır. Öznenin oluşumu için Lacan tarafından bir

---

[5] Ayrıca sinemanın idealist kuramlarının zaafı için de bkz. Christian Metz, a.g.e., s. 51-53

[6] Jacques Lacan'ın ayna evresi yorumu için bkz. Kaja Silverman, *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s.23

[7] Bkz. Thomas Eisaesser-Malte Hagener, *Film Theory: An Introduction Through Senses*, Routledge, London and Newyork, 2010, s. 65

[8] Bkz. Christian Metz, *a.g.e.*, s. 49

"dölyatağı"[9] olarak adlandırılan imgesel, Metz ve Baudry gibi kuramcılar için daha çok içinden çıkılamayacak bir tür tuzak gibidir ve sahip olduğu bu olumsuz tınılar eşliğinde anlatı sinemasının ancak bir yanlış tanımayı inşa edebileceği şeklindeki yorumlara bağlanır. Kendine özgü uzamsal düzenlemesi nedeniyle, izleyiciyi bakışa hâkim bir erk, bir efendi-göz ilân eden anlatı sineması, sözgelimi Jean-Louis Baudry için bu şekilde Aydınlanmacı idealist felsefe ve Kartezyen perspektifin bir uzantısı olarak özneyi kurar.[10] Bu, sinemanın kendine özgü araçsallığından, aracının epistemolojik özelliklerinden kaynaklanır. İzleyicinin Althursserci anlamdaki bu çağrılışına ev sahipliği yapan, Baudry'nin "dispositif sanat" olarak adlandırdığı sinema, Kartezyen özne ve Freudyen yorumdaki psişenin mükemmel bir sentezi üzerine kuruludur.[11]

Bir yanlış tanıma-bilinç problemi olarak anlatı sinemasının Althusser' in tanımladığı ideoloji kuramı ile birlikte yapılan eleştirisinin ardından, Jean-Louis Baudry psikanalitik film kuramına radikalleşmiş bir epistemolojik sorgulamayı daha eklemler. Kendi teknik özelliklerini saklayan ve izleyiciyi imgesel alana hapseden böylesi bir sinema, aynı zamanda Batı metafiziğinin temel tartışmalarından doxa (görünüşün bilgisi) ve episteme (gerçeğin bilgisi) sorunsalına da bağlanmaktadır. Platon'un ünlü mağara metaforunu bu kez sinema için yeniden kuran Baudry, motor gelişimi felce uğramış, hareket kabiliyetleri sınırlandırılmış izleyiciyi söz konusu benzetmedeki mahkûmlarla bir tutar. Baudry'ye göre anlatı sinemasının kodlarına uyum gösteren bir izleyici, bu alegorideki gibi yalnızca tek bir yöne, kendisine yansıtılan görüntülere bakar ve onları "gerçek" olarak, görünüşün bilgisinden ziyade bir episteme olarak ele alır. İzleyici ve görüntüler arasındaki ilişki ve bunun sürdürülmesi, aslında bir özgürlük sorunudur. İzleyiciler Platon'un mahkûmları olduğu sürece bu yanılsama da devam edecektir. Yanlış bilinç problemini aşmaya çalışan bir filmin odaklanması gereken öncelik, izleyicinin bağlı olduğu zincirleri kırmak ve onu gün ışığına çıkarmak değil, izleyicinin kendi zincirlerinin farkına varmasını sağlamaktır. Bunun en canlı kanıtını ise, başta Fransız Yeni Dalga sineması olmak üzere, 60'lı yıllardaki modernist yönetmenlerin sinemasal tekniğin deşifresine yönelmiş filmleri sunar. İmgesel aşama ve Platon'un mağarası arasında kurduğu analoji ile o dönemdeki film yapımına damgasını vuran Baudry'nin bu düşünceleri, modernist sinemacılara duvarı tamamen kaldırma konusunda değilse de, izleyiciye arada

[9] Jacques Lacan, a.g.e., s. 175

[10] Bkz. Jean-Louis Baudry, "*Ideological Effects of the Basic Cinematografic Apparatus*", Narrative, Apparatus Ideology içinde, der. Philip Rosen, Columbia University Press, 1986, s. 42

[11] Bkz. Thomas Eisaesser-Malte Hagener, a.g.e., s. 68

bir duvarın varlığını ve gerçek izlenimi veren görüntülerin de yalnızca bir yansıma olduğunu gösterecekleri yeni bir estetik zemin hazırlamaları için cesaret vermiştir. Filmin yapını sürecini gösteren, temsil sürecini sergileyen, sinemanın dâhilî ve haricî alanı arasındaki şeffaflığa opak bir katman atan; başka bir deyişle, kendisini bir "*mise en abyme*" olarak yeniden sunan modernist sinema, psikanalitik sinema kuramını Brechtyen estetikle birleştirmeye ve onunla arasındaki bağı özdüşünümsel olarak yeniden kurmaya yönelmiştir.

Jean-Louis Baudry'nin manifesto niteliğindeki bu çözümlemesi, yanılsama konusunda kendisi ile hemfikir olan Christian Metz ve Jean-Louis Comolli tarafından biraz daha yumuşatılmaya çalışılır. Sinemanın Baudry tarzı eleştirisini, teknik ve ideoloji arasındaki ilişkiyi açımlayarak daha rafine bir tabana oturtmaya çalışan Comolli için sinemasal aygıt, her yönetmenin elinde farklı bir film için kullanılacağından tek yönlü bir entegrasyona indirgenemez. Kamera bir Nazi filminde de kullanılabilir, Eisenstein'm Devrim sinemasında da. Bu araç tek başına bir ideolojiyi zerk etmeye yetmez, o ancak kimi tarihsel koşulların getirisi olan yeni tekniklerle birlikte böylesi bir işleve sahip olabilir.[12] Öte taraftan izleyiciyi halkalı bir mahkûma indirgeyen bu anlayış için Metz, izleme ediminin sanıldığı denli bir felç ya da rüya görme edimi olmadığının altını çizerek, izleyicinin belirli yönleri ile bir rüya görme faaliyeti gerçekleştirdiğini, ama onun tamamen gerçeklikten kopamayacağını belirtir; olsa olsa bu bir tür "uyurgezerlik"tir.[13] Sinemada izleyiciyi daha pasif bir konumdan başlatan Baudry'nin aksine Metz, sinemada öyküye tam bir teslimiyetin başta fiziksel koşullardan dolayı mümkün olamayacağını savunur.

Şayet izleyici ile öyküdeki kahraman arasında yekvücut olmalarını sağlayan bir teslimiyet ilişkisi ve bilinç kaybı mevcut değilse, o zaman izleyicinin öyküyü takip etmesindeki temel dürtü nedir? Filmi izleme ediminin her şeyden önce "arzu" ile ilişkili olduğunu kavramış olan Metz, özdeşleşmenin ancak bir kaybın etrafında gerçekleşebileceğini daha en başından –birincil özdeşleşme aşamasından itibaren– imâ eder. Metz'e göre izleyicinin hazza yönelik temel dürtüsü, kayıp olan *imgesel gösteren* tarafından harekete geçirilir. Tüm izleme edimini şekillendiren, imgenin –ve dolayısıyla onu ele geçirmeye güdülenmiş izleyicinin kendi içindeki bölünmüşlüğüdür. Sinemanın nesnesi, başka bir deyişle imgesel gösteren hem orada olduğu hem de aslında olmadığı, hem çok yakın hem de ulaşıl-

[12] Bkz. Jean-Louis Comolli, "*Technique and Ideology: Camera, Perspective, Depth of Field*," *Movies and Methods: An Anthology* içinde, der. Bill Nichols, University of California Press., 1985, s. 42-43

[13] Christian Metz, a.g.e. 101

maz olduğu için arada tamamlanması imkânsız bir yarığa sahiptir.[14] İşte izleme edimi bu yarığı kapatmaya yöneliktir ve her zaman bir eksikle harekete geçen arzu, sinema deneyiminde de yine bir boşluk etrafında tetiklenir. Metz'in Freud'dan esinlenerek aynı zamanda "fetişistik bir deneyim"[15] olarak tanımladığı izlemede, boşluk izleyicinin kendi kendisini aldatma süreci ile kapatılmaya çalışılır: Bu izleyicinin yanılsamanın farkına varsa da onu devam ettirmek adına gerçeği yadsıdığı "çok iyi biliyorum ama yine de..."(*Je Sais Bien Mais Quand Même*) ânına denk düşer. Bu strateji ile izleyici arzu nesnesine çok daha tutkuyla bağlanırken, aynı zamanda kendi nesnesine ulaşamamanın imkânsızlığı içinde gerilimi arttırır. O halde izleyici sanıldığının aksine bir büyülenme ya da kendinden geçme halinde değil, bizzat kendi örgütlediği bir aldatmanın içinde öyküyü takip etmektedir. Metz tam olarak bu ifadeyi kullanmasa da, birincil özdeşleşmeden imgesel gösterenin doğasına ve oradan fetişistik deneyime değin, bütün bir izleme sürecini belirleyen *objet petit a*[16]'nın mantığıdır.

O zaman sorun izleyiciyi zincir halkalarından kurtarmak ya da gözlerindeki bağı çözerek bilinç kazandırmak değil, imgesel aşamada kalmış izleme deneyimini simgesel alana taşımakla ilgilidir. Bu, yanlış tanıma ve bilinç sorununu gerçek anlamda bir epistemolojik sorgulamaya taşımanın da yolunu açacak ve imgeselde sıkıştırılmış izleyiciyi öznelik konumuna ulaştıracaktır. İzleyicinin bir nevi ayna işlevi gören perde üzerinde kendisini görme biçiminden kendisinden ne beklendiğine doğru bir evrilmenin yaşanacağı bu geçişte, önemli olan yanılsama unsurlarının –imgesel gösterenlerin– simgesel ağa eklenmesi, dilselleştirilebilmesidir. Dilbilim, psikanaliz ve sinemanın ortak yönü semboller, nesnesi de anlamlandırma olduğuna göre, yapılması gereken saf bir gösterilene ya da katışıksız yaratıma ulaşmak değil, insan elinden çıkmış simgesel ağda gerçekleştirilecek semptomatik bir yorumlamadır. Metz açıkça psikanalitik bir sinema kuramının amacını imgeselde bulunan sinemasal nesnenin bu alanla ilişkisinin kesilerek simgesel alana yerleştirilmesi olarak tanımlar.[17] Bir bakıma kuramın amacı sinemasal imgeyi tedavi etmektir.

Özdeşleşme sorununu izleme deneyiminin fetişistik karakterine dayandıran ve bu anlamda sorununun çözümünü simgeselleştirmekte bulan

---

[14] Christian Metz, a.g.e, s.61-63

[15] Christian Metz, a.g.e, s. 77-79

[16] Jacques Lacan terminolojisinin en özgün kavramlarından biri olan objet petit a (küçük arzu nesnesi a), gerçeklikte mevcut bulunan somut bir nesne değil, öznenin arzusunu tetikleyen, arzusunun nedeni olan, öznenin kişisel tarihi boyunca ele geçiremeyeceği kayıp nesnedir. O imkânsız arzu nesnesidir, simgesel ağ içinde sürekli yer değiştirir, tek bir nesnede sonlandırılamaz ve yalnızca ona sabitlenemez. Objet petit a'nın varlığı ancak yokluğuna dayalıdır.

[17] Bkz. Christian Metz, a.g.e., s.3

Metz'in Lacan okuması, Anglo-Sakson dünyada *Screen* dergisi camiası ve elbette konuya ilişkin bugüne kadar en fazla alıntı yapılan makalelerden birini yazmış olan Laura Mulvey gibi feministlerin yorumlarında yankısını bulur. Hollywood sinemasındaki izleme edimini özellikle erkek izleyici üzerinden tartışan Mulvey, egemen ataerkil sistemin kendi kodlarını kurmaca anlatı filmlerine aktarışının kanıtlarını kadının temsilinde arar. Bir haz nesnesine indirgenmiş kadının Hollywood geleneğinde aynı zamanda arzunun göstereni anlamındaki "fallus"u da gündeme getirdiğini, kadın imgesinin burada hem bir bütünlük (anne) hem de bir yokluk olarak cinsel farkın göstereni olduğunu belirtir. Kadın imgesinin erkek için tehdit edici olmasının yanısıra, bu mantık tersine çevrildiğinde asıl gerçek karşımıza çıkar: Fallus-merkezci dünya, kendi düzenini kurmak ve devam ettirmek için kadının kastre edilmişliğine –ve dolayısıyla onun tehdidine– muhtaçtır.[18]

Dahası Lacan'ın yine ayna evresinden yola çıkan Mulvey için kadın imgesi, yalnızca anlatı sinemasındaki erkek karakterin bütünlüğü için gerekli bir dolgu malzemesi değil, aynı zamanda erkek izleyicinin kendi deneyimindeki motivasyon için de ayrışmaz bir nesnedir. Sinemanın bir röntgencilik türü olduğuna Freud ve Lacan'ı sentezleyerek ulaşmaya çalışan Mulvey'e göre, sinema tıpkı ayna evresindeki çocuğun kendi bedeninin bütünlüğünden büyülenişi gibi, bakmadan alman hazza yöneliktir ve bunun bir adım ötesinde erkek izleyicinin narsistik tatminini kendi araçsal doğası içinde geliştirir. Bedenin ölçeklenmesinden öykünün uzamına değin, tüm sinemasal öğeler antropomorfiktir. Erkek izleyici kendi bütünlüklü imgesine perde üzerindeki ideal erkek karakter ile birlikte ulaşıyorken, burada ego yitiriliyor gibi gözükse de, aslında güçlendirilmekte, narsistik temelleri beslenmektedir.

Erken dönem psikanalitik film kuramcılarının izleyiciye yaklaşımları ayna evresi okumalarından beslenen bir özdeşleşme eleştirisi üzerinden olmuş, anlatı sineması izleyici açısından yanlış tanımaya bir davet, imgeselde sıkışma ya da simgesel alandan gerileme olarak ele alınmış ve bunu aşmanın yolları araştırılmıştır. Metz izleyicideki yanılsamanın bir aşkın özne hissiyatı ile ilişkili olduğunu söyleyip onun sinemasal metinde içerildiğini imâ etse de, Lacan sonrası psikanalitik film kuramının bu periyodunda izleyici sinemasal metnin dışına yerleştirilmiştir. İzleyici ya kendisine yansıtılan görüntülere maruz kalmış ve tek seçeneği yanılsamaya katlanmak olan bir mahkûmdur ya da çoğu feminist eleştirinin gösterdiği

[18] Bkz. Laura Mulvey, "*Visual Pleasure and Narrative Cinema*", *Media and Cultural Studies, Keyworks* içinde, der. Douglas Kellner, Meenakshi Gigi Durham, Blackwell Publishing, USA, 2006, s.343

gibi arzulayan özne olarak perdede gördüğü nesneyi kendine katan ve onda hüküm süren tahakkümcü eril bireydir. Onun sinemaya içkin bir değişken olduğunu gündeme getirecek olan ise, kuram sonrasından (post-theory) gelen eleştirilerdir.

KURAM-SONRASI ELEŞTİRİ: HANGİ ÖZNE?

Büyük anlatıların iflası nosyonu ile birlikte gelişen ve genel olarak post-modern zihniyetin metodolojisinden beslenen Kuram-sonrası (Post-theory), daha önce film analizinde kullanılan feminizm, psikanaliz, Marksizm ya da fenomenoloji gibi alanları tek bir potada birleştirerek "Teori" adı altında toplar. Kuram sonrasına göre Teori, dünyayı tek yönlü, deterministik, indirgemeci ve totalize edici bir tarzla okuduğu için, özellikle kültürel araştırma ve sinema çalışmalarında çok önemli soruları gözden kaçırır. David Bordwell, Noel Carroll ve Stephen Prince'in başı çektiği Kuram-sonrası eleştiri, Teori'nin –özellikle Lacan'ın özne kuramından yola çıkan sinema kuramcılarının– sosyal ve fizikî boyutu hesaba katmadığı yönündedir. Lacan ve onun düşüncelerini temel alan psikanalitik film kuramına göre özne, "herhangi somut bir varlığı ya da sosyal gerçekliği olmayan, konumu nesneye ve diğer ötekilere göre tanımlanan bir bilgi kategorisi"dir[19] Buna göre izleyicinin izleme edimini şekillendiren tek etmen, filmin anlatısal epistemolojisidir, yoksa izleyicinin filmden bağımsız özgül konumu değil... Özellikleri birbiri ile özdeşlik gösteren, kökensel olarak "aynı" farz edilen bu izleme profilinde, Kuram-sonrası yazarlara göre unutulan faktör, izleyicinin sosyal şartlarının da bir parçası olduğu kendi içsel dünyası, onu bir özne kılan kendi "öznelliğidir" Oysa izleyici grupları birbirinden farklıdır, çünkü her biri farklı sosyal, kültürel, ekonomik çevrelerden gelmekte, siyasî ve ahlâkî değerleri birbirlerinden farklılık göstermekte ve bu nedenle her biri film deneyimine kendi özgül koşullarını aktarmaktadır. Özdeşleşme elbette izleyicinin filmi algılama deneyiminde büyük bir yer tutar, ama bu özdeşleşme özne kuramı yazarlarının sandığı gibi filmin araçsal özelliklerinden kaynaklanan ve onu imgesel aşamaya hapseden bir pratikle değil, "karaktere duyulan empati, ana karakterin bakış açısını paylaşma sıklığı, düşüncelerinin içeriğini keşfetme ya da öfkesini hissetme, değerleri, yargıları, eğilimleri ile aynı fikirde olma"[20] gibi kimi etkenlerle örtüşür. İzleyici perde üzerinde

[19] Bkz. David Bordwell, "*Contemporary Film Studies and Vicissitudes of Grand Theory*", *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press, 1996, s. 8

[20] Bkz. David Bordwell, *a.g.y.*, s. 16-17

özdeşleştiği karakterle aslen bir aktarım, dahası bir iletişim halindedir. Bunda da belirleyici olan izleyicinin kendi sosyal ve sınıfsal konumudur. Özne kuramını benimsemiş sinema yazarları teori ile hemhâl olurken, mevcut gerçekliği kaçırmaktadır. Başka bir deyişle, ampirizmi hakir görmenin getirisi, bu tarz bir "teorik Püritenlik"tir; film kuramının özne gibi monolitik kavramları, sinema kuramcısını bir tür fundemantalist yorumcuya dönüştürmüştür.[21]

Raymond Bellour gibi sinema yazarlarını açıkça hedef alan Kuram-sonrası eleştirmenleri, öznenin ampirik değerine atıfta bulunmayan yorumlamanın bir tür "etiketleme oyunu"na da yol açacağını belirtirler. Psikanalitik film kuramını özne kavramı ile tartışan yazarlar için, izleyicinin aynı yöntemlerle aynı tepkileri vermesi doğaldır. Örneğin sinemasal anlatının yöntemlerinden biri olan geriye dönüşler (flashback), her izleyicide aynı tepkilerle karşılanmakta, aynı duygusal değişimleri yaratmaktadır. Oysa bu tepkiler, izleyicinin özgül doğasının bileşenleri ile flört halinde değil midir? (Derrida'nın deyimiyle "her mektup adresine ulaşmak mı zorundadır?"[22]) Kuram-sonrasına göre, izleyiciyi tektipleştiren ve kendi şablonlarını doğrulamak için onu kullanan Lacanyen psikanalistik film kuramı, bu tür soruları gözden kaçırır ve özdeşleşme sorununda izleyiciden ziyade filmi ölçüt alarak temel bir hata yapar. Nihaî olarak izleyiciyi mekanik bir izlemeye indirgeyen bu bakış açısında, Baudry ya da Mulvey gibi kuramcıların kaçırdığı, deneye dayalı bir okumadır. Teori, özne sorununu izleyiciden yola çıkarak ve onu kendi farklılığı içinde ele almak yerine, izleyiciyi kendi yarattığı yapı ve şablona oturtmaya çalışmaktadır. Bu bir anlamda, ancak belirli örnekleri seçen ve kendi doğrulamasını ancak kendi sorusu içinde veren paradoksal bir akıl yürütme ile sonuçlanacaktır.

Tüm bunlardan dolayı sinemaya yerleştirilmeye çalışılan özne kuramı, aslen sinemanın öznesini, yani izleyiciyi kaçırmaktadır.[23] Stephen Prince' e göre, "kaybedilen izleyici" sorunu, aslen çok daha kökten bir problemle birleşmektedir: Güvenilir veri sorunu... Psikanaliz ampirik verileri es geçip genel olarak yorumlamaya dayandığından, bir bilim sayılması kuşkuludur. Her vaka analizi yorumlama ile anlam kazanır, ama buradaki sorun vakanın biricikliğine karşın, yorumun sonsuz sayıda üretilebilecek

---

[21] Noel Carroll, "*Prospects For Film Theory: A Personal Assessment*", *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press,1996,s. 49

[22] Bu konuyla ilgili bkz. *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York and London, 2008

[23] Bkz. Stephen Prince, "*Psychoanalytic Film Theory and the Problem of the Missing Spectator*" *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press,1996

olmasıdır. Bu psikanalizin sunduğu verileri en azından sinema eleştirisi için tartışmalı hale getirir. Klinik deneyim baştan sona sözel olduğu için, ilkin psikanalize tâbi tutulan hastanın, sonra da analistin deneyimlerini aktarma biçimi devreye girer. Psikanalitik bir analiz sürecinde, gerçekler, öykülemeler ve rivayetler iç içedir, hangisinin ne zaman başladığı ya da sona erdiği kesin bir şekilde belirlenemez.[24] O halde bir sinema eleştirisinde temel alınacak standartlar, böylesine keyfî ve yoruma açık bir okuma türünden elde edilemez.

Öte taraftan deneye dayalı ve bilişsel bir standardın olmamasına rağmen, psikanalitik film kuramı yorumla elde edilmiş yargıları bir sabite olarak kabul eder. Bu en indirgemeci haline, sinemanın röntgenci bir izleme edimi yarattığı yönündeki psikanalitik tahlilde ulaşır. İzleyici röntgenci bir bakış ya da güdü ile izleme edimini gerçekleştirir demek, izlemeyi seksüel enerji ile sınırlamak ve izleyiciyi tek odaklı bir izlemede sabitleme anlamına gelecektir.[25] Sanki belli tekniklerle izleyicinin görüşüne yatırım yapılarak aynı güdüler ve cinsel çağrışımları uyandırmak mümkündür. Filmi yalnızca gözle gerçekleştirilen bir deneyim olarak algılayan, sinemanın işitsel yönünü göz ardı eden röntgencilik kuramı, özneyi programlanabilir bir mekanizmaya indirger.

Gerek Bordwell, gerekse Prince'in eleştirilerinde temel nokta, izleyicinin bir özne olarak ele alınabilmesinde ampirizmi bir yöntem olarak benimsemeleridir. Teori'nin düştüğü handikaplardan kurtulmanın yolu, yönetmenlerin, film türlerinin, kültürlerin ve farklı ulusal sinemaların deneye ve somut verilere dayalı araştırmasını yapan, yeni ve "mütevazı" bir okuma türüdür. İzleyicinin sanki Pavlov deneyine maruz kalmışçasına koşullandırılmış ve cinsel olarak güdülenmiş birer "otomatik portakal" şeklinde yorumlanamayacağma yönelik farkındalığın mimarı olmaya çalışan Kuram-sonrası eleştiri, tam da ampirik okumaya yöneldiği oranda yeni bir tuzakla karşı karşıya gelir: Deneyle ölçülmüş somut verilerin nasıl yorumlanacağına dair o klasik yöntembilim sorusudur söz konusu olan... Kuram-sonrası tam da saf bir ampirizmi yakalamaya çalıştığı oranda, bu sorunun üstesinden gelemeyecektir. Verilerin yorumlanması için eninde sonunda genel bir bakış açısına, "Teori"ye ihtiyaç duyan Kuram-sonrası, taşıdığı kuram alerjisini bir yana bırakmak zorunda kalacaktır. Bu yapılmadığı zaman kuramsal açıdan uygulama zafiyetleri baş gösterir. Psikanalizin keyfiyetinden bahsederken öznenin nihaî şekliyle bir yapı olduğunu gözden kaçıran ve teorik sağlamasını ancak televizyon örneği

[24] Bkz. Stephen Prince, a.g.y., s. 73
[25] Bkz. Stephen Prince, a.g.y.

ile sabitlemeye kalkışan Prince'in içine düştüğü açmaz ya da sinema tarihini yorumlayan Bordwell'in nihaî olarak göstergebilimin yöntemine başvurmak zorunda kalması bunun belirgin örneklerini oluşturur.

Kuram-sonrası'nın psikanalitik film kuramını bir gölge gibi izleyen eleştirilerinde haklı yönler bulsa da, Lacan'ın sinema kuramında yeterince anlaşılamadığını, onun yeniden okunması ve sahiplenilmesi gerektiğine yönelik popüler çağrı Slavoj Žižek'ten gelir. Kendi kuramsal bakış açısının "gerçek yaşamla karşılaştırıldığında" yalnızca belirli bir bölümü açıklamaya yeteceğini söylemek, kurama dair her atılımdan sonra insanî bilginin sınırlarına ve göreceliliğine atıfta bulunmak, mütevazı bir ifade görünümünde olsa da, Slavoj Žižek'e göre aslında altındaki kibri örtmeye yönelik bir girişimdir.[26] Bu noktada Žižek, kuram-sonrası eleştirinin sürekli başvurduğu bu mütevazılığa vurgunun aşırılığını ve ısrarını sorgular. Hiçbir büyük anlatının olamayacağı, dünyayı açıklamak için tek bir bakış açısına saplanıp kalamayacağımızı söyleyen post-kuramcılar, kendi bulundukları konumu sabit kabul ederek, aslında büyük anlatıları eleştirdikleri nokta ile özdeşleşmiş olurlar. Žižek'in ifadesi ile sanki kendisinden önce Marx, Freud ya da göstergebilim yokmuşçasına hareket eden kuram-sonrası, kendisini tek geçerli düşünsel sistem ilân ederek aslında yerinden ettiği Teori'nin tahtına oturmakta ve kendisi de bahsettiği anlamda bir kuram olmaktadır.

Kuram-sonrasının içine düştüğü açmaz, yalnız yöntemle ilgili değildir. Sinemada özneyi özgül izleyiciler üzerinden tanımlamaya girişen, onları mikro ölçekte değerlendirip farklılıklarına saygı duyan bu mütevazı düşünsel konumun anti-diyalektiği, işin içine öznenin bilinçdışı dâhil edildiğinde ortaya çıkar. Kuram-sonrası yazarları, öznenin soyut bir bilgi kategorisi olmayıp somut ve ölçülebilir bir gerçekliğe denk düştüğünü söylerken, bu kez gözden kaçırılan, öznenin edimini belirleyen bilinçdışı sürecidir. Sinemada izleyici, yalnızca bilişsel ve anlatıdan özerk bir anlamlandırmanın öznesi değildir; izleme edimi sırasında imgesel gösterenle kurduğu ilişki yalnızca bilincinin damgasını taşımaz, aynı zamanda izleyici henüz farkına varmadığı bir şekilde gösteren tarafından tutulur. Ama bu süreç erken dönem psikanalitik film kuramının belirlediği şekliyle, belli gösterenlere belirli tepkiler olarak formülize edilemez. Çünkü imgesel gösteren, her özneyi onun kendi özgül semptomundan yakalar ve onda ne uyandıracağı konusunda kesin yargılara varmak söz konusu değildir. Bu tıpkı bir travmanın en ilgisiz ve önemsiz sahnede yeniden canlanabilme

26 Bkz. Slavoj Zizek, *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-Theory*, BFI Publishing, London, 2011, s. 15

potansiyeline sahip olması gibidir; gösterenin de öznenin semptomuna ne zaman ve neyi uyandırarak dokunacağı belli değildir. "Gösterenlerin rastlantısallığı" olarak adlandırılan bu izleme ediminde önemli olan öznenin semptomundan yakalanma biçimidir. Özne, izleme içinde apriori olarak fethedilmeyi bekleyen bir anlama, aynı patikayı izleyerek ulaşacak verili bir seyirci değildir. Anlam da ancak onu anlamlandıran biri olduğu zaman ortaya çıkar. Başka bir deyişle anlam "orada" olduğu için değil, izleyici orada olduğu ve kendi semptomunu aktardığı için vardır. Kuram-sonrasının da beslendiği o ünlü soruya geri dönersek, bilinçdışı süreçlerin de dâhil olduğu bu tarz bir izlemede --evet– her mektup adresine ulaşacaktır.[27]

Oysa kuram-sonrasının perspektifine göre özne, yekpare bir bilinçten ve onun tamamlayıcısı bir sosyal çevreden ibaretmişçesine kendi sözcesine endekslenmekte ve onun ardındaki süreç göz ardı edilmektedir. Özneyi kendi sözü ve eylemi ile tutarlı, dahası özdeş görmek, onu ölçülebilir, denetlenebilir ve açıklanabilir bütüncül bir kendilik varsayan pozitivizmin başka bir atağı gibi durmaktadır. Psikanalize karşı kognitif psikolojinin zafere yönelik bu taarruzunda Kuram-sonrası, gözden kaçırılan izleyiciye bir iade-i itibar sağlamakla uğraşırken haklıdır, ancak yaptıkları eleştirilerde esas kaçırılan Lacan'ın özne kuramıdır.

LACAN'IN GERİ DÖNÜŞÜ

Bugün erken dönem psikanalitik film teorisi olarak tarihselleştirilen Aygıt kuramında karşımızda duran, Jacques Lacan'dan ziyade Louis Althusser'dir aslında... İdeolojinin o bilindik tanımı –bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayâlî ilişkilerin tasarımı[28]– ile ele alınan, yanlış tanımanın ürünü olduğu düşünülen özne, sinemada da hep bilinç sorunu ile birlikte anılmış, tartışmalar izleyiciye özbilinç sağlayacak bir öznelik konumunun üzerinden yürümüştür. Ardından gelen Kuram-sonrası eleştiri ve ardılları ise, Lacan'ı bu kez Michel Foucault ile karşılaştırarak yorumlamaktadır. Kurucu gözün aslen iktidara yönelik olduğunun, teşhirden ve dikizden alınan zevkin hep erkin sularında gezdiğinin altını çizen ve her şekilde Panapticon'a atıfta bulunulan bu "görme eleştirilerinde" söz konusu olan, --Copjec'in yerinde ifadesiyle– "*Foucaultlaştırılmış bir Lacan*"[29]dır. Psikanalitik sinema kuramında sürekli başvurulan temel bir

[27] Lacan'm "gösterenlerin rastlantısallığı" kavramı üzerine bkz. Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, Routledge, New York and London, 2008, s.14

[28] Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp-Mahmut Işık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.51

[29] Joan Copjec, *Read My Desire: Lacan against Historicist*, MIT Press, London, 1994, s. 19

kaynaktır Jacques Lacan, ancak hep başka düşünürlerin tefsirleri ve onların gözlükleri ile anlaşılmaya çalışılmaktadır, eleştirilerin altını kazıdığımızda Lacan'dan ziyade ya Althusser çıkar karşımıza ya da Foucault. Bunun anlamı, Jacques Lacan'm özne teorisine dayanan psikanalitik film okumalarının, henüz gerçek ve katışıksız ifadesiyle Lacan'ı temel almadıklarıdır. Bir bakıma, özneyi temel alan Lacanyen bir psikanalitik film kuramı olgunlaşmış ifadesine henüz kavuşmamıştır.

Psikanalitik film değerlendirmelerinde Lacan'm özne kuramı ile tam olarak organik bir bağ kurulamamasının sebebi, Lacanyen epistemolojinin imgesel ve simgesel düzenle ile iç içe geçmiş ve onlardan ayrılmaz durumdaki temel bileşenini unutmaktan kaynaklanır: Gerçek... Erken dönem psikanalitik film kuramında, izleyici ve onun deneyimi imgesel ve simgesel dikotomisi içinde –ki bu tarz bir determinist kutuplaşmaya Lacan'ın metinlerde rastlanmaz– ele alınırken, hem imgesel gösteren hem de onun yorumlanmasında etken olan Gerçek'in izi sürülmemektedir. Sanki birbirinden ayrıştırılabilir ve antagonist bir mekaniğin içine yerleştirilebilirmişçesine karşı karşıya getirilen imgesel ile simgesel alanm yorumlanmasında Lacan'ın kurduğu diyalektiğin tam olarak anlaşılamaması, Gerçek'in hesaba katılmamış olmasından kaynaklanır. İmgeseli bir yanılsama ve narsistik tatmin düzlemi, simgeseli de alelacele dil boyutu olarak koyutlayan bu yöntembilimde tehlike, Gerçek'in kurama kendisini dayattığı durumlarda baş gösterir. İmgeselden simgesele geçiş sırasında özne, metne girecek imkânı nereden bulacaktır? Şayet sinemasal metin pürüzsüz bir geçişe ya da regresyona sahipse, o zaman izleyicinin bir özne olarak tanımlanmasına ne gerek vardır? Böyle bir durumda izleyici, mekanik bir güdülenmenin içinde kendi *Doppelgänger*'ini yakalamaktan öteye gidebilecek midir? Oysa anlam, ancak ona gereksinim duyulursa olasıdır. Simgesel düzende gösterenin anlamlandırmaya açılması, ancak ondaki bir boşluk, bir yarığın sayesinde olanaklı hale gelir: Gösterenle gösterilenin özdeş olmadığı, arada her daim yarığın kalacağı bu sistem, anlamlandırılmaya –simgeselleştirilmeye– direnen ve hiçbir zaman bilinemeyecek Gerçek'in izini taşıdığından dolayı işlerlik kazanır. Başka bir deyişle, simgeselin devamlılığı, aslen kendi başarısızlığı üzerine kuruludur, mükemmel işleyen bir sistemde öznenin kendisini ifade edeceği ne bir boşluk ne de girebileceği bir çatlak vardır. Böylelikle erken dönem psikanalitik film kuramının nerede yanlış yaptığı belirginlik kazanır: Gerçek, simgesel alanın dışında ulaşılacak ve onu aşan bir kendinde şey de-

ğil, tam da anlama direnmesi ile ona devamlılık sağlayan, bu nedenle simgesele içkin ama simgeselleştirilemeyecek öte bir noktadır.[30]

Saf bir sözdizimsel ağ olmanın ötesinde öznelerarasılığı düzenleyen simgesele de, "bir tür sözel-öncesi görsel kayıt düzeyi olan imgesele"[31] de rastlayabileceğimiz sinemada, izleyici kendisini gerçek anlamda bir özne olarak ancak simgeselleştirilemeyen Gerçek'in iziyle yüz yüze kaldığı durumlarda konumlandırabilir. Böylelikle sinema, imgesel ile simgeselin karşı karşıya geldiği bir bilinç savaşı alanı olmaktan uzaklaşır. Yeni kuşak psikanalitik film yorumcularına göre, izleyicinin karşısına çıkan travmatik Gerçek, onun bir özne olarak kendi yorumuna; gösterenin rastlantısallığı içinde kendi semptomu ile baş başa kalmasına imkân verir. Lacan'ın *Seminar XI*'ine atıfta bulunan Todd McGowan'a göre, simgesel bir işleyişe sahip olan sinemasal metinde anlam, ancak bu Gerçek parçasının yalıtılması ve onun yorumlanması ile mümkündür.

> Psikanalitik yorumlama, metnin içindeki etkisi aracılığıyla travmatik Gerçek'in tecridini içerir. [Yorum] metnin deviminine dikkat eder ve bu devinimin etrafında döndüğü travmatik Gerçek parçasıyla karşılaşır. Sonuç olarak yorum, anlama, anlamın başarısızlığa uğradığı noktayla özdeşleşip onu yalıttığı zaman ulaşır.[32]

Peki, bu söz konusu olan Gerçek nerededir? Bir filmin izleyiciye ne yaptığından çok, bir filmin ne olduğuna yönelen yeni nesil psikanalitik film kuramının eksik parça olarak belirlediği Gerçek'in izi bir araç olarak sinemanın neresinde görünürlük kazanır? Bu sorulara cevap vermek için, Todd McGowan, Sheila Kunkle, Hilary Neroni gibi yeni dönem psikanalitik sinema yorumcuları, film ve izleyici deneyimindeki temel bir kavrama geri dönüş yaparlar: Bakış (Gaze)[33] Lacan'ın ayna evresi ile ilgili ünlü makalesini kendilerine kaynak gösteren Aygıt kuramı, bakışı izleyicinin görüşüne yanlış rehberlik eden bir konumla özdeş tutar. Bakış, izleyiciden filme; özneden nesneye yönelimlidir: Özneden yanadır, sahibi öznedir ve her zaman nesne üzerine düşer. Oysa bakış bizzat Lacan tarafından, öznenin arzularına dokunan ve onu harekete geçiren bir nesne,

---

[30] Bkz. Todd McGowan-Sheila Kunkle, "*Introduction: Lacanian Psychoanalysis in Film Theory*", *Lacan and Contemporary Film* içinde, Other Press, New York, 2004, s. xvi

[31] Bu tanım için bkz. Fredric Jameson, "*Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu*", çev. Nesrin Tura, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 222

[32] Todd McGowan-Sheila Kunkle, a.g.y., s. xxii

[33] İngilizce "gaze" kavramı için kullanılan bakış, aslında Lacan'ın da tanımladığı ve aktardığı anlam için eksik bir çeviridir. Bakış –looking– bir süreçtir, oysa "gaze" anlamındaki bakış tam da Lacan'ın dediği şekliyle bir iz, bir lekedir, ki buna uygun Türkçe karşılık aslında "nazardır" Ancak genel kullanıma uymak adına nazardan ziyade bakış kavramına başvuracağız.

"*objet petit a'nın özel bir biçimi*"[34] olarak tanımlanır. Lacan'ın psikanalize armağan ettiği kavramlardan objet petit a'nın görsel dünyadaki karşılığı bakış da, varlığı ancak yokluğuna bağlı, arzuyu kurduğu kadar onun bir sonucu da olan, öznenin izleme deneyimi boyunca sürekli peşinden sürüklendiği ama hiçbir zaman yakalayamayacağı eşsiz bir kayıp nesnedir. Tıpkı objet petit a gibi, o da ele geçirilemez ve simgesel alanda sabitlenemez. Onu yakaladığımızı sandığımız anda, elimizden kaçar gider. Özne görüntünün tamamını görse ve imgenin bütününe sahip olduğunu düşünse bile, her zaman karanlıkta kalan ya da görüşünden kaçan bir nokta bulunur. "Bakış onun bakmadığı yerde ona doğru bakmaktadır. Nesnenin bakışı, öznenin gördüğü yerde özneyi içerir."[35]

Bakış, öznenin hâkim görüşündeki bu boşluğa tekabül eder. İzleyici sinemasal anlatıya bu yarık sayesinde girer, bakıştan kaynaklanan eksik sayesinde arzular, ama aynı zamanda arzumuz bu eksiği yeniden üretir. Bakışımız bu eksikle özdeşleşmeye çalıştığı, ama hiçbir zaman tam olarak onunla özdeşleşemeyeceği için arzular, arzu bu kaybın etrafında şekillenir. İzlemek için arzu duymamız gerekir, oysa bu arzunun devamlılığı –izleme edimimiz– ancak özdeşleşmede yaşanan başarısızlıkla mümkündür. Arzu, bu yokluğu, başarısızlığı ve bakışı daim kılar. Bunun sayesinde de görsel alanımız, arzularımız tarafından biçimlenir, bozulur ya da bükülür. Lacan'ın "bir özne ne görmeye çalışır?" sorusuna cevabı, bu yüzden "bir yokluk olarak nesne"dir.[36] Bu nedenle erken dönem psikanalitik film kuramcılarının ya da daha sonra geliştirilen Foucault tarzı görme eleştirilerinin yanılgısı, izleyicinin filmi izlerken iktidar arayışında olduğu yolundaki düşünceleridir. Özne izleme edimi sırasında tam bir özdeşleşme ile mutlak bir konuma çıkma arzusunda değildir, en azından bu asal bir rol oynamaz. Tersine böylesi bir özdeşleşme gerçekleşirse, o zaman izleme edimini devam ettirecek arzu sonlu bir doyuma ulaşmış ve arzunun nedeni ele geçirilmiş olur. Oysa öznenin film boyunca aradığı bir fallus ya da bir otorite değil, onun boşluğudur. Özne bu boşluk noktasından kendisini tanımlar ve filmin içine ancak bu boşluk sayesinde girebilir. Bu boşluk, aynı zamanda öznenin filme uzamını, görüş mesafesini ve perspektifini de belirleyecektir. Bakış izleyicinin filmi nasıl gördüğü ile ilgili değil, filmi nasıl görmesi gerektiği ile ilgilidir. Bu anlamda bakış bizim görüşümüzü manipüle eder. Özne hiçbir zaman arzusunun gördüğü şeyi nasıl bozduğunu ya da şekillendirdiğini bilemeyecektir.

---

[34] Jacques Lacan, *Seminar XI*, akt. Todd Mcgowan, *The Real Gaze: Film Theory After Lacan*, State University of New York Press, Albany, 2007, s. 5

[35] Bkz. Todd McGowan, a.g.e., s. 11

[36] Bkz. Todd McGowan, a.g.e., s. 10

O halde sorun yanılsamanın izlemeyi belirlemesi ve bilinç üzerinde tahakküm kurmasının ötesine uzanır. Modernist Avrupa sinemasının Brechtyen estetikten etkilenmiş örneklerinin gösterdiği gibi, yabancılaştırma efekti türü teknikler, izleyiciye yalnızca bir film izlediğinin farkındalığım verir, ancak ona bir özbilinç sağlamaz. Çünkü izleyici, sinemada yanılsamaya gireceği yeni bir delik, bir boşluk –bakış– bulacak ve yine hazza yönelik bir izlemenin peşinden ilerleyecektir. Tıpkı bir rüyada olduğu gibi, bir filmden de ancak onu izlemeyi bıraktığımız zaman çıkarız. Modernist sinema, özdeşleşme arayışında olduğumuz bakışı açığa çıkarmaya çalışsa da, izleyici onu –Metz'in çok daha önceden fark ettiği gibi– görmezden gelmek isteyecektir. Amaç, bakışın izini taşıdığı Gerçek ile travmatik bir yüzleşme yaşamamak ve fantaziyi devam ettirmektir. Eğer izleyicinin öznelik konumu tartışılıyorsa, bir filmin kaçışçı, dikizci veyahut yanılsamacı doğasının ideolojik boyutuna ek olarak, bakışla karşılaşmaya ve kayıp nesneye teslimiyete götüren çağrının Gerçek'in iziyle nasıl ve ne şekilde temas halinde olduğunun da anlaşılması gerekmektedir. Lacan'a geri dönüp özne meselesini yeniden inceleyen yeni sinema yorumcularına göre, gerçek bir psikanalitik film kuramı, yanılsamayı kırmakla uğraşmak yerine, bu yanılsamanın içine girmeli ve izlemede bir çatlak yaratan travmatik gerçeğe odaklanmalıdır.

Kuram-sonrası değerlendirmeleri göz önünde bulundurup, sinemasal anlatı ve izlemenin ontolojisine yönelmiş yeni kuşak Lacanyen film kuramının özne sorununu bizzat Lacan'ın terminolojisi ve yapıtlarına başvurarak tartışma çabası takdire değerdir. Ancak yeni Lacanyen film kuramı, daha önce Kuram-sonrası eleştirilerin belirttiği yöntemsel bir hataya karşı hassas olmak zorundadır. Film okumalarının, psikanalizin sağlamasını almak için bir tür delil arayışına dönüşmemesi gerektiğine yönelik uyarıdır bu... Bu konuda belki de Metz'e kulak vermek en doğrusudur: Sinema okuması ne bir tür teşhis koyma, yani bir nozografik okuma, ne de bir karakterbilimci tahlildir. Bu tarz bir psikolojik indirgemecilikten ya da onun zıttı saf yaratım ideolojisinden kurtulmak için, psikanaliz alternatif olarak sinemanın bir metin olarak incelenmesinde kullanılmalıdır.[37] Film senaryosunun bir tür psikanalizini çıkarmayı öneren Metz, açıkça bir söylem analizinden bahsetmektedir. Bugün Lacanyen temellerine oturtulmaya çalışılan ve özne meselesine Lacan'ın orijinal metinleri ile yaklaşılan yeni psikanalitik film kuramında dikkat, Metz'in bu konudaki uyarılarına da gösterilmelidir. Yoksa bu sefer, kaybedilen yalnızca söy-

[37] Bkz. Christian Metz, a.g.e., s.25-27

lem analizleri ile de çığır açmış Lacan olmayacak, bizzat sinemanın kendi aracından kaynaklanan özgül doğası da kaçırılacaktır.

KAYNAKÇA

Althusser Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp-Mahmut Işık, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994

Baudry Jean-Louis, "*Ideological Effects of the Basic Cinematogràfic Apparatus*", Narrative, Apparatus Ideology içinde, der. Philip Rosen, Columbia University Press, 1986

Bordwell David, "*Contemporary Film Studies and Vicissitudes of Grand Theory*", *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press,1996

Carroll Noel, "*Prospects For Film Theory: A Personal Assessment*", *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press,1996

Comolli Jean-Louis, "*Technique and Ideology: Camera, Perspective, Depth of Field*," *Movies and Methods: An Anthology* içinde, der. Bill Nichols, University of California Press., 1985

Copjec Joan, *Read My Desire: Lacan against Historicist*, MIT Press, London, 1994

Eisaesser Thomas, Hagener Malte, *Film Theory: An Introduction Through Senses*, Routledge, London and Newyork, 2010

Jameson Fredric, "*Lacan'da İmgesel ve Simgesel: Marksizm, Psikanalitik Eleştiri ve Özne Sorunu*", çev. Nesrin Tura, Freud'dan Lacan'a Psikanaliz içinde, Saffet Murat Tura, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996

Lacan Jacques, "*Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi*", çev. Nilüfer Kuyaş, Freud'dan Lacan'a Psikanaliz içinde, Saffet Murat Tura, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996

Mcgowan Todd, *The Real Gaze: Film Theory After Lacan*, State University of New York Pres, Albany, 2007

Mcgowan Todd –Kunkle Sheila, "*Introduction: Lacanian Psychoanalysis in Film Theory*", *Lacan and Contemporary Film* içinde, Other Press, New York, 2004

Metz Christian, *Imaginary Signifier*, çev. Celia Britton, Ben Brewster, Annwyl Williams, Alfred Guzzetti, McMillan Pres, London, 1983

Mulvey Laura, "*Visual Pleasure and Narrative Cinema*", *Media and Cultural Studies, Keyworks* içinde, der. Douglas Kellner, Meenakshi Gigi Durham, Blackwell Publishing, USA, 2006

Prince Stephen, "*Psychoanalytic Film Theory and the Problem of the Missing Spectator*" *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* içinde, der. David Bordwell-Noel Carroll, The University of Wisconsin Press,1996

Silverman Kaja,, *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006

Žižek Slavoj, *The Fright of Real Tears: Krzysztof Kieslowski between Theory and Post-Theory*, BFI Publishing, London, 2011

Enjoy Your Symptom!, Routledge, New York and London, 2008

PSİKANALİZ VE TİYATRO





Üst: 19. yüzyıldan kalma bir Elektra ve Orestes tasviri.

Alt: Lavinia (Jena Malone) ve Christine (Lili Taylor)'un diyaloğu Eugene O'Neill'ın *'Elektra'ya Yas Yaraşır'* oyunundan bir sahne. *Monique Carboni.*

Modern Tiyatroda Antik Miti Diriltme Aracı Olarak Psikanaliz

Petru Golban*

Yazına ya da felsefeye özgü bir doktrini yazınsal bir metinde kullanmak, aynı zamanda bir düşünür olan ve başkaları tarafından geliştirilen doktrinleri benimseyen yazarların sıkça başvurdukları bir yöntemdir. *Sinekler*'de ve diğer yapıtlarında varoluşçu düşüncelerini dile getiren Sartre; *Lyrical Ballads*'ta ve *Tintern Abbey*'de şiirin kökenleriyle ilgili kuramlarını somutlaştıran Wordsworth ve *Marius the Epicurean* romanında estetiğin ilkelerini örneklendiren Pater, bu yazarlardan bazılarıdır. *Dorian Gray'in Portresi*'nde Pater'in estetizm ilkelerini kullanan Wilde ve *Oğullar ve Sevgililer*'de Freud'un ileri sürdüğü şekliyle içlerinde Oidipus kompleksinin de yer aldığı birçok kuramı gözler önüne seren Lawrence da başkaları tarafından geliştirilen doktrinleri benimseyen yazarlara örnek gösterilebilir.

Düşünsel boyutu ön plana daha çok çıksa da, bir düşünür olarak Freud'un geliştirdiği psikanalizin ilkeleri, 20. yüzyıl yazın çalışmalarını birçok çağdaş kuramdan daha çok etkiler. Öyle ki yüzyılın ilk yarısında modernizm savunucusu olarak tanınan, 20. yüzyılın önemli tiyatro yazar-

* Doç. Dr. Petru Golban, Namık Kemal Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

Çeviri: Cansu Özge Özmen Pushkin, İrfan Atalay.

larından biri olan Eugene O'Neill (1888-1953) gibi daha birçok yazarın yapıtlarının çözümlemesinde bile psikanaliz sıkça başvurulan bir çözümleme yöntemi olur.

Freud'un ortaya koyduğu kuramlarla şekillenen psikolojik deneyimler, O'Neill'in *Karaağaçlar Altında* (1924), *Electra'ya Yas Yaraşır* (1931) ve *Günden Geceye* (1941) gibi yapıtlarında yazınsal kaygılar haline gelir.

O'Neill, kaleme aldığı oyunlarında Antik Yunan tiyatrosundan esinlenir. Başyapıt olarak değerlendirilen sözkonusu oyunları, bu gerekçeyle onu çağdaşlarından ayırır. Buna ek olarak, Eugene O'Neill, Antik Yunan tiyatrosunda modern insanın durumunu anlatan sanatsal bir yöntemin varlığını kabul eder.

Oyunları arasında, psikolojik dramanın deneysel ve modern biçimlerinde, yazınsal bir gelenek olarak görülen trajedinin canlanışını en iyi ifade eden *Electra'ya Yas Yaraşır* adlı oyunudur. Bu oyunda O'Neill, "bilinçli bir şekilde Batı tiyatrosunun kökenlerine iner" ve "açıkça Yunan trajedisiyle ilgilenir."[1]

Yunan trajedisini taklit etmenin etnik, dinsel ya da yazınsal bir miti canlandırmaktan farklı olmadığını ortaya koyuşu da göz ardı edilemez. *Electra'ya Yas Yaraşır* O'Neill'ın tek bir mite yöneldiği tek oyunudur. Biçem, tema ve karakter simgeleri olarak oyun, bir yandan etnik ve dinsel bağlamda Atreus ailesi mitinin yazınsallaştırılması geleneğinden etkilenirken, diğer yandan, Eshilos, Sofokles ve Evripides tarafından ifade edilen Electra yazınsal mitini ortaya çıkarır.

Electra, ne bir Antik mitoloji ne de Klasik Çağ öncesi karakteridir. Antik mitte yalnızca bir hayâlet olarak yer alan Atreus'un evi, Eshilos'un eserinde (*Oresteia*) yazınsal hale getirilmiştir. Aynı yazınsallık, Sofokles'in *Electra* ve Evripides'in *Electra*'sında görülür. Aynı şey, 20. yüzyıl tiyatrosunda O'Neill, Sartre, Giraudoux, Hofmannstahl, vb. yazarların oyunlarında karşımıza çıkar. Electra yazmsal bir buluştur, tematik ve yapısal yönden *yazınsal mit*in parametrelerine uygun yazınsal bir arketipi oluşturur. Diğer bir deyişle, "belirli tarihsel bir koşulun, söylencenin, geleneklerden kaynaklandığını savunan bir düşüncenin ürünü olmaktan uzak" ve "normal ya da patolojik insan davranışım açıklamakla yükümlü evrensellik, kimi arketiplerde ve arketipsel görsellerde betimlenen tümellerdir."[2]

---

[1] Fischer-Lichte, E. *History of European Drama and Theatre*, Florence: Routledge, 2001, s. 300.

[2] Durand, G. *Figuri mitice şi chipuri ale operei: De la mitocritică la mitanaliză*, Bucureşti: Nemira, 1998, s. 11.

Phillip Sellier tarafından ortaya konan yazınsal mit ile etnik ve dinsel mit ayırımdan başlayarak Clytemnestra ve Aegisthus'un seçimleri ve bu seçimlerin sonuçları; Agamemnon'un öldürülüşü; Orestes'in Electra'nın da eşlik ettiği annenin katledilişi ve farklı bir cinayet içeren Atreus ailesinin miti, etnik olduğu kadar dinsel bir mittir. Yazın alanında kullanılan ortak, herkese özgü dinsel bir öykü olmasının yanında, simgesel ve timsal değeri taşıyan ve kutsaldan inançsızlığa geçişi ifade eden yazınsal nitelik kazanmış mittir. Bu mit, ilk olarak Aeschylus'un *Oresteia*'sında yazara özgü bir biçimde kaleme alınmış bir tiyatro metninde anlatılır. Yazın alanına giren etnik-dinsel yazınsallaştırılmış mitlere ilişkin diğer örnekler Ulysses, Prometheus ya da Orpheus olarak karşımıza çıkar.

Ancak antik çağda Sofokles ve Evripides ile 20. yüzyıl tiyatrosunda O'Neill ve Giraudoux'yla ilgili olarak, düşünülmesi gereken, Atreus ailesinin mitinden çok, Electra mitidir. Electra miti duygusal, psikolojik, içkin bir etmen olarak Electra'mn eylemleri ve sonu üzerinde yoğunlaşır. Bu etmen, Orestes'in cezalandırmaya katılımı, Electra açısından insanın başladığı etkinliği bitirme isteğinin bir belirtisidir.

Electra'nın anlatısı, bir yazınsal mit, yazınsal düzlemde varlığını kabul ettiren herhangi bir yazarın imgelemine ait bir anlatı ürünü, fizik ötesi özellikleri kendinde barındıran simgesel bir durum olarak görülür. Yazınsal metinde Electra miti trajedi biçiminde dile getirilir. Bir dönemden diğerine, ekinsel bir uzamdan diğer bir ekinsel uzama farklılaşan dramatik bir çalışmadır. Yazında mitler, metinleri "belirli bir miti yaratan yazınsal mitleri ortaya çıkaran ilkel gerçekliğin kurucu kutsal diline"[3] dönüştürerek varlık bulurlar. Böylece, din dışı kutsallıkların ifadesi olarak, insan doğasına ilişkin yeni durumların orijinal temsilcileri haline gelirler. Yazınsal mitler arasında Don Juan, Doktor Faustus, Tristan ve Isolde gibi bir takım anlatı kişilerinin yanında, Venedik, Londra gibi kimi şehirler ve Sezar, Napolyon, Kraliçe Viktorya, Atatürk gibi siyasî kahramanlar sayılabilir.

Electra yazınsal miti bireyin durumu üzerine yoğunlaşır. Bu da onu, "öncelikle benzerliklerle ve insanın bireysel ve ortak yazgısıyla tanımlanan"[4] bir birey merkezli mit haline getirir. Bu bakış açısı, *Le Mythe d'Électre* (*Electra Miti*) (1971) adlı klâsik yapıtın da yazarı olan Pierre Brubel[5] tarafından da aktarılır.

---

[3] Durand, G. *Figuri mitice şi chipuri ale operei: De la mitocritică la mitanaliză*, Bucureşti: Nemira, 1998, s. 167.
[4] a. g. y., s. 26.
[5] Brunel, P. (ed.) *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, London: Routledge, 1992, s. 16.

Electra miti, yazınsallaştırılmış farklı antik çağ mitleri ve diğer dönemlerde ortaya çıkan yazınsal mitlere de örnek oluşturur. Antik mitolojiden doğmasına karşın Sofokles, Evripides, Sartre, O'Neill ve Atrides'in yapıtlarındaki etnik, dinsel yazınsal bir kimlik kazandırılmış biçimleriyle yerini sağlamlaştırmıştır. Bu yazarların yaratıcı algısı, Atreus evine odaklanan çerçeveyi değiştirmek ve "kayıplarla, diğer mitlerden doğan mitemelarla[6]" dönüşerek yeni bir yazınsal ve mitsel gelenek olarak orijinal simgesel bir durum yaratmak anlamına gelir. Electra miti de böyle bir sürecin sonucudur.

Electra miti, Atreus ailesine özgü etnik ve dinsel mitten doğmuştur. Sadece bir toplumun anlatısal özelliklerinin dinamik bir tipolojisi olduğundan değil, aynı zamanda kökeninde dinsel simgeleri, kahramanın duygusal durumunu ve sonunu içerdiği için bireyseldir de. Bu da, "yazın ve imgelem için, mitin gerçekten de hem toplumsal, hem de bireysel dinamik ve tipik bir anlatı olduğunu" [7] kanıtlar.

Atreus evi mitinin farklı ve aslma uygun organik bir parçası şeklinde sunulan Electra miti, hiç kuşkusuz bu özellikleriyle Eshilos'un *Orestia*'smda, Sartre'ın *Sinekler*'inde ve Eliot'ın *Aile Toplantısı*'nda yeniden ortaya çıkar.

20. yüzyılın tüm yazarları, Electra ve Atreus ailesi mitini çağdaş yapıtlara uyarlayan yazarlar arasında, Eugene O'Neill'ın, *Elektra'ya Yas Yaraşır* adlı oyunuyla, antik trajedi tarzına en uygun biçemi kullandığı konusunda hemfikirdirler. Diğer çağdaş oyun yazarlarından farklı olarak Eugene O'Neill, antik trajedinin özellikle de Eshilos'un *Orestia* üçlemesinin biçimsel koşullarını yerine getirir.

Fakat O'Neill'ın biçimsel modeli Eshilos'un üçlemesiyle yapısal benzerlikler gösterse de, Amerikalı oyun yazarı tarafından doldurulan içerik, karakterlerin ruhsal durumlarını intikamdan öncesi ve sonrası şeklinde sürdürmüş ve genişletmiştir. Aynı durum kuramsal olarak Evripides ve Freud tarafından daha önce ortaya konmuştur.

Eshilos'un trajedisi gibi, O'Neill'ın eseri de lanetlenmiş bir aileyle ilgili antik mitin zamandizinsel bir anlatısını içeren bir üçlemedir. Öykü, Amerikan İç Savaşı sırasında geçer. Yanki general Ezra Mannon (Agamemnon) iç savaştan New England'da küçük bir liman kasabasındaki evine döner. Karısı Christine (Clytemnestra), âşığı Adam Brant'in (Aegisthus) yardımını alarak onu öldürür. Öyküdeki ayrıntı ve arka plan, kişiler arasındaki karşılıklı konuşmalarda okura aktarılır: Ezra'nın babası,

---

[6] Mitin temelinde yatan, mitsel önem taşıyan en küçük söylem birimi.
[7] Pageaux, D.H., *Literatura generală şi comparată*, Iaşi: Polirom, 2000, s. 127.

Abe Mannon (Atreus) kardeşi David'i (Thyestes) Kanadalı bebek bakıcısı Marie Brantôme'yle ilişki yaşadığı için sürgüne göndermiştir. David ve Marie'nin oğulları Adam Brant, babasının intiharından birkaç sene sonra, on yaşındayken evden ayrılmış, döndüğünde, açlıktan ölen annesinin cesedinin önünde Mannonlar'dan intikamını alacağına yemin etmiştir. Rastlantı sonucu, Christine'le tanışır ve onun sevgilisi olur. Lavinia (Elektra) kardeşi Orin'i (Orestes) babasının intikamını almak amacıyla Adam'ı öldürmesi için ikna eder, Adam ölür. Sevgilisinin ölüm haberini alan Christine kendini öldürür.

Elektra'ya Yas Yaraşır'da O'Neill, Elektra'nın öyküsünü bir üçleme halinde sunar. Bu üçleme, Eshilos'un üçlemesinden esinlenir: *Orestia*: üçlemesinin ilk iki bölümü, *The Homecoming* ve *The Hunted*, büyük oranda *Agamemnon* ve *Libation Bearers*'a denk gelir. Ama üçüncü bölüm *The Haunted*'da O'Neill, *Orestia*'nın üçüncü bölümünden oldukça uzaklaşır. *Eumenides*'te Orestes günahlarından arınır ve Elektra görünmezken, Orin annesinin sorumlusu olduğu ölümüne karşılık olsun diye intihar eder, Lavinia da kendini karanlık Mannon evine hapseder. Böylece, Elektra (Lavinia) üçlemenin sonunda Peter'a, Brant'ın adıyla seslenerek "*İşte beni! Al beni Adam!*" diye bağırdığında, Evripides'teki duruma benzer olarak, doruk noktasında belirginleşen karakteri üzerinde yoğunlaşan karmaşık bir olaylar örgüsü oluşur. Elektra, kendi bilinçdışı tarafından aldatılır, bunu kabullenmesi, yaşamı boyunca aşka tövbe etmesi anlamını taşır, kendi sözleriyle dehşete düşer ve kendini bir hapishaneye mahkûm edermişçesine atalarının evine kapatır:

> Ben buraya çakılıyım... Ölü Mannonlar'a; korkma. Annemle Orin'in gittiği gibi gitmiyorum. Böylesi cezadan kurtulmak olur. Beni cezalandıracak kimse kalmadı. Ben sonuncu Mannon'um. Kendimi cezalandırmak zorundayım. Burada ölülerle baş başa yaşamakla adalet, ölümden de hapisten de daha fazla sağlanmış olur. Ne evden dışarı çıkacağım, ne de bir kimseyi göreceğim. İçeri güneş ışığı girmesin diye panjurları sıkı sıkı çivilettireceğim. Ölülerle yapayalnız yaşayacağım. Onların sırlarını saklayacağım. Lânet ortadan kalkıncaya kadar, sonuncu Mannon'un ölüm saati çalıncaya kadar, onların beni kovalamalarına izin vereceğim (...) Uzun zaman yaşamama izin vereceklerinden eminim. Dünyaya geldikleri için kendilerini cezalandıranlar sadece Mannonlar'dır.[8]

[8] Eugene O'Neill, *Elektra'ya Yas Yaraşır*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960, s. 270.

O'Neill'ın, Elektra mitini kullanışına ilişkin ilk çözümlemede, yazarın kullandığı mitsel ögeler sisteminin antik trajediye yakınlığı hemen göze çarpar. Özellikle, olayın ana öğelerini ortaya koyarken mitsel öğeleri ve antik kurguları kullandığı görülür: 1) Lanetli bir aile: Mannonlar; 2) Bir tanesi anne ve kız arasında olmak üzere, aile üyeleri arasındaki tartışma ve çatışmalar; 3) Christine'in kocasını aldatması ve sonucunda kocanın öldürülüşü; 4) Gelecek nesiller: Orin ve Lavinia (Elektra) tarafından cinayet işlenerek alman intikam. Olayda Orin'i (Orestes) etkilediği ve kışkırttığı için Lavinia asıl itici güç olur. 5) İntikamın sonuçlarını katlanılan acı ve cezayla kabullenme. Yapısal benzerlikler yanında ikinci bir benzerlik de yukarıda da gösterildiği gibi, anlatının temel karakterlerinin simgeledikleri ögeler arasındadır.

Antik Atreus ailesinin lânetlenmiş yeni kuşak üyeleri, lânetlenmiş çağdaş Mannon ailesinin bireyleri olarak karşımıza çıkarlar. Bu karakterlerin anlatısı şöyle verilir: Abe yaptığı bir eylemle ontolojik kanunları çiğner, bu da ailenin trajik yazgısını belirleyen bir suçlar zincirini tetikler ve aile bir suç, öç, kalıtımsal lanet ve trajik suçluluk çarkına mahkûm olur. Trajik suçluluk, yazgının gücünün çağa özgü bir yöntemiyle kalıtımsal hâle gelir ve ailenin son kuşağını oluşturan Lavinia (Elektra) ve Orin (Orestes)'in yaşamları ve içinde bulundukları karmaşık olay örgüsü, bilinç ve bilinçdışının ilişkisiyle psikanalitik çözümlemeyle ortaya konur. Yazarın yapmak istediği şey konusunda Eva Kushner şunları söyler: "O'Neill, Mannon ailesinin omuzlarında taşıdığı yükü (Atreus ailesindeki gibi), lanetli kan bağları motifini, Antik çağın 'fatum'unu ya da, Freud'cu bir deyişle, suçluluğu uyarlar ve vurgular." [9]

20. yüzyılın başlarındaki yazınsal eleştirilere göre O'Neill, insanın bireyselliğini öne çıkardığı ölçüde, sosyal çevrenin sanata dair ilişkisini de görmezden gelir. Eylem ve eylem kararı kişinin karakter özelliklerini yansıtırken, bilinçdışı ve aile içi ilişkilerin yarattığı sonuçlar bireylerin farkındalığına bağlı ve ondan bağımsız bir şekilde karakterlerin yapacakları eylemleri belirler.

O'Neill'in yapıtında mitsel çağdaşlık, kaynağım sağlam bir bireysellikten alır. Yapıtın ele aldığı trajediye gelince;

> Amerikalı oyun yazarı, dışlanmış ve kendi şartlarına yabancı, yaşamı toplum yaşamıyla çelişen, ideallerle ona karşı gelen koşullar arasında seçim yapmak durumunda olan insanın trajedisini yaratır. Çünkü ya-

[9] Kushner, E. *Living Prism: Itineraries in Comparative Literature*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001, s. 307-308.

zar, her türlü varoluşun olağan ve ürkütücü hallerini ne kadar çapraşık olursa olsun, çekici bulmaktadır.[10]

Tematik ögelere ve kişilerin simgeledikleri şeylere bakmak gerekirse, ilk anda iki düzeyin varlığı göze çarpar: İlki ve baskın olanı, karakterlerin bireyselleşmesini ve eylemlerini simgeler ve bunların psikanalitik ilkelerini yazınsal bir yöntemle aktarır. İkincisi, Puritan tarihi ve anlayışıyla ilgilidir. İlk düzey Mannonlar, Lavinia, Orin, Ezra gibi ana karakterlerin simgelediklerini konu alır. Lavinia, Sofokles'te olduğu gibi karakterlerin en karmaşığıdır. O, tüm karakterlerin etrafında döndüğü, eylemlerin yerine getirilişinde merkez konumundaki kişidir. Etkileşimde olduğu kişilerin yazgısında en etkin kadın kahramandır.

Öncelikle Lavinia, en yakınlarının içgüdüsel arzularının kontrolündeki bilinçaltlarını harekete geçirerek, ailesinin tavırlarının ve içyapısının değişimini tetikler. Bu da karşılığında, Lavinia'nın hisleri, düşünceleri ve eylem kararlarından kaynağını alan, duygusal ve psikolojik determinizm tarafından ortaya konan bilinçli istek ve düşüncelerle kişilerin fiziksel eylemlerini tetikler. Tek başına "doğum" olayı bile annenin, çocuktan ve doğum acısına neden olan babadan nefret etmesine neden olur. Bu nefret, daha sonra Brant'la ilişkisi başladığında kocasını öldürmesiyle açıkça kendini gösterir. Lavinia'nın baba sevgisi, onun kendisine gereksinim duyduğu hissi ve cinayetin öcünü almadaki kararlılığı, oyunun sonunda bir yandan, Lavinia'nın fizyolojik ve toplumsal açıdan başarısını gösterir: Erkeksi bir görüntüsü vardır ve Peter'le evlenme fikri onu tiksindirmektedir. Bir yönüyle Lavinia'nın baba sevgisi Oidipus kompleksini uyandırarak, annesinin sevgilisini öldürmesi ve intiharına neden olması yolunda Orin'i etkiler. Sonunda kız kardeşinde, annesinin kadınsı hatlarının belirginleştiğini görünce Orin ona karşı duyduğu ensest arzunun ayırımına vararak aklını yitirir. Kız kardeşini annesinin rolünde görür ve annesine kavuşma umuduyla kendini öldürür.

Böylece O'Neill, tarihsel dönem, ulusal bağlam ya da toplumsal düzenlemeden bağımsız bir şekilde insanın varoluşunun arketipsel parametreleri içinde trajiği yeniden canlandırma konusunda üstün bir başarı elde eder. Yapıtta insanın temel varoluş öğeleri değişmez, yalnızca tarihsel döneme, ulusal bağlama ya da toplumsal düzenlemeye ilişkin biçimsel ve anlatıya yönelik ayırımlar görülür. Bu da, mitin zamandan bağımsız varlığını sürdürdüğünü kanıtlar.

[10] Conn, P. *O istorie a literaturii americane*, Bucureşti: Univers, 1996, s. 232-233.

> Mite yoğun bir biçim ve anlamla birlikte sağlam bir yapı sağlanırsa bir gereksinime karşılık olarak şekillenir. Bu etmenler sadece bir anlatıdan diğerine sürekli tekrar edildiği için önemli olmazlar, aynı zamanda bir şekilde miti hareket geçirir ve yaygınlaştırırlar. Miti yüzyıllardır yazınsal yapıtlarda dirilten, insanların aklındaki köklü etkileri ve güçleridir. [11]

O'Neill, anlatısını karakterlerin psikolojisi ve psikolojilerinin eylemleri üzerindeki etkisinden yola çıkarak gerçekleştirir. Bunu, bilinçdışını insanın varoluşunu kontrol etmesini engelleyen anlaşılmaz bir kavram olarak algılayan ve içgüdünün, karmaşık ya da bastırılmış bir arzunun evrensel sabitler, arketipler, genel insanî simgeler şeklinde yorumlandığı psikanalitik fikirler penceresinden bakarak gerçekleştirir. Bu evrenselliğe ulaşmak için, Freud'un psikanalitik fikirleri geçerlidir. Fakat O'Neill, Freud' un fikirlerinden ve psikanalitik çözümlemelerden yararlandığı bilinmesine karşın, oyunlarıyla Freud'un prensipleri arasında bir bağ olduğunu yadsır. O'Neill'in mit dizgesinde psikanalitik düşünceler kurucu öğelerdir. O'Neill'in oyunlarında ortaya koyduğu biçem sonucunda trajedide mitin yeniden canlanması gerçekleşir, fakat burada da karmaşıklığı ve dinamizmi durağan karakter simgelemesinden kurtarıp değişen karakterlere yönelen psikolojik durumlar ortaya çıkar. Trajik, psikolojik ve psikanalitik prensiplerin yazınsal ifadesi olan bireyselleşmenin ilk seviyesinde, bireyin mitin geleneksel parametrelerinde yer alan bilinçdışının etkilerini anlamasının ve kontrol etmesinin olanaksızlığı anlaşılır.

Bu nedenle Lavinia da durağan bir karakter değildir. Değişimlerin en yüksek düzeyine, psikolojik yapısı, bilinçdışı güdüleri yüzünden çift kişiliğe ve reenkarnasyona tâbidir. Süregiden savaşa karşı barış sembolü; güven, annelik ve kadın başarısı timsali olan Lavinia'nın Islands yolculuğundan sonraki dönüşümü, psikanaliz bakış açısından anne ve kız kardeş çift kişiliğini yansıtan klasik bir örnektir. Electra kompleksi diye adlandırılan bilinçsiz güdüler serisi bu noktada bastırılamayan baskın güç haline gelir. Bu sürecin kökeninde büyümenin getirdiği acılar yatar. Psikanalitik açıdan bir kadının acıları, "kısmen yeterli rol modellerinin eksikliğinden, otonomisini ve güvenini bastırmasına ilişkin mesajları içselleştirmesi" durumlarında daha hızlı bir seyir içine girer:

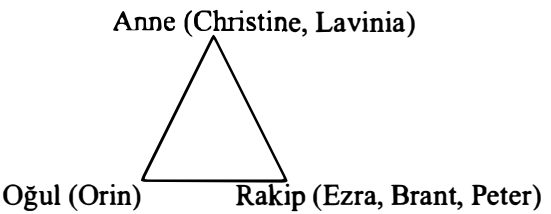
> Bir kadının yaşamında annesinin varlığı babasınınkinden daha olasıdır. Fakat anne kendi silikliğini ya da engelini ne kadar içselleştirirse ve hangi derecede özellikle baba tarafından önemsiz hissettirildiyse,

[11] Ferrier-Caveriviere, N. "Historical Figures and Mythical Figures" in Brunel, P., s. 584.

genç kız da o kadar annesi gibi olmayı istemeyecektir. Ancak babası gibi olabilmesi de gerçekçi değildir.[12]

Orin, babası ve annesinin kocası rolüne sahip olur. Bilinçdışı güdülerini bastıramaz ve çaresiz kalır. Bu güdüler, Lavinia'da bilince, sözel ifadeye, fiziksel eyleme egemen olurlar ve bir arketip içinde kendilerini patolojik düzeyde gösterirler. Mitin yeni algılanışında arketiplerin yeniden canlandırılmasına gelince Orin'in, kız kardeşi Lavinia (Electra) tarafından eyleme geçirilmesi ve öç alan rolünde olması Orestes'le paralellik anlamına gelir. Babasının öcü anne-babaya karşı sevgisinden ya da adalet duygusundan kaynaklanmadığı için eylemi Oidipus kompleksi olarak da nitelendirilemez. Öç eylemi arketipsel anne-oğul ilişkisine dönme arzusuna karşılık gelir. Bu arzu, baba ilişkiye müdahale etmeden de vardır. Bu yüzden, Brant mitik bir cenneti yeniden fethetme yolunda (ki bu da sadece Ezra'nın ölümünden sonra mümkün olacaktır) istenmeyen bir engeli temsil eder. Bu Orin'in, Christine'in yanında geçen çocukluğunun simgesel Kutsanmış Ada imgesini çağrıştıran fantezilerinde ifade bulan anne-oğlun cennetidir.

Orin de, kendisini savaşa götürerek annesinden ayıran, kurallarına uymak zorunda kaldığı babasından nefret eder. Orin de, Brant'tan kıskançlığı yüzünden nefret eder. Oidipal üçgende diğer rakibi önce Brant, sonra da Lavinia'nın annesinin temsili haline gelmesiyle Peter'dir:



Oğlun anne sevgisi en iyi Kutsanmış Ada imgesiyle ve Orin'in kontrolden çıkarak annesi gibi gördüğü Lavinia'ya cinsel çekim gücü şeklindeki duyumsamasıyla betimlenir. Orin'in Lavinia'ya anlattığı, İç Savaş'la ilgili kâbusu, babasıyla rekabetini ve annesiyle ilişkisi düzleminde, hepsi de Oidipus kompleksini işaret eden babasının yerini almak isteğini, diğer tüm rakiplerden nefret etmesini ve onların yok edilmesi gerektiği düşüncesini gösterir:

[12] Pearson, C. S. *Awakening the Heroes Within: Twelve Archetypes to Help Us Find Ourselves and Transform Our World*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991, s. 258.

> Geriye dönmeden bir tanesini daha orada öldürmek zorunda kaldım. Bu tıpkı aynı adamı iki defa öldürmek gibiydi. Bende, savaşın aynı insanı üst üste yok ettiği ve sonunda bu adamın kendim olduğu kanaati oluşmaya başladı. Yüzleri hâlâ rüyalarıma giriyor, babamın yüzü oluveriyor. Ya da benimki.[13]

Psikanalitik bakış açısından, oğul anneye tek başına sahip olmak ister ve babaya karşı kin besleyerek, onun uzaklaşmasını hattâ ölmesini istemeye başlar.[14] Antik trajedideki Apollo'nun yerini, modern trajedide Freud alır. O'Neill, yazgıyı trajik bir etken olarak baskın ve anlaşılması güç bilinçdışına eşit görür. Oyununda O'Neill, aynı ailenin o ana kadar gelmiş geçmiş tüm erkekleri gibi Lavinia ve Christine'in de birbirine benzediklerini vurgular. Oyun yazarı "bu fiziksel benzerlikleri ruhsal benzerliklere ilintiler. Ailenin tüm bireyleri ensest arzuyla güdülenir. Erkekler Oidipus kompleksi kadınlar ise Jocasta ve Elektra kompleksinden mustariptirler."[15]

O'Neill'ın oyununda,

> Ezra Christine'le, Marie'ye benzediği için evlenir. Adam, Christine'e aynı nedenle âşık olur. Orin annesini sever, Adam'ı ve babasını öldürmekle rakiplerini öldürmüş olur; üçlemenin son bölümünde, annesine benzediği için kız kardeşini arzular. Christine ona oğlunu hatırlattığı için Adam'a âşık olur; Lavinia babasına benzediği için Adam'a göz koyar.[16]

Orin'in konumunda Oidipus kompleksi, kocasını sevmeyen bir kadının oğluna yönelmesi, yaşamını kontrol altına alıp Orin'in anne sevgisini kamçılaması, bu sayede oğlun anormal bir cinsel arzuyla anneye bağlanmasına ya da oğlun erkeklik statüsünü ve yazgısını kaybetmesiyle sonuçlanabilir. O'Neill'in yapıtında Orin ya da D. H. Lawrence'ın romanında Paul Morel, Evripides'in trajedisindeki Orestes gibi etkin bir erkek değildir. Onlardaki baskın Oidipus kompleksi belki de onların kadınsı karakterleridir. Erkeksiliklerini dış dünyaya yansıtmaz ve

> ...güç ve statülerini yitirirler. Erkek çocuklarının anneden kopmalarındaki güçlüğü kimse hafife alamaz, özellikle de bu ilişki hayatlarının

---

[13] Eugene O'Neill. *Elektra'ya Yas Yaraşır*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960, s. 149.
[14] Sterren, D. *Psihanaliza literaturii: Oedip Rege*, Bucureşti: Editura Trei, 1996, s. 33.
[15] Fischer-Lichte, E. *History of European Drama and Theatre*, Florence: Routledge, 2001, s. 301.
[16] Pearson, C. S. *Awakening the Heroes Within: Twelve Archetypes to Help Us Find Ourselves and Transform Our World*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991, s. 257.

> erken dönemlerinde besleyici ve güçlendirici bir ilişki ise. Kendilerini çok savunmasız, güçsüz ya da şefkatli hissettiklerinde bile ağlamayarak ya da duyarlı davranmayarak hassas duygularını perdelemek isterler.[17]

Freud'a göre, Oidipus kompleksi ve Elektra kompleksi sırasıyla erkek çocuğun ve kız çocuğun toplumsal yapı içinde normatif ve normal cinsel davranışları öğrendikleri bir ilişkiler sistemidir. Kompleksin esası, çocuğun karşı cinsten anne ya da babasına duyduğu arzunun pozitif biçimidir. Bu arzu, eğer aynı cinsiyetten anne veya baba, medeniyet ya da toplumun değerleri tarafından bastırılıyorsa (kastrasyon kompleksi) gelişen ve büyüyen çocuğun psikolojik yapısında bilinçdışı düzeyde bir anormallik belirginleşebilir.

Orin'in konumunda Oidipus kompleksi, anaç bir imgeyi temsil eden Lavinia'ya şiddetli cinsel arzular şeklinde ifade bulur. Buradaki cinsel arzu ve ensestin kaçınılmazlığı kız kardeşle erkek kardeşin birbirini tanıdığı klasik antik sahneye benzer. Kocası ve oğlu savaşa gidince Christine, Brant'ın varlığıyla duygusal ve fiziksel açıdan doyumlu bir kadın olma şansını yakalar. Orin'le ilişkisinde sadece duygusal doyum yaşar, Ezra'yla ilişkisinde ise, Christine duygularını ifade etmez, ancak fiziksel ilişkiyi kabul eder. Orin'in Oidipus kompleksi Christine'e anlattığı bir fantezisinde de açığa çıkar. Bu fantezi, annesinin vücudunun yerini almış Kutsanmış Ada'yla ilgilidir. Çocuk burada dünyanın tehlikelerinden, savaşın acımasızlığından uzaktır; kendini güvende duyumsar:

> (...) sonunda bu adalar, benim için savaş olmayan her şeyi ifade etmeye başladı. Sessizlik, sıcaklık, güven demek olan her şeyi. Orada olduğumu düşlerdim. (...) Bu adada ikimizden başka kimsecikler yoktu. (...) Dalgaların çırpıntısı senin sesin, gökyüzünün rengi senin gözlerindi. Kumlarda senin teninin sıcaklığı vardı. Bütün ada sendin.[18]

Orin için annesi Yüce Anne'dir. Ayinlerde kutsallıkla ilişkilendirilen ve bereket ayinlerinde insanlar tarafından tapılan bir anne. Psikanalitik açıdan, bir birey için bu olgu, bilinçli benlikle bilinçsiz karşıt arasında bir bağdır. Bu bağ da bireyin ruhsal yeniden doğuşunun ve bereket ayininin arketipsel modeline benzeyen karakter gelişiminin bir önkoşuludur.[19]

---

[17] a.g.y., s. 257.

[18] Eugene O'Neill. *Elektra'ya Yas Yaraşır*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960, s. 141.

[19] Marcus, P. L. "'A Healed Whole Man': Frazer, Lawrence and Blood-Consciousness" in Fraser, R. (ed.) *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London: The Macmillan Press Ltd, 1990, s. 245.

Christine ve Brant için adalar mutluluk hayâlini simgeler. Toplumsal değerlerden, ahlâkî kısıtlamalardan bir kaçıştır. Güney Denizi Adaları tüm Mannonlar tarafından özlenen yerdir. Adam, adaları üçlemenin ilk bölümünde günah keşfedilmeden önceki cennet bahçesi olarak betimler. Lavinia için de adaların cenneti simgeleyen yanları vardır. Orası başka bir evrendir, dünyanın kanunsuzluğundan ve günahtan uzaktır, ancak Puritan prensipleri ve insanın ınasumiyetine göre düzenlenmişlerdir: "Orada güzel esrarengiz bir şey vardı... İyi bir ruh... Karadan ve denizden yükselen sevgi ruhu. Bu bana ölümü unutturdu, buradan ötesi olmadığını, ancak bu dünyanın var olduğunu öğretti. (...) Günahı tanımadan."[20] Orin'in Oidipus kompleksi ve Lavinia'nın baba-kız; kız-anne; kız kardeş-erkek kardeş ilişkilerinde şekillenen Elektra kompleksi modern insanın yaşam deneyimleri olarak ortaya çıkar. Her şeyin kaos ve varoluşsal krizler tarafından yönetildiği, insanoğlunun kontrolü dışındaki içsel ya da dışsal güçlere teslim olduğu bir dönemde, trajik yeniden doğmakta, çağdaş insan da bununla karşı karşıya kalmaktadır. Oyun 1865-1866 yılları arasında Puritan Amerikan toplumunda geçse de, bu dönemin sonunda insanla ilgili yeni bakış açıları öneren psikolojik ilkeler de mitsel güçlerle iç içe geçer.

Puritan toplumunun koşulları yalnızca trajik olana ulusal bir tat katmak için seçilen bir tarihsel arka plan değil, aynı zamanda Puritan anlayışın psikanalitik deyimle super-egoyu temsil ettiği dramatik stratejinin bir öğesidir. Diğer bir deyişle, içgüdüye ve ahlâk normları bakımından bireyin gerçekliği algısına çelişik olan bilinçdışı, bilinç ve eylem arasındaki ilişkiyle dile getirilen tinbilimciliğin bir parçası olarak, toplumsal, dinsel ve ahlâksal bir güçtür.

Oyundaki bütün karakterlerin sahip olduğu intikam duygusu için öldürmenin arkasındaki içgüdüsel güçler olan ve Orin'de biyolojik annesine karşı kıskançlık, ensest arzu ve Lavina'nın anne figürüne benzemesiyle ortaya çıkan Oidipus kompleksi; Lavinia'da babasının karısı, kardeşinin annesi olma isteğiyle kendini gösteren Elektra kompleksi bastırılmak durumundadır. Yani, dış etmen olarak kullanılan Puritan toplumun eylemi, normlar ve ahlâk değerleri yoluyla başarılı olmak zorundadır. Bilinçdışı, bilinci kontrol altında tutarak, nevroz, ruhsal bozukluk, çatışan ruhsal, duygusal durumlar ile bilinçdışı, bilinç ve sosyal normlar arasındaki anlaşmazlıkları engellemiş olur. Puritan tarihi ve anlayışıyla çerçevelenen toplumsal çevreyle bağıntılı bu ikinci düzeydeki trajik unsur, bilinçdışının bireysel deneyimler üzerindeki etkisi ile bilinçdışının yeniden

[20] Eugene O'Neill, *Elektra'ya Yas Yaraşır*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960, s. 224.

toplumsal ortamın değerlerinden ve gerekliliklerinden kaçtığı sosyo-normatif ortamın çatışmalarını temsil eder.

Bu da 20. yüzyılın ilk yarısında bireyin insanlık tarihinde bir kriz döneminde düş kırıklığı ve yabancılaşması düşüncesiyle uyum gösterir. Elektra miti, O'Neill tarafından algılandığı şekliyle, insanın varoluşunu etkileyen bilinçdışı, bilinç ve sosyal normlardan oluşan üç etmen arasındaki ilişkiyle ifade edilir.

O'Neill'ın kendine özgü anlatım biçimleri nedeniyle bu etmenler sürekli çatışma içindedir. Bu çatışma da arzulardan, içgüdülerden, Oidipus ve Elektra komplekslerinden meydana gelen bilinçdışının, bilinci ele geçirişini ve bilincin bilinçdışı öğelerinin determinizminden kurtulamayışını ve Puritanizm'in bunları kontrol altında tutup baskılayamamasını vurgular.

Bunun ötesinde, bilinçdışı öğesi bireysel mit olarak Elektra yazınsal mitindeki, yeni kuşaklarca tekrar tekrar algılanan insan deneyimlerinin kazandığı yazınsal değeri gösterir. Bu tür mitler, yaşam gerçeklerinin acıyla ortaya çıkarabileceği insana özgü bilinçdışının ilk örnekleridir. Oyundaki trajik çatışmasının önemi bu kez, karakterlerin ruhsal dürtüleri ve Puritan ahlâkından kaynaklanır. Acı da, otonom, kontrol dışı bilinçdışıyla Puritan değerler arasında bir orta yol bulunamayışını temsil eder. Acı, mirasla devralınan suçluluk duygusu, trajikliğin temel taşı hâline gelir. O'Neill da zaten en çok çağdaş yaşamın olası trajik potansiyeli üzerine yorum getirir.[21]

Elektra miti Antik Çağ'da ve 20. yüzyılın ilk yarısında, bir arketipi temsil eden ve varoluşsal bir krizin damgasını vurduğu bir döneme denk gelen, tematik açıları nedeniyle oldukça gözde bir mittir. Antik ve modern çağlarda bu iki dönemin, değer ve denge kaybı; bireyin yabancılaşması ve düş kırıklığı; toplumlar ve insanlararası ilişkilerde barbarlık ve şiddetin artması; uygarlığın gelişimine duyulan güvensizlik; bireyin belirsiz iç ve dış güçler tarafından harekete geçirilen determinizmin bir öznesi oluşu, vb. gibi temel özelliklerini yansıtır.

Eugene O'Neill, miti antik ve modern kavramların bileşimi olarak görür: Eshilos ve Evripides'in Freud'la; aklın sosyal çevreyle bileşimi gibi. Elektra mitinin anlatısında tematik öğelerin yerleştirilmesi, karakterlerin ruhsal durumlarının ön plâna çıkması ve net olarak belirlenmiş toplumsal (Puritan) ve zamansal çerçevede incelenmesiyle oyuna yazınsal, ulusal ve tarihsel değer kazandırılır. Eski Yunanlılar'ın kullandığı yazınsal geleneğe uygun olarak, Elektra mitiyle parallellik oluşturmak da,

---

[21] Conn, P *O istorie a literaturii americane*, Bucureşti: Univers, 1996, p. 232.

oyundaki trajik öğeye zamansal olarak sınırlanmamış temel bir durumun evrensel değerlerini yüklemek anlamına gelir.

KAYNAKÇA

Brunel, P. (ed.) *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, London: Routledge, 1992.

Conn, P. *O istorie a literaturii americane*, Bucureşti: Univers, 1996.

Durand, G. *Figuri mitice şi chipuri ale operei: De la mitocritică la mitanaliză*, Bucureşti: Nemira, 1998.

Eugene O'Neill. *Elektra'ya Yas Yaraşır*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960.

Fischer-Lichte, E. *History of European Drama and Theatre*, Florence: Routledge, 2001.

Fraser, R. (ed.) *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London: The Macmillan Press Ltd, 1990.

Kushner, E. *Living Prism: Itineraries in Comparative Literature*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

Pageaux, D.-H. *Literatura generală şi comparată*, Iaşi: Polirom, 2000.

Pearson, C. S. *Awakening the Heroes Within: Twelve Archetypes to Help Us Find Ourselves and Transform Our World*, San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991.

Sterren, D. *Psihanaliza literaturii: Oedip Rege*, Bucureşti: Editura Trei, 1996.



HASBİHÂL: BİZ RUHÎ BEY'LER NASILIZ?
NUR VERGİN
Kişisel Tarih ve Kimlik İnşası: Nasıl Türk Olunur?

PSİKANALİZ DERSLERİ
HAKAN KIZILTAN
Narsisizm ya da Ruhsallığın Ontolojisi

RAŞİT TÜKEL
Anksiyete, Savunmalar ve Nesne İlişkileri: Freud ve Melanie Klein'ın Çalışmalarına Bir Bakış

ERICH FROMM
Nevrozun Bireysel ve Toplumsal Kökeni

NİLÜFER ERDEM
İlk Sahne: Gerçek mi, Düşlem mi?

ÖZGE SOYSAL
Bilmemek ve Dile Getirmek Arasında: Psikanalizin Bilinçdışı Öznesi

SAFFET MURAT TURA
Totem ve Yabancı

ECEM ZAİMOĞLU
Rüya: Göğe Yükselen Merdiven

PSİKANALİZ VE SANAT
HALÛK SUNAT
'Yaratıcı Sanatsal Edim' ve 'Yüceltme'nin Psikanalitik Bağlamda Sorgulanışı

MELİS TANIK
Frida Kahlo: Aynadan Tuale Aktarılan Sessiz Çığlık

D.W. WINNICOTT
BELLA HABİP
Özgürlük Arayışına Adanmış Psikanalitik Bir Yaşam Donald Woods Winnicott

JULIA KRISTEVA
NİLGÜN TUTAL
Bu Epigraflı Bir Yazı Olacak

ZAFER ÇELER
Julia Kristeva ve İçimizdeki Yabancı

DİVANDA, KÜRSÜDE VE MASADA PSİKANALİZ
TALAT PARMAN
Psikanaliz Nerdedir?

TEVFİKA İKİZ
Üniversitede Psikanaliz Öğretmeli miyiz?

COŞKUN TAŞTAN
Türkiye'ye Erken Giren Psikanaliz Neden Geç Kurumsallaştı?

PSİKANALİZ VE SİNEMA
ZEYNEP ÖZEN BARKOT
İzleyici-Özne Sorunu Bağlamında Lacan Sonrası Psikanalitik Film Kuramı

PSİKANALİZ VE TİYATRO
PETRU GOLBAN
Modern Tiyatroda Antik Miti Diriltme Aracı Olarak Psikanaliz

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207

13 50